

Der kleine Unterschied

Zu den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht

FRIEDER VOGELMANN, BREMEN

Zusammenfassung: Die Debatte um die Differenz von „Verantwortung“ und „Pflicht“ ist kein bloßer Streit um Wörter, geht es doch um Begriffe, für die der Anspruch erhoben wird, sie seien konstitutiv für moralische Normativität oder gar für Normativität per se. Doch welchen Unterschied macht es, die besondere Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder über Pflicht zu explizieren? Die Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung lokalisiert die Differenz zwischen Pflicht und Verantwortung in den jeweiligen Selbstverhältnissen, die mit diesen Begriffen verbunden werden. Die Analyse der Struktur dieser Selbstverhältnisse erklärt sowohl, warum Verantwortung häufig als moderner Ersatzbegriff für Pflicht gedacht wird, als auch, welchen Unterschied die Explikation der Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder Pflicht macht: Je nachdem, mit welchem Begriff normative Kraft erläutert wird, wandert das entsprechende Selbstverhältnis in die Verfasstheit von Normativität ein.

Schlagwörter: Verantwortung, Pflicht, Genealogie, Normativität, normative Kraft, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Robert Brandom, Christine Korsgaard

Wie Verantwortung und Pflicht sich zueinander verhalten, ist umstritten: Ist Verantwortung ein Nachfolgebegriff (so z.B. Schwartländer 1974: 1577 f., Bayertz 1995: 33–36, Heidbrink

2006), eine besondere Art von Pflicht – etwa eine spezifische Kombination diverser Pflichten (Gosepath 2012) oder die moralische Pflicht, mit der die Moral überhaupt begründet wird (Buddeberg 2011: Kapitel III.2.2) – oder eine selbst nicht pflichtförmige Grundlage aller Pflichten (Waldenfels 2006: bes. Kapitel II)? Doch verschiedene Ansichten sind noch kein hinreichender Grund, selbst in die Diskussion einzugreifen; erst ist zu fragen, warum es sich überhaupt lohnt, das Verhältnis von Pflicht und Verantwortung zu klären, und auf welche Weise dies geschehen kann.

Was den Einsatz des Streits um das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht betrifft, muss man sich vor Augen halten, dass beide Begriffe beanspruchen, konstitutiv für moralische Normativität, wenn nicht gleich für Normativität schlechthin zu sein: Sowohl Pflicht als auch Verantwortung werden als *Grundbegriffe* zur Explikation der Bindungskraft von (moralischer) Normativität gehandelt – was nicht selten mit der Idee verbunden ist, dass der jeweils gewählte Begriff damit das menschliche Wesen definiert: „Obligation is what makes us human“, sagt Christine M. Korsgaard (1996a: 5) am Anfang ihrer Tanner Lectures, in denen sie (daher) mit Kant den Grund für die Bindungskraft moralischer Pflichten finden will. Ebenfalls auf Kant stützt sich Robert B. Brandom, um Menschen durch ihre begriffliche Tätigkeit von Tieren zu unterscheiden; diese begriffliche Tätigkeit habe zuerst Kant in ihrer Normativität erkannt: „Die fundamentale Einsicht Kants lautet, daß Urteile und Handlungen zunächst einmal anhand der besonderen Art zu verstehen sind, wie wir für sie *verantwortlich* sind.“ (Brandom 2000 [1994]: 42)¹ Nicht Pflicht, sondern Verantwortung

1 Soweit nicht anders angegeben, stammen Kursivierungen in Zitaten aus dem Original. – Korsgaard und Brandom stehen hier selbstverständlich nur stellvertretend für alle diejenigen, die (moralische)

ist für Brandom der Grundbegriff, mit dem sich explizieren lässt, was „uns Menschen“ ausmacht. Die besondere Bindungskraft der Normativität als demjenigen, worauf „wir Menschen“ allein Anspruch haben, lässt sich also allem Anschein nach sowohl über den Begriff der Pflicht (Korsgaard) als auch über den der Verantwortung (Brandom) erläutern – weshalb wir wissen sollten, was für einen Unterschied dieser Unterschied macht.

Unter normativer Bindungskraft (oder kürzer: normativer Kraft) soll dabei das Grundphänomen verstanden werden, das uns überhaupt zur Unterscheidung von Normativität und Faktizität führt: Jene nicht determinierende, wohl aber fordernde, vorschreibende und bindende Kraft, die dem Normativen zu eigen ist und es vom Nicht-Normativen abgrenzt. Die Frage, wie wir diese normative Bindungskraft erklären, gilt der Verfasstheit dieser Kraft, auf die Ausdrücke wie „sollen“ oder „müssen“ verweisen: Wie erklären wir, dass das Normative uns überhaupt binden kann?

Damit steht mindestens ein Teil der Verfasstheit von Normativität auf dem Spiel,² und wenn man der Debatte um Normativität die Bedeutung zumisst, die ihr in der praktischen

Normativität über Pflicht (vgl. z. B. Stemmer 2013: 37: „Die Idee der Pflicht ist für das, was wir ‚Moral‘ nennen, konstitutiv.“) bzw. über Verantwortung (vgl. etwa Rouse 2002: 255–262 oder Rouse 2003: 468: „[...] I understand it [normativity] as normative accountability.“) explizieren.

2 Man mag darin eine im weiten Sinne metaethische Frage sehen, wenn man die Bestimmung der Kraft des Normativen als Teilbereich der Ontologie des Normativen auffasst. Insofern der Unterschied, mit welchen Begriffen wir diese normative Kraft erläutern, selbst normative Fragen aufwirft, scheint mir diese Klassifizierung jedoch nicht besonders hilfreich zu sein, da „metaethisch“ eine rigorose Trennbarkeit der Ontologie von Normativität von selbst normativen Fragen nahelegt, die dann eigens bestritten werden müsste (wie beispielsweise von Dworkin 1996). – Ich danke den anonymen Gutachter_innen, die mich zu dieser Klärung veranlasst haben.

Philosophie gegenwärtig verliehen wird,³ ist das kein geringer Einsatz. Welcher Unterschied zwischen einer über Pflicht und einer über Verantwortung explizierten Normativität besteht, hängt allerdings davon ab, wie wir die beiden Begriffe und ihr Verhältnis zueinander bestimmen – und damit gewinnt die zweite Vorfrage an Bedeutung: Wie lässt sich das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht bestimmen, insbesondere angesichts der verwickelten Geschichten dieser Begriffe und der Einsicht Nietzsches, das „definierbar [...] nur Das [ist], was keine Geschichte hat“ (Nietzsche 2010 [1887]: II/13, 317; im Folgenden GM)? Ist damit nicht jede systematische Argumentation für ein bestimmtes Verhältnis von Verantwortung und Pflicht mindestens aufgerufen, sich der Geschichte dieser Begriffe zu versichern, um zu verstehen, wie sie geworden sind, als was sie uns heute erscheinen, bevor wir ihre Stellung zueinander festlegen? Von dieser Vermutung angeleitet, werde ich im Folgenden drei Thesen entwickeln: Erstens kann eine Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung zeigen, dass der entscheidende Unterschied zwischen Pflicht und Verantwortung in den jeweiligen Selbstverhältnissen zu suchen ist, die mit diesen Begriffen verbunden werden. Zweitens kann die Analyse der Struktur beider Selbstverhältnisse einen Hinweis darauf liefern, warum Verantwortung häufig als moderner Ersatzbegriff für Pflicht gedacht wird. Und drittens kann die Bestimmung des Unterschieds in den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht die Auswirkungen erläutern, die dieser Unterschied in den Explikationen der Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder Pflicht macht: Je nachdem, mit welchem Begriff normative Kraft erläutert wird, wandert das entsprechende Selbstverhältnis in die Verfasstheit von Normativität

3 Berechtigte Zweifel daran äußert Beiser (2009).

ein. Wenn nun Normativität dasjenige ist, was (mit Korsgaard und Brandom) „uns Menschen“ ausmacht, steht mit der Explikation normativer Kraft durch Pflicht oder Verantwortung wegen des jeweils mit ihnen verknüpften Selbstverhältnisses die Verfasstheit menschlicher Subjektivität auf dem Spiel: Sie wird entweder als demütigende Selbstunterwerfung (Pflicht) oder als Objektivierung und Verschleierung von Unterwerfung meiner selbst wie anderer (Verantwortung) konzipiert. Weil also die Selbstverhältnisse von Pflicht und Verantwortung aufgrund des Gebrauchs dieser Begriffe zur Erläuterung normativer Kraft als fundamentale Verfasstheit menschlicher Subjektivität verallgemeinert werden, ist die präzise Bestimmung ihres „kleinen Unterschieds“ so wichtig. Insofern verfolge ich diagnostische und keine konstruktiven Ziele; nicht die „Eignung“ von Verantwortung und Pflicht für die Explikation normativer Bindungskraft will ich abwägen, sondern die Auswirkungen dieser Wahl herausarbeiten.

Um diese drei Thesen zu entfalten und zu begründen, werde ich mit einer methodologischen Überlegung beginnen, denn Nietzsches zitierter Vorbehalt gegen Definitionen macht nicht nur die Begriffsbestimmungen von Verantwortung und Pflicht problematisch: Auch *wie* man die Geschichte dieser philosophischen Begriffe schreibt, ist damit nicht länger selbstverständlich – denn wie identifiziert man das Vorhandensein eines philosophischen Begriffs, ohne diesen zunächst inhaltlich zu bestimmen? (I) Nachdem diese Komplikation ausgeräumt ist, werde ich die Ausarbeitung von Verantwortung als moralisches Selbstverhältnis in Nietzsches Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) demonstrieren (II). Das liefert ein hinreichend präzises Bild der von Struktur des verantwortlichen Selbstverhältnisses, um es anschließend exemplarisch dem Selbstverhältnis des für uns immer noch maßgeblichen kantischen

Pflichtbegriffs gegenüberzustellen (III). Abschließend komme ich auf die angesprochenen Explikationen der Bindungskraft von (moralischer) Normativität zurück und zeige, inwiefern die genealogische Aufklärung der dabei gebrauchten Grundbegriffe Verantwortung bzw. Pflicht unabdingbar ist, um die skizzierten Auswirkungen dieser Erläuterungen in den Blick zu bekommen (IV).

I. Zur Genealogie philosophischer Begriffe

Warum macht die Historizität philosophischer Begriffe das Scheitern ihrer Geschichte problematisch, wenn man diese Historizität so versteht, dass sie jede Definition verunmöglicht? Weil sie das Problem aufwirft, wie man einen philosophischen Begriff durch die historischen philosophischen Reflexionen verfolgen kann, ohne seinen Gehalt als bekannt vorauszusetzen: Wenn wir nicht wissen, was „Verantwortung“ (oder „Pflicht“⁴) ist, weil wir ansonsten bereits eine Definition vornehmen könnten, wie finden wir dann heraus, dass in einem philosophischen Text von „Verantwortung“ die Rede ist?⁵

Um diesem Dilemma zu entgehen, schlage ich eine genealogische Perspektive auf die Verwendung von Verantwortung in philosophischen Reflexionen vor. Da eine vollständige Rechtfertigung dieser Wahl zunächst Kriterien dafür entwickeln müsste, was eine angemessene Vorgehensweise in der Philosophiegeschichte darstellt, kann ich an dieser Stelle nur *erklären*,

4 Ich diskutiere die methodologischen Fragen im Folgenden am Beispiel von Verantwortung als dem jüngeren und philosophisch weitaus weniger ausgearbeitetem Begriff.

5 Moira Roberts, die sich diesem Problem intensiv widmet, hält das Dilemma in einer treffenden Formel fest: „To search for a definition is inevitably to presuppose some kind of definition with reference to which the data is selected.“ (Roberts 1965: 26)

was diese Perspektivverschiebung beinhaltet und wie sie dem genannten Dilemma entkommt, ohne sie *begründen* zu können. Immerhin werden ihre Ergebnisse, so hoffe ich, gute Gründe zugunsten dieser Form der Genealogie liefern. Erläutern möchte ich die Genealogie philosophischer Begriffe anhand ihrer methodologischen Grundlagen (1) und ihrer Konzentration auf den faktischen Gebrauch von Verantwortung (2). Beispielhaft und um die Deutung des verantwortlichen Selbstverhältnisses im dritten Abschnitt zu situieren, werde ich anschließend die Vorgeschichte der moralischen Problematisierung von Verantwortung skizzieren (3).

(1) *Genealogie als Methode*. Genealogie als Name für eine Methode verdankt sich Nietzsches Aneignung dieses Begriffs, um eine spezifische Form der Geschichtsschreibung zu bezeichnen, die vermeintlich Zeitloses historisiert – wirkmächtig vorgeführt in seinem späten Buch *Zur Genealogie der Moral* (1887).⁶ Mit Nietzsches hyperbolischen Fabeln, Michel Foucaults dramatischen Archivarbeiten (vgl. Foucault 2002 [1971]) oder Bernard Williams (2003 [2002]) positiver Genealogie der Wahrheit lassen sich mittlerweile mindestens drei distinkte Genealogie-Stile unterscheiden,⁷ von denen ich mich vor allem auf Foucaults Vorgehensweise stützen werde. Seine Genealogien – des Wahnsinns, der Kriminalität oder der Sexualität – gehen dabei stets von gegenwärtigen Problematisierungen aus und zielen darauf

6 In der Vorrede nennt Nietzsche die Genealogie der Moral auch die „wirkliche *Historie der Moral*“ (GM Vorrede 7, 254), was jedoch angesichts von Nietzsches eigenen Genealogien nicht dazu verleiten sollte, die Genealogie einfach als „objektivere“ Geschichtsschreibung zu konzipieren (vgl. Saar 2008: 297 f.).

7 Einen Überblick über das Genre liefert Martin Saar (ebd.); die später nicht unwichtige Verbindung zu Wittgenstein stellt David Owen (2001) her. Vgl. zu den methodologischen Aspekten der Genealogie auch Saar (2003: 160–165).

ab zu verstehen, wie sie jene Gestalt gewonnen haben, in der sie uns heute beschäftigen. Seine „Geschichte[n] der Gegenwart“ (Foucault 2004 [1975]: 43) sollen so das „historische Wissen der Kämpfe“ (Foucault 2004 [1996]: 22) zurückgewinnen, das in diesen Kämpfen unterlag und verdrängt wurde. Foucault will jedoch nie ein beliebiges Wissen zu Tage fördern; seine Genealogien historisieren vielmehr Problematisierungen, in die seine Leser_innen selbst verstrickt sind. Das von der Genealogie freigelegte „unterworfenen Wissen“ (ebd.: 20–26), das in den historischen Kämpfen beseitigt werden musste, damit die untersuchte Problematisierung ihre heutige Gestalt bekommen konnte, soll diese eingespielte Problematisierung also *stören* und die Subjektivität der darin verstrickten Leser_innen *freisetzen*. Insofern ist die (foucaultsche) Genealogie keine neutrale Geschichtsschreibung, sondern eine kritische.⁸

Eine Genealogie von „Verantwortung“ in den philosophischen Reflexionen zu schreiben heißt demnach, Verantwortung jeweils in den Auseinandersetzungen verständlich zu machen, zu denen diese Reflexionen gehören. Philosophie wird damit als Terrain miteinander ringender Praktiken betrachtet, die stets sowohl um den jeweils spezifischen Gegenstand ihrer Reflexionen kämpfen – in diesem Falle also um „Verantwortung“ – als auch um ihre Zugehörigkeit zur Philosophie. Letzteres ergibt sich daraus, dass Philosophie keine inhaltlich oder methodologisch bestimmte Disziplin ist, sondern die Frage, was als *philosophische* Reflexion gilt und was nicht, immer wieder in ihren Auseinandersetzungen mit verhandelt.⁹ Damit die Signifikanz

8 Vgl. dazu wiederum, wenngleich mit mehr Gewicht auf der Subjektivität der Leser_innen und dem genealogischen Schreibstil, Saar (2003).

9 Mit dieser Beschreibung der Philosophie als Feld von Praktiken, in denen die Reflexionen als philosophisch gelten, wenn sie von den bereits als philosophisch anerkannten Praktiken als solche behandelt werden,

des Unterschieds zum Pflichtbegriff deutlich wird, konzentriert sich der im Folgenden vorgelegte Ausschnitt aus der Genealogie von Verantwortung in den philosophischen Reflexionen allerdings ausschließlich auf die Auseinandersetzung um Verantwortung.¹⁰

(2) *Der Gebrauch von „Verantwortung“*. Wenn Nietzsche der Genealogie die Farbe Grau zuteilt, um sie auf „das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit“ (GM Vorrede/7, 254) zu verpflichten, entbehrt das angesichts seiner hyperbolischen Fabeln nicht einer gewissen Komik. Gleichwohl ist es produktiv, sich stärker noch als Nietzsche selbst an das „Wirklich-Feststellbare“ zu halten. So nämlich lässt sich vermeiden, „Verantwortung“ bereits dort lesen zu wollen, wo nicht einmal das Wort zur Verfügung stand – beispielsweise indem man erklärt, „der Sache nach“ sei bereits bei Aristoteles von Verantwortung die Rede (vgl. z.B. Nida-Rümelin 2011: 11, Bayertz 1995: 5). Solche „retroaktiven Projektionen“ müssen das eigene, gegenwärtige Verständnis von Verantwortung für die Entscheidung nutzen, wo „der Sache nach“ von dieser so verstandenen „Verantwortung“ gesprochen wurde. Eine derartig anachronistisch vorgehende Hermeneutik lehnt die Genealogie ab; ihr kommt es tatsächlich nur auf das positive Vorhandensein von „Verantwortung“ an. Deshalb orientiert sie sich am Auftauchen des Wortes – und wenn sie so Verantwortung etwas zu selten fin-

folge ich einem praxeologischen Verständnis von Wissenschaft, wie es beispielsweise Joseph Rouse (1996, 1987) entwickelt. Mehr dazu in Vogelmann (2014: Kapitel 2.2 und 268–273).

10 Mein Versuch einer vollständigeren Genealogie von „Verantwortung“ in den philosophischen Reflexionen, die auch die Kämpfe um die Grenzen der Philosophie berücksichtigt, findet sich in Vogelmann (2014: Kapitel 5).

det, sind die Konsequenzen dieses Mangels aus ihrer Perspektive weniger problematisch, als wenn sie Verantwortung gemäß einem heutigen Verständnis hemmungslos in die Geschichte zurücklesen würde. Denn dann erfahren wir stets nur, was wir bereits wissen.

Unter dieser Maßgabe stellt sich das verbindende Element der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung als der mit diesem Begriff zunehmend verknüpfte Selbstbezug heraus – das „verantwortliche Selbstverhältnis“. Das ist zunächst keine überraschende Feststellung, sondern wiederholt nur in anderem Vokabular, was „Verantwortung“ in den Augen vieler an der moralischen Problematisierung Beteiligter auszeichnet: dass sie die schlecht gesetzesförmig kodifizierbaren Bereiche der Moral analysierbar macht (vgl. etwa Bayertz 1995: 34, Heidbrink 2003: 35–39, Holderegger 2006: 396). Denn was ich mit Foucault als Selbstverhältnis bezeichne,¹¹ ist schlicht der Selbstbezug, also das praktisch hergestellte reflexive Verhältnis des Subjekts zu sich selbst als Subjekt. Doch bevor ich dieses verantwortliche Selbstverhältnis genauer analysiere, ist gemäß der genealogischen Perspektive zu fragen, ob Verantwortung stets mit *diesem* oder überhaupt einem Selbstverhältnis verknüpft war – und wie es dazu kam.

(3) *Die metaphysische Problematisierung von Verantwortung.* Dabei kann ich die Verwendung von Verantwortung vor ihrer moralischen Problematisierung nur skizzieren, obgleich sie von eigenem Interesse ist (dazu Vogelmann 2014: Kapitel 5.1, Vogelmann 2013): Bis Anfang des 19. Jahrhunderts

11 Foucault führt das auch als *Ethos* bezeichnete Verhältnis zu sich selbst im Rahmen seiner These ein, dass sich jede Moral nicht nur über ihren *Moralcode* – den expliziten moralischen Verhaltensvorschriften – und das faktische *Moralverhalten* untersuchen lässt, sondern eben auch anhand der von ihr konstituierten Selbstverhältnisse (vgl. Foucault 2004 [1984]: 36 f. und 315; Foucault 2005 [1983]: 655).

war Verantwortung ein Rechtsbegriff, der im Deutschen seit Mitte des 15. Jahrhunderts als Bezeichnung für eine spezifische Phase im Gerichtsverfahren verwendet wurde: Wenn der Beklagte vor Gericht mit einer Antwort auf seine Anklägerin eingeht und damit der zeitgenössischen, vom römischen Recht immer stärker beeinflussten Rechtstheorie zufolge implizit die Klage anerkennt und in ein Gerichtsverfahren einwilligt, dann verantwortet er sich. Verantwortung wird daher lange mit „Verteidigung“ gleichgesetzt, wie beispielsweise noch in *Zedlers Universal-Lexikon* (1726–1751):

Verantworten, heißt sich gegen die wider einen angebrachten Beschuldigungen vertheidigen, oder sich auf die von einem anderen erhobene Klage einlassen und antworten, sonst auch den Krig Rechtens befestigen, Lat. *se defendere*, oder *adactionem intentatam respondere*. Daher kommt die Verantwortung, oder die Vertheidigung, die Einlassung und Antwort, oder die Befestigung des Kriegs-Rechts, Lat. *Defensio*, oder *Responsio ad actionem intentatam*, und *Litis contestatio*. (Zedler 1746: Spalte 96)

In der Philosophie ist das bis Anfang des 19. Jahrhundert nicht anders;¹² dann aber wird „Verantwortung“ plötzlich und mit großen Erwartungen in die alte und zunehmend heftiger geführte Auseinandersetzung um Freiheit und Notwendigkeit eingebracht (vgl. McKeon 1957: 6–8, 19–23). Allerdings führen nicht die Vertreter der Willensfreiheit den Begriff ein, sondern mit

12 Weder Kant noch Hegel gebrauchen „Verantwortung“ systematisch (vgl. Schönwälder-Kuntze 2011: 374–377; Bayertz 1995: 3 f.), und Fichtes Verwendung in einem Titel entspricht exakt dem beschriebenen juristischen Gebrauch – kein Wunder, handelt es sich doch um die Klageerwiderung *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus* (Fichte 1981 [1799]).

Arthur Schopenhauer (1986 [1841]) in Deutschland und John Stuart Mill (1979 [1865]) in England zwei ihrer Gegner. Sie (und andere) gebrauchen Verantwortung als *Instrument*, als einen Begriff, der zwar nicht selbst von Interesse ist, aber mit dem sie glauben, eine Entscheidung im Streit zwischen Indeterminismus und Determinismus herbeiführen zu können. Dabei bleibt Verantwortung stark von den juristischen Verwendungen bestimmt und wird mit Strafe oder Strafbarkeit gleichgesetzt. Wirkmächtig war beispielsweise Mills Diktum „Responsibility means punishment“ (Mill 1979 [1865]: 454).

Der genealogischen Perspektive zufolge muss man diese Definition allerdings nicht einfach als Übernahme eines außerhalb der Philosophie gebräuchlichen Rechtsbegriffs verstehen, sondern ihre Funktion für Mill im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Sir William Hamilton¹³ betrachten. Denn Verantwortung dient Mill dazu, die Diskussion über die Freiheit des Willens auf das zu lenken, worum es seiner Meinung nach eigentlich geht bzw. gehen sollte: „The real question is one of justice – the legitimacy of retribution, or punishment.“ (ebd.: 458) Aber diese Frage nach Gerechtigkeit, so Mill, müsse mit Blick auf die Gesellschaft und die empirische Wirkung von Strafe auf den Charakter der Bestraften beantwortet werden, nicht durch eine metaphysische Debatte um Willensfreiheit, wie Hamilton sie führt.

In der deutschsprachigen Diskussion gibt Schopenhauer, der den Verantwortungsbegriff in die Debatte einführt, diesem ebenfalls nur die begrenzte Rolle eines Hinweisgebers darauf, wo die menschliche Freiheit zu finden ist:

13 Es ist insbesondere Mill zuzuschreiben, dass Hamilton heute nahezu unbekannt ist, obgleich er zu der Zeit, zu der Mill gegen ihn schreibt, ein bedeutender Vertreter der anti-empiristischen Schule war. Vgl. dazu die exzellente Einleitung von Alan Ryan in Mill (1979 [1865]: vii–lxviii).

Da, wo die *Schuld* liegt, muß auch die *Verantwortlichkeit* liegen; und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die *Freiheit* ebendasselbst liegen, also im *Charakter* des Menschen; umso mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche unter Voraussetzung des Charakters streng neccessitiert eintreten. (Schopenhauer 1986 [1841]: 619)

Verantwortlichkeit, die von Schopenhauer nahezu gleichbedeutend mit Zurechenbarkeit gebraucht wird, trägt kaum argumentatives Gewicht; ihr Nutzen erschöpft sich darin, dass sie den (transzendentalen) Charakter und damit das Sein des Menschen anstelle seines Tun als frei anzeigt (vgl. ebd.: 623). Verantwortung dient Schopenhauer (wie Mill) zur Abwehr der seiner Meinung nach in ihrer ethischen Motivation zwar nachvollziehbaren, aber sachlich völlig verfehlten Lehre der Willensfreiheit im Sinne des *liberum arbitrium* (vgl. ebd.: bes. 587–590).

Obgleich wesentlich prominenter gebraucht, gewinnt der Begriff in den Schriften späterer philosophischer Kombattanten wie Paul Rée (2004 [1877]) oder Constantin Gutberlet (1893) kaum an begrifflichem Gehalt. Zwar ist er kein bloßes Instrument mehr, um die Diskussion in die Frage nach Gerechtigkeit aufzulösen, doch wird er zum *Preis*, den es zu erringen (bzw. dem Gegner zu entreißen) gilt. Dem Widersacher nachzuweisen, dass er Verantwortung nicht denken kann, gilt als Argument gegen ihn; wie diese Verantwortung genauer zu verstehen ist, bleibt dagegen relativ unwichtig.¹⁴ Deshalb kommt Theodor

14 Die Teilnehmer der Diskussion um Willensfreiheit im 19. Jahrhundert sind nahezu allesamt vergessen. Leopold Müffelmann (1902), der in seiner Dissertation noch als Teilnehmer der Debatte ihre Geschichte verfasst, beschäftigt sich zwar auch mit Arthur Schopenhauer, Hermann Lotze und Georg Simmel, weitaus größeren Raum aber nehmen

Lipps 1899 in seinen damals viel diskutierten Buch *Die ethischen Grundfragen* zu dem Schluss, dass die Frage nach Verantwortung und nach der Willensfreiheit „der Hauptsache nach [eine] bloße Begriffsfrage ist [...], die [...] auch nicht eigentlich Anspruch hat, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden“ (Lipps 1899: 241).

In dieser frühen Problematisierung ist Verantwortung tatsächlich kein moralischer oder ethischer¹⁵ Begriff und wird nicht im Rahmen eines moralischen, sondern eines metaphysischen Problems verhandelt – wenngleich manche, wie Mill, diesen metaphysischen Streit in Richtung Moral überwinden wollen. In ihrer metaphysischen Problematisierung bezieht sich Verantwortung zwar auf ein Subjekt als Träger der Verantwortung, charakterisiert dieses aber nicht in seiner moralischen Verfassung. Wenn man hier von einem verantwortlichen Selbstverhältnis sprechen kann, so allenfalls von einem affektiven Selbstverhältnis, das aber noch nicht moralisiert wird. Das lässt sich exemplarisch an Lipps Verantwortungsbegriff festmachen: Denn als ein aus dem Recht stammender Begriff beinhaltet Verantwortung für Lipps kein moralisches Selbstverhältnis (deswegen ist er kein ethischer Begriff), doch in einem zweiten Sinne – den Lipps ausdrücklich von der gewöhnlichen

etwa Hugo Sommer, Alois Riehl, Rudolf Eucken, Constantin Gutberlet, Philipp Kneib, Paul Rée, Eduard von Hartmann oder Theodor Lipps ein. Leider existieren meines Wissens keine neueren Darstellungen dieser Debatte; für Herbert Schnädelbach (1983) ist es kein relevantes Thema und Ulrich Pothast (1987 [1980]) analysiert kaum Positionen aus dem 19. Jahrhundert.

15 Ich unterscheide hier und im Folgenden nicht zwischen Moral und Ethik – etwa im Sinne der liberalen Trennung vom Gerechten und Guten –, da dies zu sehr mit dem Sprachgebrauch der rekonstruierten Debatten kollidieren und nur Verwirrung stiften würde. Zudem ist die Unterscheidung weder für die Rekonstruktion noch für meine Argumentation notwendig.

Bedeutung trennt – drücke das Zur-Verantwortung-Ziehen überraschte Empörung über eine Tat aus, die aus Sicht des Verantwortung Zuschreibenden nicht mit dem Charakter des zur Verantwortung gezogenen Subjekts vereinbar ist. Verantwortung ist zwar auch im zweiten Sinn für Lipps primär noch Strafe, aber die Kenntnis der Verantwortlichen und insbesondere ihres Charakters Sorge für eine stärkere „Gefühlsbetonung“, denn im „Verantwortlichmachen [...] liegt etwas Aggressives; ein Beschuldigen, ein heftiger Widerspruch“ (ebd.: 286). Insofern hefte sich Verantwortung nicht an alle Handlungen, sondern nur an solche, die „auf einen niedrigen oder verderbten Charakter hindeute[n]“ (ebd.: 284), wo bisher ein anständiger erwartet wurde. Verantwortung wird hier – und in ihrer metaphysischen Problematisierung insgesamt – mit einem affektiven, noch nicht aber moralischen Selbstverhältnis ausgestattet.

II. Nietzsches ambivalente Verantwortung

Vor diesem Hintergrund findet sich bei Nietzsche ein neues, moralisches Selbstverhältnis von Verantwortung.¹⁶ Verantwortung herzustellen löst laut Nietzsche die Aufgabe, „[e]in Thier heranzuzüchten, das *versprechen darf*“ (GM II/1, 292), der zwei Schwierigkeiten entgegenstehen: die aktive Kraft der Vergesslichkeit und die Unberechenbarkeit des Menschen, der erst „berechenbar, regelmäßig, nothwendig“ werden muss – und zwar auch „für seine eigene Vorstellung“ (GM II/1, 292).

Gegen das aktive Vergessen schafft die Mnemotechnik Schmerz ein ebenso aktives Erinnern, denn „nur was nicht aufhört, *weh zu tun*, bleibt im Gedächtniss“ (GM II/3, 295). Doch um die Menschen berechenbar zu machen, bedarf es mehr als

16 Dass es tatsächlich neu ist, ist die zentrale Behauptung in Vogelmann (2013), woraus ich die folgende Darstellung übernehme.

Schmerz, obgleich das Gedächtnis eine erste notwendige Voraussetzung ist. Es ist das schlechte Gewissen, das die Zufälligkeit des Menschen in Notwendigkeit verwandelt. Zwar entsteht es aus anderen Gründen, aber die Genealogie der Verantwortlichkeit zeigt, dass es eine neue strategische Rolle erhält, sobald seine berechenbar machende Wirkung erkannt wird. Wie die Strafe besitzt auch das schlechte Gewissen einen „flüssigen“ Sinn, so dass seine Entstehungsgründe nicht mit seiner heutigen Funktion übereinstimmen (vgl. GM II/12 und 13, 313–318).

Im ersten von drei Schritten führt Nietzsche „Schuld“ auf die ökonomische Sphäre des Verschuldens und Schulden-Bzahlens zurück, in der der Schmerz seinen zweiten Auftritt bekommt. Leiden-Machen ist eine Alternative zur Rückzahlung, weil es „im höchsten Grade wohl that“ (GM II/6, 300 f.), einen „Gegen-Genuss“ (ebd.) für die entgangenen Schulden bietet. Doch Grausamkeit produziert kein schlechtes Gewissen. Strafe – laut Nietzsche das Eintreiben von Schulden durch das Gemeinwesen (vgl. GM II/9, 307 f.) – „stärkt die Widerstandskraft“ (GM II/14, 319) und hat damit die „Entwicklung des Schuldgefühls am kräftigsten *aufgehalten*“ (ebd.).

Das schlechte Gewissen entsteht erst dort, so Nietzsches zweiter Schritt, wo der „Instinkt der Freiheit“ (GM II/18, 326) – die aktive Kraft, die sich als „Wille zur Macht“ (ebd.) ursprünglich nach außen richtet, etwa um andere zu quälen – sich nicht mehr entladen darf und sich nach innen kehrt, um den Einzigen zu quälen, dessen diese Kraft noch habhaft werden kann: sich selbst. Diese Veränderung habe sich plötzlich und nur unter Zwang ergeben, als „irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt“ (GM

II/17, 324).¹⁷ Unter diesem Druck richtet sich der äußerlich bezwungene Wille zur Macht nach innen und schafft die gleiche Lust, die der Gläubiger beim Quälen des Schuldners empfindet, nun durch das Quälen des Selbst. Das „*aktivische* ‚schlechte Gewissen‘“ (GM II/18, 326) geht also aus dem Vergnügen am internalisierten Leiden-Machen hervor und ist eine „Krankheit, wie die Schwangerschaft eine ist“ (GM II/19, 327): Es gebiert dem Menschen eine „Seele“, ein „Innen“, und macht ihn erst zu einem interessanten Tier.

Es bleibt die Frage, inwiefern dieses schlechte Gewissen den Menschen regelmäßig macht. Ein Gedächtnis durch Schmerz und ein Innen durch die Freude an der reflexiv gewendeten Grausamkeit sind zwei notwendige, doch zusammen noch keine hinreichenden Schritte auf dem Weg zur Verantwortlichkeit. Was noch fehlt, ist die Moralisierung der Schuld. Nietzsche führt auch den Ursprung der Religion auf ein frühes Schuldner-Gläubiger-Verhältnis zurück, von dem er annimmt, dass es auf die Generationenfolge projiziert wird: Je mächtiger die eigene Familie, desto größer muss die Unterstützung der Ahnen gewesen sein und desto mehr schuldet man ihnen. Vergöttert werden daher die Urahnen der mächtigen, der „vornehmen“ Familien (vgl. GM II/19, 328). Allerdings hätte sich das schlechte Gewissen mit dem zunehmenden Abfall vom (christlichen) Glauben erledigt, wenn dieser die Schuld nicht moralisch gewendet hätte. Wurde unter dem Zwang des Staates zuerst der Wille zur Macht internalisiert, wo er nicht mehr andere, sondern mich selbst lustvoll quält, werden diese Qualen nun als angemessene Abgeltung meiner Schuld mit Sinn versehen.¹⁸

17 Zu Nietzsches Übernahmen rassistischer rhetorischer Figuren wie den „blonden Raubthieren“ und seinem Verhältnis zum Antisemitismus vgl. Yovel (1998).

18 Warum? In der dritten Abhandlung legt Nietzsche nahe, dass alle Lei-

Daraus gehen die Ideen der Erbsünde, der „bösen“ Natur oder des insgesamt nichtswürdigen Daseins hervor (vgl. GM II/21, 331), und sie sind es, die Nietzsche einen unvergleichlichen „Willens-Wahnsinn“ nennt:

der *Wille* des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein *Wille*, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein *Wille*, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficieren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von „fixen Ideen“ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein *Wille*, ein Ideal aufzurichten – das des „heiligen Gottes“ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein. (GM II/22, 332)

Doch kommt mit dem Wahnsinn die Berechenbarkeit: Im Außen sind die Impulse gebändigt und der nach innen gerichtete Wille zur Macht lässt sich als gerechtes Leiden für die eigene Schuld entziffern. Jedem Schmerz entspricht nun eine Schuld, jede Grausamkeit lässt sich als ein gerechtfertigtes Verantwortlich-Machen interpretieren.

Ogleich Nietzsche sowohl die reflexive Wendung des Willens zur Macht gegen sich selbst als auch die Deutung der so entstehenden inneren Qualen an religiöse Interventionen bindet (vgl. Deleuze 1976 [1962]: 145), ist auf dem abstrakten Niveau, auf dem Nietzsche nach den Voraussetzungen des Versprechens (Erinnerung und Berechenbarkeit) fragt, nicht das spezifisch Religiöse der Religion entscheidend, sondern der Umstand, dass jeweils Interpretationen am Werk sind. Die Regelmäßigkeit des Menschen kann erst die zweite Interpreta-

denden „einen für Leid empfänglichen *schuldigen* Täter“ suchen, um Rache zu üben im „Verlangen [...] nach *Betäubung von Schmerz durch Affekt*“ (GM III/15, 374).

tion garantieren, denn sie verleiht dem Leiden am nach innen gekehrten Willen zur Macht nicht nur Sinn, sondern gibt dem Menschen ein Bild von sich selbst als immer schon Schuldigem. So wird er sich selbst transparent, verständlich und damit vorhersehbar – zumal die Interpretation der konstitutiv(en) eigenen Schuld den Willen zur Selbsterkenntnis beflügelt (vgl. GM III/20, 389 f.; dazu Brusotti 1992: 111 f.).

Mit diesem dauerhaft und vorhersehbar gemachten Willen lässt sich ruhig versprechen; Gewissen und Gedächtnis haben damit jene Form erreicht, von der Nietzsche ausgegangen war:

[S]o finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom“ und „sittlich“ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. (GM II/2, 293)

Verantwortlichkeit in ihrer „reifen“ Form ist das Bewusstsein, versprechen zu dürfen, weil das erinnernde und berechenbar gewordene Individuum versprechen kann; es ist das Bewusstsein der eigenen Macht und der Gewissheit, selbst die Vollendung des Züchtungsprozesses zu sein.

Der langwierige und schmerzhaft Prozess des Verantwortlich-Machens bringt also das moralische Selbstverhältnis der Verantwortlichkeit hervor. Allerdings ist Nietzsches Verantwortung als Selbstverhältnis ambivalent: Es ist sowohl das Bewusstsein der Zurichtung und damit ein „aktives“ Wissen um

das eigene Unterworfenensein durch die „Sittlichkeit der Sitte“ als auch das Bewusstsein der dank dieser Unterwerfung errungenen Macht und der Verpflichtung, die daraus erwächst.¹⁹ So ist Verantwortung einerseits das Bewusstsein der eigenen Macht (vgl. GM II/2, 294) und andererseits das „zum Instinkt gewordene [...] Gewissen“ (ebd.), also das von der christlichen Interpretation angeleitete Selbstverständnis, die inneren Qualen des sich nicht mehr nach außen richten könnenden Willens zur Macht als gerechte Strafe zu deuten.

Verantwortung lässt sich jeweils als eine Interpretation, als ein aktives Wissen um das Faktum des eigenen Unterwerfens verstehen. Ist Verantwortlichkeit zunächst eine Interpretation des Faktums, sich mit den Qualen des auf sich selbst gerichteten Willens zur Macht arrangieren zu müssen, wird sie, sobald diese Interpretationen so stark geworden sind, dass sie die Individuen auch für sich selbst berechenbar und regelmäßig gemacht haben, zu einer Interpretation des Faktums, über die daraus erwachsenden Kräfte frei verfügen zu können. So steckt eine besondere Art der Selbstobjektivierung in dem „Verantwortung“ genannten Selbstverhältnis: Das Unterwerfen – das Unterworfenensein wie das eigene Unterwerfen anderer – muss mitsamt seinen Qualen *als Faktum* angeeignet, interpretiert werden, ohne dieses Faktum und seine Genese zu hinterfragen, da das verantwortliche Subjekt nur souverän bleibt, solange es diese Selbstobjektivierung ausblendet.²⁰ Das also „kostet“ die Errichtung des Ideals Verantwortlichkeit.

19 Denn „wer wie ein Souverän verspricht“, tut dies „schwer, selten, langsam“ und nur dann, wenn er dieses Versprechen auch „gegen das Schicksal“ (GM II/2, 294) einzuhalten gedenkt (dazu Owen 2008: 148–152).

20 Diese Ambivalenz wird häufig durch die Unterscheidung von zwei streng getrennten Verantwortungsbegriffen aufgelöst, z.B. „Schuld(en)-Verantwortlichkeit“ versus „Schuld-Verantwortlichkeit“ bei Deleuze (1976

III. Kants demütigende Pflicht

Das verantwortliche Selbstverhältnis, wie Nietzsche es bestimmt, besteht aus dem aktiven Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens – in beiden Bedeutungen: dem Unterworfensein wie dem selbst Unterwerfen. Diese Struktur und insbesondere die Aktivität des Selbstbezugs ist, so möchte ich im Folgenden zeigen, der wichtigste Unterschied zum Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs. Aber warum ausgerechnet Kants Pflichtbegriff wählen, um ihn mit Nietzsches Verantwortung zu kontrastieren?

Zwei Gründe sprechen aus Sicht der genealogischen Methode dafür: Erstens sind es insbesondere Kants Pflichtbegriff und davon abgeleitete Verpflichtungsfiguren, die im eingangs skizzierten Streit um den richtigen Grundbegriff zur Explikation normativer Bindungskraft Verwendung finden. Da die Genealogie ihre Historisierungen nicht um der Geschichte selbst willen betreibt, sondern ausgehend von den gegenwärtigen Problematikierungen, sollte sie denjenigen Pflichtbegriff mit Nietzsches Verantwortung kontrastieren, der für die heutigen Diskussionen maßgeblich ist. Zweitens nimmt Kant in der Genealogie der philosophischen Reflexionen auf „Pflicht“ eine ganz ähnliche Stellung ein wie Nietzsche in der Genealogie der philosophischen Reflexionen auf „Verantwortung“: Beide bilden die Begriffe jeweils so um, dass sich die nachfolgenden Verwendungen bis heute nicht verstehen lassen, ohne diese Neuprägung zu beachten. Darauf jedenfalls weisen die Untersuchungen hin, die Kants Gebrauch von „Pflicht“ historisch einzuordnen ver-

[1962]: 155) oder „Verantwortung“ versus „Zurechnung“ bei Raffoul (2010: 118). Meiner Lektüre zufolge geht dabei jedoch sowohl die Spezifität von Nietzsches Verantwortlichkeit als auch seine Behauptung eines Zusammenhangs beider Seiten verloren.

suchen,²¹ denn weder lässt sich Kants Pflichtbegriff schlicht mit dem alltäglichen Begriffsgebrauch in der Umgangssprache seiner Zeit identifizieren noch übernimmt Kant den Pflichtbegriff unverändert aus der Tradition des Naturrechts: Erstens unterscheidet sich, wie Hans-Jürgen Engfer (1982) ausführt, Kants Pflichtbegriff von dem zu seiner Zeit gebräuchlichen, militaristisch-obrigkeitshörigen preußischen Pflichtgebegriff gerade durch die Autonomie des Einzelnen (anstatt des Staats) als Quelle der Pflicht.²² Zweitens führt Kant die naturrechtliche Tradition, in der der Begriff der Pflicht im 18. Jahrhunderts eine überragende Stellung gewinnt, nicht einfach fort, da er die für Naturrechtstradition maßgebliche Unterscheidung zwischen

21 Agambens (2013) Genealogie von Kants Pflichtbegriff, der diesen als Kulminationspunkt der kirchlichen Reflexion auf das „Amt“ begreift (vgl. Agamben 2013: IV.14, 177), ist mir zu spät bekannt geworden, um sie an dieser Stelle zu diskutieren, doch Agambens Ergebnis in Bezug auf das Selbstverhältnis von Pflicht trifft sich mit meinem, insbesondere in der Hervorhebung der Demütigung im Gefühl der Achtung (Agamben 2013: IV.17, 183–186). Ansonsten sind mir neben Kersting (1982), Engfer (1982) und Küenburg (1927) keine im engeren Sinne historischen Studien zum kantischen Pflichtbegriff bekannt; Jerome B. Schneewind (1998) beispielsweise beachtet diesen Begriff in seiner Rekonstruktion der „Erfindung der Autonomie“ nicht. Die begrifflich eng an Kants Wortlaut orientierte Untersuchung von Manfred Moritz (1951: bes. Kapitel I) ist zwar äußerst hilfreich, was Kants Gebrauch von „Pflicht“ angeht, nimmt aber leider keine historische Einordnung vor. Johannes Gelfert (1907) wiederum verspricht zwar, die untersuchten Pflichtbegriffe von Wolff und seiner Schule mit „Rücksicht“ auf Kants Pflichtbegriff zu untersuchen, diskutiert das Verhältnis zu Kant jedoch allenfalls am Rande.

22 Wenig überzeugend versucht Gelfert (1907: 38–55) dagegen in seiner Untersuchung des Pflichtbegriffs Friedrich des Großen zu zeigen, dass „der Königsberger Philosoph [...] nur formuliert hat, was ihm in seinem Könige nicht nur als lebendige Tatsache, sondern auch als bewußter Grundsatz gegeben war, und was unter seiner und seines Vaters Regierung in dem tüchtigsten Teile des preußischen Volkes Wurzeln geschlagen hatte“ (ebd.: 41).

vollkommenen und unvollkommenen Pflichten – jedenfalls in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* – anders zieht (vgl. Kersting 1982: 185 f.). So heißt es in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*:

Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, *welches dem in Schulen angenommen Wortgebrauch zuwider läuft*, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht. (Kant 2000a [1785]: 52, Anm., Hervorhebung F.V.)

Wie Wolfgang Kersting zeigt, sah sich Kant zwar in der *Metaphysik der Sitten* gezwungen, die Differenz umzuarbeiten, da die Vorstellung einer unvollkommenen Pflicht, die nur „manchmal“ verpflichtet, ungereimt ist; doch auch in Kants späteren Schriften gehe die Unterscheidung nicht mit den überlieferten Differenzierungen konform, da sie sich „weder am Merkmal der Erzwingbarkeit noch an teleologischen Aspekten“ (Kersting 1982: 213) orientiere.²³ Vollkommene und unvollkommene Pflichten würden stattdessen hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bestimmtheit unterschieden und (größtenteils²⁴) mit Rechts- und Tugendpflichten identifiziert:

23 Für Kienburg (1927: 34) unterscheidet sich Kants Pflichtbegriff bereits seit 1762 von Wolffs Pflichtbegriff durch Kants entschiedene Abwehr aller psychologischen Aspekte, seinem Beharren auf einer nicht nur hypothetischen Nötigung durch Pflichten sowie seiner Verbindung zu einem moralischen Gefühl.

24 Kersting (1982: 212, Fn. 75) räumt ein, dass Kant auch vollkommene Tugendpflichten kennt.

Letztlich liegt dem Kantischen Verbindlichkeitsdualismus ein informationstheoretischer Unterschied zugrunde, der die unterschiedliche Normierungsreichweite der beiden Pflichtprinzipien reflektiert, die ihrerseits Konsequenz des unterschiedlichen Ortes der beiden Gesetzgebungen und damit des zu bestimmenden Gegenstandes ist. (Kersting 1982: 213 f.)

Da es mir im Folgenden ausreicht, Kants Gebrauch von „Pflicht“ als wirkmächtige Umprägung zu behaupten, lasse ich die schwierige interpretatorische Frage nach der Abgrenzung vollkommener von unvollkommener Pflichten und dem Zusammenhang dieser Unterscheidung mit der von Tugend- und Rechtspflichten auf sich beruhen (vgl. dazu etwa Alves 2010, Schaller 1995, Kersting 2007: 143–155). Die angedeutete historische Situierung sollte gemeinsam mit der kaum zu leugnenden Wirkmächtigkeit des kantischen Pflichtbegriffs für die gegenwärtigen Diskussionen um die Begriffe Pflicht und Verantwortung – insbesondere im Kontext der eingangs genannten Frage, welcher von ihnen zum grundlegenden Begriff für die Explikation normativer Bindungskraft taugt – Rechtfertigung genug dafür sein, dass ich im Folgenden Nietzsches verantwortliches Selbstverhältnis mit dem Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs vergleiche.²⁵

25 Mein Fokus auf das mit dem kantischen Pflichtbegriff verknüpfte Selbstverhältnis – also auf den praktischen Selbstbezug, der über das Konzept der Pflicht konstituiert wird – liefert dabei zugleich die Perspektive, aus der ich Kants Pflichtbegriff interpretiere. Die genealogische Deutung ist also nicht an den Intentionen orientiert, die Kant mit seinem Pflichtbegriff verfolgt; sie will stattdessen den Preis für die durch Selbsterwerfung erkaufte Autonomie beziffern. Deshalb betont sie Kants Beschreibung der im Zuge der Unterwerfung unter das moralische Gesetz notwendig erfolgenden Demütigung und nicht den dadurch erreichten Gewinn. Vgl. dazu ausführlich Agamben (2013: IV.17 und 18, 183–190).

Dass Kants Pflichtbegriff ein Selbstverhältnis impliziert, geht aus seiner Unterscheidung zwischen pflichtgemäßem Handeln und Handeln aus Pflicht hervor: Zur objektiven Bedingung, dem Gesetz gemäß gehandelt zu haben, gesellt sich für moralisches Handeln die subjektive Forderung, aus Achtung für das Gesetz gehandelt zu haben.²⁶ Achtung ist für Kant das einzige moralische Gefühl, das a priori zu erkennen ist, und ist als „Bewusstsein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz“ (Kant 2000b [1785]: 202) unvermeidlich mit einem gewissen Schmerz verbunden. Denn auch die freiwillige Unterwerfung bleibt eine Unterwerfung, die das Handeln aus Neigung verhindert und so der „Selbstliebe“ – dem „Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“ (ebd.: 194) – zuwiderläuft. Achtung ist daher die positive Kehrseite der durch das moralische Gesetz erfahrenen Demütigung:

Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als *Bestimmungsgrund unseres Willens*, uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich *Achtung*. (ebd.: 195)

Da Achtung Kant zufolge die „einzige [...] moralische Triebfeder“ (ebd.: 199) ist und den entsprechenden Stellenwert in

26 Vgl. Kant (2000b [1785]: 191, 203). Ich beziehe mich im Folgenden hauptsächlich auf das dritte Hauptstück in der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“ sowie auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vgl. zum Gefühl der Achtung auch Allison (1990: 120–128, besonders 125 f.), Goy (2007) und Schadow (2013).

Kants Moralkonzeption einnimmt,²⁷ gewinnt die mit der Achtung notwendig verbundene Demütigung denselben Rang. Das moralische Gesetz ist also selbst Triebfeder moralischen Handelns, es unterwirft uns, indem wir uns selbst unterwerfen, und daher ist das Selbstverhältnis dieser Selbstunterwerfung durch Demütigung und Achtung geprägt. Denn

[b]eim moralischen Gefühl der Achtung handelt es sich [...] nicht um ein Gefühl, das auf die Konfrontation eines endlichen Wesens mit dem Gesetz *zeitlich* folgt, sondern es stellt im Gegenteil den *Modus* dar, in dem sich der Mensch eines solchen praktischen Gesetzes *bewusst* wird. (Schadow 2013: 302, vgl. auch 247 f.)

Das Selbstverhältnis der kantischen Pflicht besteht demnach aus zugleich erhebender und demütigender Achtung. Entscheidend für den Unterschied zum Selbstverhältnis der Verantwortung ist die *Aktivität* des Selbstverhältnisses, also wie der Selbstbezug praktisch hergestellt wird: Im Selbstverhältnis der kantischen Pflicht besteht die Aktivität des Subjekts in der Unterwerfung selbst; deshalb demütigt diese Aktivität und flößt zugleich Achtung ein für dasjenige, dessen „Vorstellung“ der „Bestimmungsgrund unseres Willens“ (Kant 2000b [1785]: 195) ist. Das demütigende moralische Gefühl bei der Herstellung des Selbstbezugs²⁸ führe dazu, so Kant hellsichtig, an ande-

27 Steffi Schadow hat Kants Theorie der Motivation zum moralischen Handeln eingehend untersucht, allerdings im Rahmen der Diskussion um Moralphysikologie, die vorwiegend in der analytischen Philosophie stattfindet und vor allem ergründet, ob und wie moralische Gründe motivationale Kraft besitzen (vgl. Schadow 2013: Kapitel I, §3 und 304–306). Näher an meiner Fragestellung liegt die kürzlich von Judith Mohrmann (2015) vorgelegte Interpretation von Achtung als einem „Affektivwerden der Vernunft“ (ebd.: Kapitel 5, bes. 139–49).

28 „Die Achtung ist *so wenig* ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr [...] nur ungern überläßt.“ (Kant 2000b [1785]: 198)

ren Menschen, denen wir als „Beispiele“ des Gesetzes Achtung entgegenbringen müssen, etwas zu suchen, „was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend ein Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten“ (ebd.: 198). Die Aktivität des Selbstverhältnisses der Pflicht ist also eine gleichermaßen demütigende und Achtung erweckende Unterwerfung unter das selbstgegebene Moralgesetz.

Dagegen ist der Zusammenhang von Aktivität und Unterwerfung im Selbstverhältnis der Verantwortung ein anderer. Unterwerfung ist dort etwas Vorgefundenes, Nicht-Eigenes, das durch die Aktivität, die das Selbstverhältnis erzeugt, zu etwas Eigenem oder zumindest doch Erträglichem gemacht wird. Wie Nietzsche pointiert verdeutlicht, besteht Verantwortung als Selbstverhältnis in der aktiven Interpretation des *Faktums*, Unterworfen zu sein bzw. selbst zu unterwerfen; die Aktivität des Selbstbezugs im verantwortlichen Selbstverhältnis ist also auf die Interpretation eines als objektiv anerkannten Unterwerfens gerichtet und besteht nicht mehr im Unterwerfen selbst.

Damit tritt der entscheidende Unterschied zwischen Pflicht und Verantwortung der philosophischen Genealogie dieser beiden Begriffe zufolge in den jeweils mit den Begriffen verknüpften Selbstverhältnissen zu Tage: Das Selbstverhältnis der Pflicht wird durch die Aktivität des Unterwerfens selbst hergestellt, und daher lässt sich die Demütigung, die von dieser Selbstunterwerfung erzeugt wird, nie von der Achtung für das Gesetz trennen, dem das Subjekt sich unterwirft. Nicht die Aktivität des Selbstverhältnisses Pflicht – das Sich-selbst-Unterwerfen – ist ambivalent, sondern das dadurch erzeugte, demütigende und erhebende Gefühle der Achtung. Die Ambivalenz des Selbstverhältnisses Verantwortung betrifft stattdessen seine Aktivität: den notwendigerweise unterschiedlichen aktiven

Umgang mit den zwei Seiten des Machtausübens. Konfrontiert mit dem zum Faktum geronnenen eigenen Unterworfensein wie mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens erwächst das mit Verantwortung verknüpfte Selbstverhältnis aus dem Umgang mit dieser doppelten Konfrontation.

Das Selbstverhältnis der Verantwortung lässt sich also als Integration einer janusköpfigen *Objektivierung* verstehen: Es ist der Versuch, das Unterworfensein und das Unterwerfen als Faktum *hinzunehmen* und mit aller Kraft einen Umgang zu finden, der diese Objektivität des Unterwerfens im Herzen des Subjekts annehmbar macht, ohne die Objektivierung wieder aufzubrechen und die Demütigung des Unterworfenwerdens oder die gefährlichen Freuden des eigenen Unterwerfens erneut ins Zentrum der Subjektivität einzulassen. Verantwortung organisiert das Selbstverhältnis um eine schützende Objektivierung herum, die es dem Subjekt erlaubt, sich trotz seines Unterworfenseins als souverän zu verstehen. Dafür ist die Objektivierung des Unterworfenseins notwendig, die jedoch nicht als Tätigkeit des verantwortlichen Selbstverhältnisses erscheinen darf. Ist der Preis dafür, aus Pflicht zu handeln, eine notwendige Demütigung, so besteht der Preis dafür, ein verantwortliches Subjekt zu sein, in der partiellen Selbstobjektivierung *und* in der erfolgreichen Verschleierung dieser Objektivierung von Machtverhältnissen vor sich selbst.

Der Gewinn allerdings liegt darin, die Last einer ständig selbst vollzogenen Demütigung scheinbar abwerfen zu können. Das Skandalon von Kants Pflichtbegriff, die zähneknirschende Einsicht, mich selbst demütigen zu müssen, um moralisch handeln zu können, kann der Verantwortungsbegriff umgehen, indem er das Skandalon zum Faktum umdeutet und dem Subjekt die Arbeit überlässt, mit diesem Faktum umzugehen, das es freilich nicht weiter hinterfragen darf. Insofern ersetzt Verant-

wortung die Demütigung der (Selbst-)Unterwerfung durch ihre Objektivierung und kann sie so verschleiern.

Es sollte uns also nicht verwundern, dass „Verantwortung“ so bereitwillig als Nachfolgebegriff für „Pflicht“ genommen wird: Dank der im verantwortlichen Selbstverhältnis verborgenen Selbstobjektivierung erspart sie uns die Demütigung der Achtung. Wenn wir dafür die eigene Unterwerfung wie das eigene Unterwerfen unkritisch hinnehmen müssen, so scheint das der gegenwärtigen Philosophie ein geringer Preis zu sein, den sie gerne zahlt.

IV. Der Unterschied, den der kleine Unterschied macht

Welche Bedeutung hat die genealogische Bestimmung dieses kleinen Unterschieds in den Selbstverhältnissen von Pflicht und Verantwortung für die gegenwärtigen philosophischen Bemühungen, die beiden Begriffe ins Verhältnis zu setzen? Was bedeutet er für die Wahl des Grundbegriffes, mit dem die Bindungskraft von (moralischer) Normativität erläutert wird?

Die erste Frage betrifft das Verhältnis von Philosophie und Geschichte im Medium der Sprache. Die Genealogie philosophischer Begriffe geht mit Wittgenstein davon aus, dass die Bedeutung unserer Begriffe nicht unabhängig von unserem Gebrauch dieser Begriffe und damit nicht unabhängig von ihrer Geschichte ist. Sowenig es ein überzeitliches „Wesen“ gibt, das die Bedeutung eines Begriffs abstrakt fixiert, so wenig können wir unsere Begriffe nach Belieben umdeuten.²⁹ Nietzsches Kri-

29 Eine schöne Formulierung dieses Sachverhalts findet sich bei Stanley Cavell: „Der Aspekt von Bedeutung, den ich zu fassen versuche, jene Bedingung von Stabilität und Toleranz, die ich als wesentlich für die Funktion eines Begriffs (den Gebrauch eines Wortes) beschrieben

tik an einer Philosophie, die sich ihre Begriffe über Definitionen verschafft, richtet sich gegen die damit vollzogene Verdrängung der uns in unserer Sprache unausweichlich begegnenden Historizität, die als verdrängte nicht verschwindet, sondern zum unsichtbaren Gefängnis des Denkens wird: Ohne genealogische Aufklärung über die Herkunft der philosophischen Begriffe, in denen wir unsere heutigen Probleme stellen, diskutieren und vielleicht sogar lösen, verbleiben und affirmieren wir unbemerkt den Rahmen, den uns der in den Begriffen sedimentierte historische Gebrauch vorgibt (zu dieser Gefangenschaft Owen 2001, 2003): „Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten.“ (Wittgenstein 2000 [1953]: §114) Genealogie ist insofern eine Form der Philosophie, die den „Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (ebd.: §109) aufnimmt – *eine* Form der Philosophie, weil diese in anderer Form, wenn sie sich blindlings dem eingespielten Sprachgebrauch überlässt, schnell zu jener Kraft wird, die uns Fliegen einfängt, indem sie Erkenntnis solcher „philosophischen Probleme“ verspricht, die lediglich „entstehen, wenn die Sprache feiert“ (ebd.: §38).³⁰ Wir sollten uns daher hüten, so

habe, läßt sich vielleicht noch einmal auf diese Weise deutlich machen: zu sagen, ein Wort oder Begriff habe eine (stabile) Bedeutung, heißt zu sagen, man könne von neuen und äußerst verschiedenen Varianten erkennen, ob sie unter einen Begriff fallen oder nicht; zu sagen, ein Begriff müsse tolerant sein, heißt zu sagen, daß, hätten wir ‚jedem‘ neuen Fall ein neues Wort zuzuweisen, kein Wort die Art von Bedeutung hätte, die ein Wort wie ‚Schuh‘ hat.“ (Cavell 2006 [1979]: 314 f.)

- 30 Genealogie ist trotz der von Owen herausgearbeiteten Nähe nicht Wittgensteins Form der Philosophie, um gegen die „Verhexung“ der Sprache anzugehen; sein quietistisches Programm begnügt sich mit dem Kampf gegen die Metaphysik – so sein programmatischer Satz: „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“ (Wittgenstein 2000 [1953]: §116) –, wäh-

zu tun, als könnte eine bloß aus der Gegenwart geschöpfte Begriffsdefinition ausreichen, um mit so historisch aufgeladenen Begriffen wie Pflicht und Verantwortung zu philosophieren. Diese Begriffe sind nicht geschichtslos, und jeder Versuch, sie so zu behandeln, ist in Gefahr, entweder naiv oder ideologisch zu verfahren: naiv, wenn wir unsere Augen vor ihrer Historizität verschließen; ideologisch, wenn wir diese sehen und uns entscheiden, sie zu übersehen.

Die Konzentration auf die historisch im Verantwortungsbegriff sedimentierten Gebrauchsweisen über die Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung hat uns zu dem kleinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen dem verantwortlichen Selbstverhältnis und dem Selbstverhältnis der Pflicht geführt – aktiver Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens einerseits, demütigende und erhebende Achtung qua Unterwerfung unter das Moralgesetz andererseits. Das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht, von ihren Selbstverhältnissen her betrachtet, zeigt sich im unterschiedlichen Umgang mit der (Selbst-)Unterwerfung: Wo mit Pflicht die Demütigung der Selbstunterwerfung gefeiert und offen proklamiert wird, verschleiert Verantwortung diese demütigende Selbstunterwerfung ebenso wie das eigene Unterwerfen anderer, indem beides zum Faktum objektiviert wird, mit dem es sich zu arrangieren gilt.

Es bleibt zu prüfen, welche Bedeutung dieser kleine Unterschied dafür hat, ob wir Pflicht oder Verantwortung als Grundbegriff für die Explikation der Bindungskraft von (moralischer) Normativität überhaupt wählen. Welchen Unterschied macht der kleine Unterschied in den Selbstverhältnissen? Auf dem Spiel steht, welches Selbstverhältnis nahezu unbemerkt verallgemeinert und normalisiert wird, ob also die

rend die Genealogie im hier vorgestellten Sinne den Kampf gegen die präsentistischen Verkürzungen auch als politischen Kampf versteht.

Bindungskraft von Normativität durch demütigende und erhebende Achtung oder durch verschleiernde Selbstobjektivierung erkaufte wird. Dass es zu einer solche Verallgemeinerung und Normalisierung kommt, ist unabhängig davon, welcher Grundbegriff – ob Verantwortung oder Pflicht – gewählt wird: Expliziert man die Bindungskraft von Normativität über einen dieser Grundbegriffe, bindet man die Kraft des Normativen an das Selbstverhältnis des jeweiligen Grundbegriffs. Dann aber ist jeder normative Anspruch, weil er als normativer eben über eine besondere Bindungskraft verfügt, die mithilfe des jeweiligen Grundbegriffs erläutert wird, mit dem Selbstverhältnis des Grundbegriffs verknüpft, weil dieses die Kraft des normativen Anspruchs garantiert.

Dass es das Selbstverhältnis von Verantwortung bzw. Pflicht ist, das die Kraft der Normativität garantiert, lässt sich abschließend an den eingangs genannten Beispielen belegen. So argumentiert Robert Brandom in seinen „Woodbridge Lectures“, die eine kompakte Zusammenfassung seines Ansatzes als eine in den von Kant und Hegel bereitgestellten „Tonarten“ komponierte „semantic sonata“ (Brandom 2009: 25) präsentieren, für das „reciprocal recognition model of normative bindingness“ (Brandom 2009: 79). Mit (Brandoms Interpretation von) Kant ist Autonomie die einzige Legitimationsquelle von Normen, so dass ich normativ nur an das gebunden bin, woran ich mich selbst gebunden habe. Doch weil dies in einem voluntaristischen Verständnis zu enden droht, das die Bindungskraft allein von meinem Willen abhängig macht und damit die Unterscheidung zwischen dem, woran ich gebunden bin, und dem, woran ich mich für gebunden halte, einziehen würde, ist ein weiterer Schritt nötig, den Brandom bei Hegel findet und der den Inhalt dessen, woran ich gebunden bin, sozial und temporal von mir entkoppelt. Noch immer gilt:

I am only normatively bound when I have bound myself. But for this to be intelligible as a model of normative force or bindingness, we must be able to understand what I have done as binding myself by undertaking a *responsibility* [...]. [...] That is to say that in order to be intelligible as determinately contentful, my autonomous (meta-)authority to bind or commit myself, *to make myself responsible* [...], must be balanced by some authority associated with the content, with what I have become *responsible for*. (ebd.: 79, meine Hervorhebungen)

Diese Verantwortung für den Inhalt, an den ich gebunden bin, ist eine „Leistungs-Verantwortung [*task-responsibility*]“ (ebd.: 35), die Verantwortung, etwas zu tun: nämlich die eigenen Urteile und damit die eigenen Verantwortlichkeiten und Festlegungen kohärent zu halten – oder, mit Kant gesprochen, sie in die „Einheit der Apperzeption“ zu integrieren (vgl. ebd.: 35 f.). Diese Aktivität produziert, erhält und entwickelt ein Selbst, das an drei Teloi gebunden ist: *Einstimmigkeit* mit sich selbst, weil es in sich keine Widersprüche dulden kann; *Selbsttransparenz*, weil es über möglichst alle Konsequenzen der eigenen Festlegungen sich Klarheit verschaffen muss; und eine Form von *Sicherheit*, weil es möglichst alle Festlegungen gerechtfertigt wissen muss.³¹

Ohne dieses Selbstverhältnis der (Leistungs-)Verantwortung hätten normative Ansprüche keine Bindungskraft – weshalb die Gemeinschaft Sorge dafür tragen muss, dass jede_r Einzelne ein entsprechendes Selbstverhältnis entwickelt und

31 Brandom (2009: 36) sieht in diesen drei Teloi des Selbstverhältnisses drei Dimensionen der Leistungsverantwortung: Die „kritische Verantwortung“ zielt auf ein „einstimmiges [*consistent*]“ Selbst, die „erweiternde [*ampliative*] Verantwortung“ auf ein „vollständiges [*complete*]“ Selbst und die „rechtfertigende Verantwortung“ auf ein „gerechtfertigtes [*warranted*]“ Selbst.

pflegt. In Brandoms Modell geschieht das mithilfe von (normativen wie nicht-normativen) Sanktionen gegenüber jenen, die ihrer Verantwortung nicht nachkommen. Insofern leiten Brandoms drei *Teloi* die Aktivität des Selbstverhältnisses so an, dass meine Verantwortungsbeziehungen zu anderen – die mich für etwas verantwortlich machen und ein Verfehlen dieser Verantwortung bestrafen oder die ich verantwortlich mache und für entsprechende Verfehlungen selbst strafe – möglichst straffrei bleiben. Die wechselseitige durch Verantwortungsbeziehungen erfolgende Unterwerfung und Bestrafung wird so jedoch gerade nicht hinterfragbar, sondern als objektives Faktum betrachtet, mit dem es – gemäß der drei *Teloi* – umzugehen gilt.

Das Selbstverhältnis von Brandoms Leistungs-Verantwortung hat damit dieselbe Struktur eines Umgangs mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens wie die von Nietzsche beschriebene: Die Aktivität von Brandoms verantwortlichem Selbstverhältnis ist nicht die demütigende und erhebende Unterwerfung unter ein selbst gegebenes Gesetz, sondern besteht im Umgang mit der zum Faktum objektivierten Unterwerfung unter die Autorität anderer bzw. dem reziproken Unterwerfen dieser anderen.³² Die Bindungskraft von Normativität wird bei Brandom mit dem Begriff der Verantwortung expliziert und damit die Kraft, die die Normen auf mich ausüben, aus dem Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens erklärt – d. h. aus dem verantwortlichen Selbstverhältnis.

Dieselbe Funktion hat in Korsgaards Explikation der Bindungskraft von Normativität das Selbstverhältnis der Pflicht, denn die Kraft der Normativität ist für Korsgaard als Verpflichtung direkt auf unsere jeweilige praktische Identität bezogen. Verpflichtungen erklären die normative Bindungskraft also

32 Siehe dazu ausführlich Vogelmann (2014: Kapitel 5.3.1, bes. 395–399).

über ihre Verbindung zu unseren Selbstverhältnissen, die eine existenzielle Bedeutung für uns haben:

It is the conceptions of ourselves that are most important to us that give rise to unconditional obligations. For to violate them is to lose your integrity and so your identity, and to no longer be who you are. That is, it is to no longer be able to think of yourself under the description under which you value yourself and find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. It is to be for all practical purposes dead or worse than dead. When an action cannot be performed without loss of some fundamental part of one's identity, and an agent could just as well be dead, then the obligation not to do it is unconditional and complete. (Korsgaard 1996a: 102)

Korsgaard glaubt damit, wie Kant Autonomie als Quelle von Normativität gezeigt zu haben, doch ihr existentialistischer Zusatz³³ einer praktischen Identität – einer Selbstkonzeption oder eines Selbstverhältnisses –, die bei Pflichtverletzung in Gefahr gerät, macht dieses Selbstverhältnis selbst zur Normativitätsquelle. Wie eine Reihe von Kommentatoren bemerkt hat, ist die Verbindung von praktischer Identität und Gesetzesförmigkeit sehr unsicher,³⁴ so dass das Selbstverhältnis den größten Teil der Begründungslast für die Bindungskraft von Normativität tragen muss: „So the reflective structure of human consciousness establishes a relation here, a relation which we have to ourselves. And it is a relation not of mere power but rather of

33 Diese Charakterisierung, mit der sich Korsgaard (1996b: 237) nach eigenem Bekunden anfreunden kann, stammt von Thomas Nagel (1996: 203).

34 „Darauf machen besonders G. A. Cohen (ebd.: 174 f.) und Raymond Geuss (1996: 192) aufmerksam; Korsgaards Antwort auf diese Kritik fällt knapp und wenig überzeugend aus (vgl. Korsgaard 1996b: 234–238).

authority. And *that* is the authority that is the source of obligation.“ (ebd.: 104)

Allerdings bleibt an dieser Stelle die Frage, inwieweit es das Selbstverhältnis der Pflicht im oben identifizierten Sinne ist, das die Kraft normativer Ansprüche – in Korsgaards Worten: Verpflichtungen [*obligation*] – begründet. Abermals hilft ein Blick auf die Struktur des Selbstverhältnisses: Korsgaard ist davon überzeugt, dass dieses Selbstverhältnis nur existieren kann, wenn es einen Anspruch auf Gesetzesförmigkeit oder Universalität erhebt³⁵ und gegen Versuchungen – kantisch gesprochen: Neigungen – auch durchsetzen kann (vgl. Korsgaard 1996b: 231 f.). Die Normativität der Verpflichtungen hängt also davon ab, dass ich meine praktische Identität als ein gesetzesförmig strukturiertes Selbst auch gegen die „Selbstliebe“ (Kant 2000b [1785]: 194) oder gar den Versuch, diese selbst zur Maxime zu erheben – was Kant (ebd.) „Eigendünkel“ nennt –, aus Achtung für dieses gesetzesförmige Selbst verteidige. Dieses Selbstverhältnis der freiwilligen Unterwerfung aus Achtung vor dem Gesetz entspricht Punkt für Punkt dem Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs – nur dass Korsgaard, wie viele moderne Kantianer_innen, taktvoll die von Kant ausführlich beschriebene notwendig mitlaufende Demütigung übergeht.

Diese knappen Ausführungen sind lediglich ein Argument dafür, *dass* die Explikation der Bindungskraft von Normativität durch Verantwortung oder Pflicht das mit dem Grundbegriff verknüpfte Selbstverhältnis verallgemeinert. *Wie* dies im Einzelnen geschieht, *ob* die Selbstverhältnisse sich dabei wenn

35 „[I]f all of my decisions were particular and anomalous, there would be no identifiable difference between my acting and an assortment of first-order impulses being causally effective in or through my body. And then there would be no self – no mind – no me – who is the one who does the act.“ (Ebd.: 228)

auch nicht in ihrer Struktur, so doch vielleicht innerhalb dieser gegenüber denen von Kant oder Nietzsche verändern und *wie* das mit der Geschichte des jeweiligen Grundbegriffs zusammenhängt, verlangte nach weiteren Untersuchungen. Doch trotz seiner Beschränktheit rechtfertigt mein Argument die Forderung nach mehr Aufmerksamkeit für den in den Grundbegriffen historisch sedimentierten Gebrauch. Ein kurzes Resümee verdeutlicht dies noch einmal: Erstens habe ich für eine genealogische Untersuchung der Begriffe Verantwortung und Pflicht plädiert, um präsentistische Definitionen zu vermeiden. Die Genealogie der Verantwortung hat dann zweitens den Hinweis auf die Bedeutung des mit Verantwortung verknüpften moralischen Selbstverhältnisses geliefert. Im Vergleich der Struktur der Selbstverhältnisse von Verantwortung und Pflicht trat drittens der titelgebende kleine Unterschied zu Tage: Während das verantwortliche Selbstverhältnis im Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens besteht und damit die Objektivierung dieses ambivalenten Unterwerfens – des Unterworfenenseins wie des Selbst-Unterwerfens – im Subjekt verankert, ist das Selbstverhältnis der Pflicht die zugleich demütigende und erhebende Unterwerfung unter das selbstgegebene Moralgesetz. Dieser kleine Unterschied ist entscheidend, so habe ich viertens und letztens argumentiert, weil die jeweiligen Selbstverhältnisse verallgemeinert werden, wenn Verantwortung oder Pflicht als Grundbegriffe gebraucht werden, um die Bindungskraft von Normativität zu erläutern. Die Kraft, die Normen über uns haben, wird bei Korsgaard wie bei Brandom auf die entsprechenden Selbstverhältnisse von Pflicht respektive Verantwortung zurückgeführt – der Preis dieser Explikation besteht also entweder in der Verallgemeinerung der Demütigung durch oder der Objektivierung und Verschleierung von Unterwerfung. Es ist diese kritische Diagnose, weswegen eine genealogische Auf-

klärung über die philosophischen Begriffe, mit denen wir uns die Welt erschließen, bedeutsam ist: Ohne sie bleiben wir blind für die Auswirkungen dieser Begriffe.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2013: *Opus Dei. Archäologie des Amts*. Übersetzt von Michael Hack. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Allison, Henry E. 1990: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alves, Julius 2010: Vollkommene Tugendpflichten: Zur Systematik der Pflichten in Kants Metaphysik der Sitten, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 64. 4, 520–546.
- Bayertz, Kurt 1995: Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3–71.
- Beiser, Frederick C. 2009: Normativity in Neo-Kantianism. Its Rise and Fall, in: *International Journal of Philosophical Studies* 17. 1, 9–27.
- Brandom, Robert B. 2000 [1994]: *Expressive Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2009: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge, MA/London: Belknap Press.
- Brusotti, Marco 1992: Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studien zu Nietzsches „Genealogie der Moral“, in: *Nietzsche-Studien* 21, 81–136.
- Buddeberg, Eva 2011: *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Cavell, Stanley 2006 [1979]: *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*. Übersetzt von Christiana Goldmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cohen, G. A. 1996: Reason, humanity, and the moral law, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 167–188.

- Deleuze, Gilles 1976 [1962]: *Nietzsche und die Philosophie*. Übersetzt von Bernd Schwibs. München: Rogner & Bernhard.
- Dworkin, Ronald 1996: Objectivity and Truth: You'd Better Believe it, in: *Philosophy & Public Affairs* 25. 2, 87–139.
- Engfer, Hans-Jürgen 1982: Preußischer und Kantischer Pflichtbegriff, in: Friedrich Rapp und Hans-Werner Schütt (Hrsg.): *Philosophie und Wissenschaft in Preußen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1981/82*. Berlin: Technische Universität Berlin, 67–93.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981 [1799]: Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus, in: ders.: *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band 1.6: Werke 1799–1800. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 25–144.
- Foucault, Michel 2002 [1971]: Nietzsche, die Genealogie, die Historie (Nr. 84), in: *Dits et Écrits II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 166–191.
- 2004 [1975]: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2004 [1984]: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2004 [1996]: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975/76*. Übersetzt von Michaela Ott. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2005 [1983]: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins (Nr. 336), in: *Dits et Écrits IV*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 641–657.
- Gelfert, Johannes 1907: *Der Pflichtbegriff bei Christian Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts*. Borna-Leipzig: Robert Noske.
- Geuss, Raymond 1996: Morality and identity, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 189–199.
- Gosepath, Stephan 2012: Politische Verantwortung und rechtliche Zurechnung, in: Matthias Kaufmann und Joachim Renzikowski (Hrsg.): *Zurechnung und Verantwortung. Tagung der Deutschen*

- Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 22.-24. September 2010 in Halle (Saale) Band 2012.* Stuttgart: Steiner [u. a.], 17–30.
- Goy, Ina 2007: Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 61. 3, 337–360.
- Gutberlet, Constantin 1893: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*. Fulda: Actiendruckerei.
- Heidbrink, Ludger 2003: *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- 2006: Grenzen der Verpflichtung. Zum Verhältnis von Verantwortung und Pflichten, in: Claus Langbehn (Hrsg.): *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit. Festschrift für Wolfgang Kersting*. Paderborn: Mentis, 239–268.
- Holderegger, Adrian 2006: Verantwortung, in: Jean-Pierre Wils und Christoph Hübenenthal (Hrsg.): *Lexikon der Ethik*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 394–403.
- Kant, Immanuel 2000a [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2000b [1785]: *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe, Band VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang 1982: Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts, in: *Studia Leibnitiana* 14, 184–220.
- 2007: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3., erw. und bearb. Aufl. Paderborn: mentis.
- Korsgaard, Christine M. 1996a: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996b: Reply, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 219–258.
- Küenburg, Max 1927: *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*. Innsbruck: Felizian Rauch.
- Lipps, Theodor 1899: *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*. Hamburg/Leipzig: Verlag Leopold Voß.

- McKeon, Richard 1957: The Development and the Significance of the Concept of Responsibility, in: *Revue Internationale de Philosophie* 39. 1, 3–32.
- Mill, John Stuart 1979 [1865]: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Toronto/Buffalo/London: Routledge & Kegan Paul.
- Moritz, Manfred 1951: *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*. Lund: Gleerup.
- Mohrmann, Judith 2015: Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Müffelmann, Leopold 1902: *Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie*. Leipzig: J. A. Barth.
- Nagel, Thomas 1996: Universality and the reflective self, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 200–209.
- Nida-Rümelin, Julian 2011: *Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, Friedrich 2010 [1887]: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Kritische Studienausgabe, Band 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 11. Aufl. Berlin/München: dtv/de Gruyter.
- Owen, David 2001: Wittgenstein and Genealogy, in: *SATS: Nordic Journal of Philosophy* 2. 2, 5–29.
- 2003: Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hrsg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 122–144.
- 2008: Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy, in: Herman W. Siemens und Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 144–167.
- Pothast, Ulrich 1987 [1980]: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Raffoul, François 2010: *The Origin of Responsibility*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

- Rée, Paul 2004 [1877]: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, in: ders.: *Gesammelte Werke 1875–1885*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 126–211.
- Roberts, Moira 1965: *Responsibility and Practical Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouse, Joseph 1987: *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1996: *Engaging Science. How To Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca: Cornell University Press.
- 2002: *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2003: Remedios and Fuller on Normativity and Science, in: *Philosophy of the Social Sciences* 33. 4, 464–471.
- Saar, Martin 2003: Genealogie und Subjektivität, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hrsg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–177.
- 2008: Understanding Genealogy: History, Power, and the Self, in: *Journal of the Philosophy of History* 2. 3, 295–314.
- Schadow, Steffi 2013: *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schaller, Walter E. 1995: From the *Groundwork* to the *Metaphysics of Morals*: What Happened to Morality in Kant's Theory of Justice?, in: *History of Philosophy Quarterly*. July 12. 3, 333–345.
- Schnädelbach, Herbert 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneewind, Jerome B. 1998: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana 2011: Auf wen oder was antwortet „Verantwortung“? Zur Genealogie (und Pathologie) des Verantwortungsdenkens, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19, 367–395.
- Schopenhauer, Arthur 1986 [1841]: Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band III: Kleinere Schriften. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 481–815.

- Schwartländer, Johannes 1974: Verantwortung, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München: Kösel-Verlag, 1577–1588.
- Stemmer, Peter 2013: Der Begriff der moralischen Pflicht, in: Anton Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*. Berlin: de Gruyter, 37–69.
- Vogelmann, Frieder 2013: Verantwortung als Subjektivierung. Zur Genealogie einer Selbstverständlichkeit, in: Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer und Norbert Ricken (Hrsg.): *Techniken der Subjektivierung*. München: Fink, 149–161.
- 2014: *Im Bann der Verantwortung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Waldenfels, Bernhard 2006: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Williams, Bernard 2003 [2002]: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig 2000 [1953]: Philosophische Untersuchungen, in: ders.: *Werkausgabe*, Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 225–580.
- Yovel, Yirmiyahu 1998: *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Cambridge: Polity Press.
- Zedler, Johann Heinrich 1746: *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Band 47. Leipzig/Halle: Zedler. www.zedler-lexikon.de.