

Unser Leben ändern – aber was bewegt uns?

MANJA KISNER

1. Müssen oder Sollen? Sloterdijk gegen Kant

Sloterdijks vor fast 15 Jahren erschienenes Buch mit dem eindringlichen Titel *Du mußt dein Leben ändern* ist heute aktueller denn je. Angesichts der global noch immer sehr zurückhaltenden Reaktionen auf die längst nicht mehr nur drohende Klimakrise können wir seinen Appell nicht mehr überhören. Hinzu kommen die jüngsten Erfahrungen mit der weltweiten Pandemie und dem irrsinnigen Krieg in Europa, der neue nukleare Gefahren heraufbeschwört. All dies rückt mit aller Dringlichkeit die Frage nicht nur nach der richtigen, sondern vor allem nach einer überlebensfähigen Lebensweise ins Zentrum. Geht es aber darum, wie wir als Individuen und als Gesellschaften die lebensbedrohenden Gefahren abwenden können, müssen wir nach Beweggründen unseres Handelns suchen und sie analysieren.

Sloterdijks Aufforderung »Du mußt dein Leben ändern« ist somit nicht nur als ein ethischer, sondern vor allem als ein existenzbewahrender Imperativ zu deuten. Dass es mehr als dringlich ist, unser Leben zu ändern, dürfte wenig Widerrede finden, doch die schwierigere und philosophisch relevante Frage ist, wie und mit welchen Mitteln wir diese Änderungen beeinflussen und befördern können. Brauchen wir eine neue Ethik oder reichen die klassischen ethischen Theorien aus, die nur ernst genommen werden müssen? Was bewegt uns, wenn wir ethisch oder nicht-ethisch handeln? Um diese Fragen zu diskutieren, will ich zwei Ansätze einander gegenüberstellen: eine Ethik kantischer Provenienz und Sloterdijks Herangehensweise, bei der er das Müssen in den Mittelpunkt stellt. Oder anders gefragt: Sollen oder müssen wir unser Leben ändern?

Sloterdijks Buch scheint einen Weg einzuschlagen, der die Beweggründe unserer Handlungen neu denken will. In diesem Sinne kann der im Titel formulierte Aufruf als ein Gegenentwurf zur kantischen Ethik und zur Tradition der Aufklärung gedeutet werden.¹ Das betont auch Sloterdijk selbst, wenn er auf die Divergenzen zwischen Sollen und Müssen verweist: »Wer darauf achtet, daß es heißt: ›Du mußt dein Leben ändern!‹ und nicht: ›Du sollst das Leben verändern!‹, hat

1 Sloterdijk spricht zwar davon, dass er an die aufklärerische Tradition anknüpfe, doch die Resultate seiner ethischen Überlegungen sind der kantischen Ethik entgegengesetzt. Die Aufklärung ist für ihn nur in einem spezifischen Sinne eine Voraussetzung, nämlich dann, wenn es um die Idee der Bewahrens geht: »Die hier vorgeschlagene Übersetzung der religiösen, spirituellen und ethischen Tatsachen in die Sprache und Optik der allgemeinen Übungstheorie versteht sich als ein aufklärungskonservatives Unternehmen – ja sogar ein konservatorisches in der Sache selbst. Ein doppeltes Bewahrungsinteresse liegt ihm zugrunde: Zum einem bekennt es sich zu dem Kontinuum kumulativen Lernens, das wir Aufklärung nennen und das wir Gegenwärtigen, allen Gerüchten von neuerdings eingetretenen ›post-säkularen‹ Verhältnissen zum Trotz, als den inzwischen schon vier Jahrhunderte überspannenden Lernzusammenhang moderner Zeiten weitertragen; zum anderen nimmt es die zum Teil jahrtausendealten Fäden auf, die uns an frühe Manifestationen menschlichen Übungs- und Beseelungswissens binden, vorausgesetzt, wir sind bereit, explizit an ihnen anzuknüpfen.« (Sloterdijk 2009, S. 17)

schon im ersten Durchgang verstanden, worauf es ankommt.«² Direkt setzt er sich mit der kantischen Sollens-Ethik in seinem Buch aber nicht auseinander: Nur wenige Stellen verweisen auf Kant oder die kantischen Begriffe, wie zum Beispiel die kurze Erwähnung von kategorischem und hypothetischem Imperativ. Dennoch können wir vermuten, dass dem Sloterdijk'schen Ansatz die Auseinandersetzung mit Kant zugrunde liegt. Daher lohnt es sich, beide Ansätze vergleichend zu diskutieren. Beginnen möchte ich mit der Analyse von Sloterdijks Aufruf *Du mußt dein Leben ändern*.

Diesen entnimmt Sloterdijk Rilkes Sonett *Archaischer Torso Apollos*. Seine Interpretation des Gedichts bietet die Grundlage für das Verständnis seines Buches. Weil uns in diesem Sonett Apollo, »der Gott im Stein«,³ selbst anspricht, haben wir es mit einer Autoritätsfigur zu tun, die sich aber wesentlich von dem monotheistischen, gebietenden Gott unterscheidet. Dieses lyrische Gebilde befiehlt nicht durch Worte, sondern durch den Körper. Das Sonett fungiert so als ein Ding-Gedicht, das den Torso reden lässt. Welche Form hat seine Ansprache? Sloterdijk interpretiert sie als eine »nicht-versklavende Form von Autorität«⁴ und gibt damit die Richtung an, die er mit seinem Buch einschlagen möchte: Es geht um die Suche nach einer ethischen und ästhetischen Autorität, die nicht repressiv ist, sondern uns mit anderen Mitteln zu überzeugen versucht. Dennoch, so Sloterdijk, nimmt dieser Appell die Form eines Imperativs oder Gesetzes an. In diesem Punkt ähnelt er dem kantischen Imperativ. Zugleich betont Sloterdijk aber, dass wir es hier nicht mit einem hypothetischen oder kategorischen Imperativ zu tun haben.

Um was für einen Imperativ handelt es sich dann? Sloterdijk versucht uns zu überzeugen, dass er einen absoluten Imperativ zum Ausdruck bringt, einen, der alles umzingelt und mit sich nimmt. Er scheint aus einer Sphäre zu stammen, in der keine Einwände erhoben werden können.⁵ Aber steht das nicht im Widerspruch zu der früheren Aussage, es gehe um eine »nicht-versklavende Form von Autorität«? Zur Auflösung dieses Widerspruchs können wir Sloterdijk auf folgende Weise interpretieren: Sein Imperativ stellt kein Gesetz dar, das sich durch Worte oder Formeln beschreiben lässt, ja sich überhaupt nur so vermitteln lässt. Dieser Imperativ leitet unser Handeln auf eine andere Art und Weise. Daraus ergibt sich ein wichtiger Unterschied zwischen Kant und Sloterdijk. Für Kant ist der Imperativ »die Formel des Gebots«⁶; als solcher bringt er ein Gesetz zum Ausdruck, das der Vernunft entstammt. Der Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen liegt nach Kant darin, dass die ersten ein Produkt der technisch-praktischen

2 Sloterdijk (2009), S. 23.

3 Ebd., S. 42.

4 Ebd., S. 37.

5 Vgl. ebd., S. 46.

6 Kant, GMS, AA 04: 413.

Vernunft und ihrer Gesetze sind, während die zweiten von einer moralisch-praktischen Vernunft hervorgebracht werden. Beide stellen aber das Sollen in den Mittelpunkt, wie Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) betont: »Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung).«⁷

Kants Vernunft gebietet auf eine noetische Weise, das heißt, sie stellt eine geistige Tätigkeit dar. Die Sphäre des Sollens ist die Sphäre des Denkens und des Intelligiblen. Seine Imperative sind folglich vernünftige Formeln des Geistes, die unser Handeln leiten. Das gilt für die hypothetischen ebenso wie für die kategorischen Imperative; der Unterschied zwischen den beiden liegt nur darin, dass die hypothetischen Imperative nicht allgemeingültig sind und sich auf Handlungen beziehen, die nur als Mittel für etwas anderes gut sind. Der kategorische Imperativ stellt hingegen eine »Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig«⁸ dar. Doch beiden ist gemeinsam, dass sie der Sphäre des Denkens angehören und durch Begriffe wirken, wie auch Kants Verständnis der Kausalität nach Zwecken als einer begrifflichen Kausalität zeigt.

Sloterdijks absoluter Imperativ erweist sich demgegenüber als etwas völlig anderes: Er ist ein metanoetischer Imperativ.⁹ Das bedeutet, dass er das Denken übersteigt und somit auch jenseits der Alternative zwischen Hypothetischem und Kategorischem liegt. Diese metanoetische Ebene will Sloterdijk mit der Ansprache oder dem Anblick des Torsos veranschaulichen. Wenn er herausstellt, dass in diesem Gedicht der Torso einen absoluten Imperativ zum Ausdruck bringe, müssen wir diese Absolutheit auf die Ganzheitlichkeit zurückführen, mit der uns das Gebilde anspricht – nicht wörtlich, sondern körperlich und somit ganzheitlicher. Insofern stammt dieser Imperativ aus dem Leben bzw. stellt, wie Sloterdijk schreibt, »die Autorität eines anderen Lebens in diesem Leben«¹⁰ dar. Er fordert mich nicht durch ein noetisches Gesetz auf, mein Leben zu ändern, sondern er spricht mich somatisch an.¹¹ Sein Gebiet ist deswegen nicht das Sollen, sondern das Müssen. Er soll direkt auf mein Leben wirken und nicht vermittelt durch die Vernunft. Trotzdem kommt auch Sloterdijks Appell von außen bzw. von oben; es ist noch immer ein Befehl, aber nicht ein Befehl der Vernunft, sondern des Seins: »Er [Rilke] hat einen Stein entdeckt, der den Torso der ›Religion‹, der Ethik, der Askese überhaupt verkörpert: ein Gebilde, das einen Anruf von oben abstrahlt, reduziert auf den pu-

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 414.

⁹ Sloterdijk (2009), S. 47.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 48.

ren Befehl, die unbedingte Weisung, die durchlichtete Äußerung des Seins, das verstanden werden kann – und das nur im Imperativen spricht.«¹²

Der Vergleich zwischen Kant und Sloterdijk zeigt also ein ganz unterschiedliches Verständnis der Handlungsgründe und Handlungsmotivationen. Bei Kant haben wir es mit der Idee zu tun, dass Handeln durch Vernunft zustande kommt, bei Sloterdijk reagieren wir im Handeln auf somatische Impulse. Sloterdijs Autorität ist nicht die kantische Vernunft, sondern der »autoritative Körper des Gott-Athleten«.¹³ Zwei Modelle des menschlichen Funktionierens prallen hier aufeinander: Das eine sagt uns, was wir tun sollen, und spricht uns als ein vernünftiges Wesen an, das andere sagt uns, was wir tun müssen, und adressiert uns primär als ein körperliches und emotionales Wesen, als ein Lebewesen.

2. Somatik und Immunologie: Fichte und Sloterdijk

Der Weg, den Sloterdijk einschlägt, so wird aus den einleitenden Überlegungen klar, ist ein anderer als jener Kants. Vielleicht ist er nicht in allen Aspekten anti-aufklärerisch, aber er geht in eine deutlich andere Richtung als eine auf Vernunft basierte Ethik. Was Sloterdijk vorschlägt, ist eine neue (vielleicht aber auch gar nicht so ganz neue) Allianz zwischen Somatik und Ethik. Um diese Allianz weiter zu analysieren und den Bezug auf das Müssen des Imperativs noch besser zu kontextualisieren, mag ein zweiter Vergleich aufschlussreich sein: der Vergleich mit Fichtes sogenannter materialer Ethik. Bei Fichte – hier beziehe ich mich vor allem auf sein *System der Sittenlehre* (1798) – spielt Somatik, insbesondere durch den Einbezug des Leibes in seine Handlungstheorie, eine wichtige Rolle. Das verweist auf interessante Parallelen zwischen Fichte und Sloterdijk: Für beide ist die Analogie mit biologischen Modellen wichtig. Fichte stellt sie her, indem er in seine ethischen Überlegungen auch die Begriffe des Organismus und des Triebes einführt, und Sloterdijk, indem er auf das Modell des Immunsystems zurückgreift. Ein kurzer Rückblick auf die Rolle des Triebbegriffs bei Fichte lohnt sich daher, wenn wir kritisch nach Sloterdijs somatischem Imperativ fragen.¹⁴

Am Ende des 18. Jahrhunderts wurde der Triebbegriff vor allem durch Johann Friedrich Blumenbachs biologische Theorie der Zeugung bekannt und auch für Philosophen interessant.¹⁵ Blumenbach argumentierte gegen eine rein mechanistische und physikalistische Deutung der Organismen und behauptete, die empi-

¹² Ebd., S. 46.

¹³ Ebd., S. 48.

¹⁴ Für die Analyse des Triebbegriffs in Fichtes *System der Sittenlehre* siehe Kisner (2020) und Kosch (2021). Zur Rolle des Triebbegriffs in der klassischen deutschen Philosophie siehe Kisner und Noller (2022).

¹⁵ Vgl. Blumenbach (1781).

rische Forschung weise auf die Notwendigkeit eines besonderen Prinzips hin, das er Bildungstrieb nannte. Dieses Prinzip müssten die Naturwissenschaftler postulieren, um die Eigenschaften der Lebewesen, wie zum Beispiel die Reproduktion, das Wachstum und die Regeneration, zu erklären. In seiner dritten Kritik übernimmt Kant diesen Begriff von Blumenbach und nutzt ihn in seiner Theorie der Organismen als Naturzwecke. Allerdings spielt der Triebbegriff keine besondere Rolle in Kants ethischer Theorie bzw. nur insofern, als die Sinnlichkeit und somit auch die Triebe als das Andere der Moralphilosophie, also als das, wovon seine praktische Philosophie abstrahiert, verstanden werden. Fichte hingegen geht ganz anders vor: Er inkorporiert den Triebbegriff in seine Sittenlehre und schreibt ihm eine zentrale Rolle zu.

Der Triebbegriff ermöglicht es Fichte, seine Ethik nicht rein formell, sondern auch materiell zu konzipieren und vertieft über die Beweggründe der handelnden Subjekte nachzudenken. Mithilfe des Triebes beschreibt Fichte die Tätigkeit des Ich und kennzeichnet sie als das Streben. Daraus folgt, dass wir auch menschliches Handeln als ein Streben nach einem Ziel und Zweck verstehen können. Mit dem Begriff Trieb bringt er dieses Streben zum Ausdruck; dessen Ziel ist dann aber letztendlich ein ethisches: die Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen. Geht es um Resultate, scheint Fichte in vielem an Kants Idee der Autonomie anzuknüpfen, zugleich aber beschäftigt er sich in seinem System auch mit der Beschreibung des Weges dorthin. Fichtes Genealogie des Ich – wir könnten auch sagen: des Menschen – umfasst die Entwicklung von Naturtrieben, die noch ganz in die Natur eingebettet sind, bis hin zur Idee der sittlichen Triebe, die Menschen zu ethisch tätigen Wesen in der Welt machen und ihnen die Fähigkeit der Freiheit geben. Die Dynamik, die Fichte auf diese Weise offenlegt, ermöglicht es ihm, die Beweggründe unserer Handlungen mithilfe des Triebbegriffs zu beschreiben. Triebe sind der Motor unseres Handelns, aber das bedeutet nicht, dass Fichte ein naturalisiertes Menschenbild entwirft. Indem er menschliches Streben letztendlich als einen Trieb nach Freiheit und Selbstständigkeit versteht, übersteigt dieser die Sphäre der Natur. Mehr noch scheint es so, dass schon in unserer Natur der Keim der Freiheit liegt, die sich dann schrittweise entfalten lässt. Anders gesagt ist der Mensch zwar zunächst vor allem ein natürliches Wesen mit allem, was das mit sich bringt, zugleich aber strebt er auch nach Freiheit und hat die Möglichkeit, seinen eigenen Leib zu leiten und auf die Außenwelt zu wirken.

Fichtes Sittenlehre geht in diesem Sinne weiter als Kants Ethik des Sollens: Am Ende gelangt auch er zur Vernunft und zur Freiheit, aber er tut dies, indem er einen Weg vom Müssen zum Sollen beschreitet. Mehr noch ist das Ziel der sittlichen Triebe die Verwirklichung in der Naturwelt, und am Ende und im idealen Fall (den wir als Menschen nie vollkommen erreichen) gehen das Müssen und das Sollen Hand in Hand; sie müssen zusammenwirken, geleitet aber nicht von der Natur, sondern

von der Vernunft, die aus der Natur heraus wirkt. Eine Folge dieser Vermischung zweier Ebenen ist, dass für Fichte beides – ursprünglich biologische Begriffe wie Organismus, Körper und Trieb, zugleich aber auch die typisch kantische moralphilosophische Terminologie – eine wichtige Rolle spielt und miteinander koexistiert. Trotz des Gewichts der natürlichen und biologischen Gegebenheiten in Fichtes Deutung sind seine Hoffnung und sein Ziel jedoch, dass sie letztendlich von der Vernunft geleitet werden. In diesem Sinne hat das Sollen bei Fichte noch immer das Primat vor dem Sein, und auch wenn seine Ethik uns ganzheitlich als Menschen anspricht, die körperliche und geistige Wesen sind, soll die Vernunft idealerweise noch immer der Herr im eigenen Haus sein.

Inwiefern ist das nun für die Auseinandersetzung mit Sloterdijk relevant? Wenn dieser das Modell des Immunsystems heranzieht, um seine Handlungs- und Verhaltenstheorie zu entwickeln, scheint das auf den ersten Blick Fichtes Vorgehensweise zu ähneln. Wie Fichte den Triebbegriff den lebenswissenschaftlichen Debatten am Ende des 18. Jahrhunderts entlehnt hat, kommt auch Sloterdijs Modell aus der Biologie, bei ihm allerdings aus der Biologie am Ende des 19. Jahrhunderts. In welchem Zusammenhang steht das immunologische Beispiel nun mit Sloterdijs Aufruf nach einer Änderung unseres Lebens? Die Ausgangsthese von Sloterdijk ist, dass unser Leben im Wesentlichen ein »Leben in Übungen«¹⁶ ist und es sich daher mithilfe der Anthropotechnik angemessen beschreiben lässt. Anhand des immunologischen Modells versucht er zu veranschaulichen, warum wir unser Leben primär als ein übendes Leben verstehen sollten, das anderen Lebensweisen, zum Beispiel einem nachdenkenden Leben, vorausgeht.

Ähnlich wie Fichte den Triebbegriff einführt, um die zentrale Eigenschaft des Ich – seine Tätigkeit – zu beschreiben, versucht Sloterdijk, mit dem Begriff des Immunsystems die zentrale Eigenschaft des Lebens – als das Leben in Übungen – hervorzuheben. Dabei geht es ihm nicht nur um unser individuelles Leben, sondern auch darum, die Dynamiken unserer Gesellschaften angemessen aufzuzeichnen. Wie versteht Sloterdijk das Immunsystem? Es beschreibt das Funktionieren unterschiedlicher Integritäten.¹⁷ Darunter lassen sich animalische Organismen verstehen, aber auch Arten als solche, und in einem weiteren Schritt können wir das biologische Beispiel auch auf Menschen und Gesellschaften übertragen. In diesem Sinne können wir sagen, dass Sloterdijk mit den Begriffen Integrität und Immunsystem besondere Eigenschaften verschiedener Systeme und ihrer Dynamiken beschreiben will.

Zum Teil gleichen solche Systeme auch Kants oder Fichtes Deutung der Organismen. Auch nach dieser klassischen Definition könnte man Organismen als

¹⁶ Sloterdijk (2009), S. 13.

¹⁷ Ebd., S. 19.

Integritäten verstehen, aber bei Kant oder Fichte scheinen diese Integritäten noch immer mehr oder weniger in sich geschlossene Entitäten zu sein, die zweckmäßig sind. Nach Kant stellen Organismen ein besonderes selbstorganisierendes System dar, für das es charakteristisch sei, dass »die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind.«¹⁸ Obwohl Organismen nach diesem Verständnis keine statischen Entitäten sind und sich auch selbstständig entwickeln und organisieren können, unterscheiden sie sich doch weiterhin klar von anderen Organismen. Die Grenzen zwischen den Entitäten scheinen so vorausgesetzt zu sein, auch wenn der Einfluss der Außenwelt auf den jeweiligen Organismus nicht ausgeschlossen ist. Sloterdijks Begriff der Integrität hingegen lässt an ein komplexeres System denken, das weniger zweckmäßig und weniger geschlossen ist. Auch Immunsysteme fungieren als Integritäten mit eigener Dynamik, die Wechselwirkung mit der Außenwelt tritt bei ihnen jedoch viel deutlicher in den Vordergrund. Zugleich ist der Austausch des Immunsystems mit der Umwelt nicht nur fördernd, sondern kann auch invasiv und irritationenträchtig sein.¹⁹ Dieser letzte Aspekt ist besonders wichtig, wenn wir verstehen wollen, wie das Modell des Immunsystems mit seiner Forderung nach einer Änderung des Lebens einhergehen könnte.

Sloterdijk zieht das Modell des Immunsystems heran, um dadurch eine bestimmte Art des Umgangs mit den Lebensrisiken in unserer Zeit vorzuschlagen. So wie das biologische Immunsystem, über das auch einfache Lebewesen verfügen, »eine Art angeborenes ›Vorausweisen‹ von den insekten- und molluskentypischen Lebensrisiken«²⁰ in sich trägt, können wir auch unser Handeln, das individuelle und das gesellschaftliche, nach dem Modell des Immunsystems denken und gestalten. Die zentrale Funktion des Immunsystems liegt in dem Umgang mit den Lebensrisiken und in der Entwicklung von Strategien, wie die biologischen Entitäten damit umgehen und sich schützen können. Folglich definiert Sloterdijk Immunsysteme als »Schutz- und Reparaturprogramme *a priori*«. ²¹ Nach seinem Verständnis können wir unser Leben, das als Leben in Übungen zu verstehen ist, ebenso wie ein immunologisches Schutzprogramm trainieren und widerstandsfähiger machen. Der Bezug auf dieses Modell hat weitreichende Folgen für Sloterdijks Menschenbild und die vorgeschlagene Handlungstheorie, die er in seinem Buch eher implizit als explizit ausbreitet.

In Analogie mit dem Ausbau des biologischen Immunsystems schlägt Sloterdijk vor, dass wir auch unser Handeln in dieser Weise verstehen und beschreiben. Unser Leben ist nichts weiter als Entwicklung durch immer neue Übungen. Im Leben

¹⁸ Kant, KU, AA 05: S. 373.

¹⁹ Sloterdijk (2009), S. 20.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

als einem Trainingsprogramm entwickeln wir uns weiter und lernen, wie wir am besten mit Bedrohungen umgehen. Das bedeutet, dass wir in diesem Prozess, ähnlich wie andere Organismen, lernen müssen, uns mit der Umwelt und potenziellen Todbringern auseinanderzusetzen. Dadurch bauen wir unser Immunsystem aus, das Sloterdijk als Körperpolizei oder Grenzschutztruppe²² versteht. Wenn er uns also dazu aufruft, unser Leben zu ändern, dann bedeutet dies, dass wir uns immunologisch auf eine solche Änderung einstellen müssen – nicht nur rational und mental, sondern der Appell muss uns auch auf einer anderen Ebene ansprechen und uns klarmachen, dass wir nur durch eine entsprechende Änderung die Lebensrisiken bekämpfen und überleben können. Der Appell richtet sich an uns als übende Lebewesen, nicht als rationale Wesen; er spricht den Menschen als *homo immunologicus* an. Aus diesem Bild folgt aber auch, dass sich die Abwehr nicht extern, durch Vernunft oder gewisse Formeln steuern lässt, sondern sich von innen heraus entwickeln muss. Sie ist nur ganzheitlich möglich und betrifft auch unser reales und körperliches Leben. So wie biologische Immunsysteme »ein körpereigenes Vermögen zur Überwindung des Tödlichen«²³ entwickeln können, können wir ein solches Vermögen in der Sphäre menschlichen Zusammenlebens anstreben.

Blicken wir nun zurück auf Fichtes Sittenlehre, lassen sich interessante Parallelen zwischen den beiden Philosophen feststellen, aber auch grundlegende Unterschiede. Beide benutzen, um unser Handeln zu beschreiben, Begrifflichkeiten, die aus den Lebenswissenschaften stammen. Die Funktion, die der Triebbegriff in den Lebenswissenschaften des 18. Jahrhunderts hat, überträgt Fichte auf den Menschen als strebendes Wesen und verweist somit auf die inneren Beweggründe, die unser Verhalten leiten sollen. Doch bei Fichte entpuppen sich diese Beweggründe als im Kern noch immer der Vernunft untergeordnet; auch wenn wir als Naturwesen nicht immer nach der Vernunft handeln, liegt der Keim der Vernunft sozusagen in unserer Natur. Auch Sloterdijk überträgt einen biologischen Begriff in seine Theorie, aber mit dem Modell des Immunsystems stellt er eine komplexere Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Integritäten dar. Was für den Ausbau sowohl unseres individuellen als auch unseres gesellschaftlichen Immunsystems leitend ist, ist das Überleben und der Umgang mit den Lebensrisiken. Vernunft muss dabei nicht völlig ausgeschlossen sein, sie ist aber auch nicht die *Ultima Ratio* unseres übenden Lebens. Die Metaphorik des Immunsystems macht klar, dass Sloterdijk keine Handlungstheorie entwerfen will, die Gesetze oder formale Prinzipien in den Mittelpunkt stellt. Daher lautet sein Imperativ auch nicht: »Du sollst dein Leben ändern«, sondern er versucht, unser »immunologisches« System zu bewegen, und muss uns dazu auf eine andere, stärker somatische Weise ansprechen. Damit will

22 Ebd.

23 Ebd.

er uns zeigen, dass wir uns angesichts der Lebensrisiken und Todesgewissheiten nur im steten Üben optimieren und gegen Gefahren wappnen können.

3. Die Ethik und das Erhabene

Bisher haben wir gesehen, wie Sloterdijk menschliches Handeln und menschliche Interaktionen mithilfe eines biologischen Modells zu beschreiben und zu analysieren versucht. Eine erste Verbindung zwischen seiner Anthropotechnik und dem leitenden Appell lässt sich dadurch zwar herstellen, aber nicht geklärt sind damit die Konsequenzen, die dieser Ansatz für die Ethik hat. Anders als bei Kant oder Fichte führen Sloterdijks Überlegungen dazu, wie wir uns gegen die Lebensrisiken wappnen und Überlebensstrategien entwickeln können, noch nicht direkt zu seinem Verständnis der Ethik. Diese weitere Dimension eröffnet sich erst, wenn wir uns seiner Anknüpfung der Ethik an das Erhabene widmen. Die große Diskrepanz zwischen der aufklärerischen Tradition und Sloterdijks kommt vor allem hier zum Ausdruck.

Die Frage, die für Sloterdijk hier zentral ist, ist die nach den Beweggründen, das eigene Leben zu ändern. Dabei sieht er offensichtlich die klassischen Tugenden nicht als ausreichend an²⁴ – zumindest nicht für die Herausforderungen, denen wir uns heute gegenübersehen. Das bedeutet nicht, dass die aufklärerische Tradition nicht nach Beweggründen gefragt hat, aber Sloterdijk bezweifelt, ob uns klassische Ethiken tatsächlich zum angemessenen Handeln bewegen können. In einer der wenigen Passagen, in denen er sich direkt auf Kant bezieht, wendet er sich gegen die in der *Kritik der praktischen Vernunft* entfaltete Methode, weil sie die Frage nach der Möglichkeit der Änderung nicht ernst genug gestellt habe: »Auch eine Kritik der praktischen Vernunft lebt von ungarantierten Voraussetzungen, solange nicht die wichtigste anthropologische Prämisse geklärt ist: ob menschliche Wesen überhaupt aus festen schlechten Gewohnheiten herausgelöst werden können und unter welchen Bedingungen es ihnen gelingt, sich in guten Gewohnheiten neu zu verankern.«²⁵

Nach Sloterdijk verkennt der kantische Ansatz die »antimoralische Gravitation«. Die Gefahren, die heute auf uns lauerten, ließen sich mit einer rationalen ethischen Theorie nicht lösen, weil von uns übermenschliche Kräfte gefordert würden, um die richtigen Mechanismen der Gegenwehr zu entwickeln. In einer Art und Weise, die an Arendt oder Adorno erinnert, kritisiert er das kleinbürgerliche Plädoyer der kantischen Ethik: »Die Kantischen Teufel sind Kaufleute, die wissen, bis wohin sie zu weit gehen dürfen, brave Egoisten, die ihr Rational-choice-Seminar besucht ha-

²⁴ Ebd., S. 706.

²⁵ Ebd., S. 649.

ben.«²⁶ Was unsere Existenz heute gefährde, seien nicht die manipulativen Kaufleute, sondern die Krisen, die auf unsere Lebensweisen zurückzuführen seien, oder in Sloterdijks Worten: Die Gefahren gehen aus der Welt, die uns überfordert, hervor. »Die einzige Autorität, die heute sagen darf: ›Du mußt dein Leben ändern!«, ist die globale Krise, von der seit einer Weile jeder wahrnimmt, daß sie begonnen hat, ihre Apostel auszusenden. Sie besitzt Autorität, weil sie sich auf etwas Unvorstellbares beruft, von dem sie der Vorschein ist – die globale Katastrophe.«²⁷ Diese Situation ruft nach einer anderen Ethik, die über den aufklärerischen Ansatz hinausgeht.

Was für eine Ethik bietet also Sloterdijk als Ersatz an? Mithilfe von Nietzsche will er eine Ethik entwickeln, die sich am Unmöglichen orientiert und als Akrobatik verstehen lässt. Zwei Aspekte kommen dabei zusammen: Das eine ist Sloterdijks somatischer Imperativ, der uns zur besonderen Akrobatik auffordert: Der ethische Imperativ »spricht uns in der Form eines Befehls an, der eine bedingungslose Überforderung aufrichtet«.²⁸ Der absolute Imperativ muss uns auf eine Weise gegenübertreten, die uns den Ernst der Situation mit voller Kraft klarmacht und uns in einen Ausnahmezustand versetzt. Das ist möglich, so Sloterdijk, wenn der Appell nicht nur an unseren Verstand appelliert, sondern andere, radikalere Mittel wählt. Sloterdijk glaubt, dass die Erfahrung des Erhabenen diesen Effekt bewirken kann: »In Wahrheit kann die Ethik allein in der Erfahrung des Erhabenen gründen, heute wie seit dem Beginn der Entwicklungen, die zu den ersten ethischen Sezessionen führten. [...] Allein das Erhabene ist imstande, die Überforderung aufzurichten, die Menschen Kurs auf Unmögliches nehmen lässt.«²⁹ Apollos Torso spricht uns in diesem Sinne nicht rational an, sondern auf eine man könnte sagen ästhetisch-religiöse Weise. Sein Aufruf muss uns Angst einjagen und die Möglichkeit unseres Untergangs vor Augen stellen, um uns so zur Änderung zu bewegen. Er führt uns die Bedrohung vor Augen, die uns klarmacht, dass wir nicht mehr so weitermachen können wie bisher. Aber die Rettung ist deswegen noch nicht gewiss, die Aussichten auf eine solche sind vielmehr höchst mager.

Indem er die Ethik mit dem Erhabenen verbindet, entfernt Sloterdijk sich deutlich von den Ansätzen Kants oder Fichtes, wo die Verknüpfung von Ethik und Ästhetik noch keine besondere, sondern allenfalls eine marginale Rolle spielt. Sloterdijk will keine Ethik für das Alltägliche, sondern für das Besondere entwerfen.

Wenn wir nun einmal annehmen, dass Sloterdijks Appell tatsächlich wirken könnte, welche Reaktionen sind dann zu erwarten, und wie sollten wir unser Leben ändern? Sloterdijk erörtert diese Frage – und hier kommt der zweite Aspekt

²⁶ Ebd., S. 649 f.

²⁷ Ebd., S. 701 f.

²⁸ Ebd., S. 699.

²⁹ Ebd., S. 703.

ins Spiel – anhand des übenden Lebens. Dabei geht es nicht um ein alltägliches Üben, eines, das nicht überfordert, sondern um ein Üben, das wahre Akrobatik verlangt. Nietzsches Bild des Seiltänzers, der auf der Höhe manövrieren und aufpassen muss, dass er nicht herunterfällt, rückt hier in den Vordergrund. Diese Akrobatik sucht Sloterdijk wieder mit seinem immunologischen Ansatz zu erklären und zu veranschaulichen. Leben und Überleben versteht er, diesem Modell folgend, als Erfolgsphasen eines Immunsystems.³⁰ Zugleich macht uns die Biologie aber auch klar, wie unwahrscheinlich das Phänomen des Lebens ist. Leben selbst bedeutet bereits, die Unwahrscheinlichkeiten eines Nicht-Lebens zu überwinden. Auch um diese These zu begründen, stützt Sloterdijk sich auf die Biologie. Er beschreibt die Evolutionsbiologie als eine Lehre von der Artistik der Natur: »Es gibt keine Species, die nicht auf ihre Weise, dem Seiltänzer Nietzsches analog, die Gefahr zu ihrem Beruf gemacht hätte. Wenn man von Naturhistorikern hört, weit über 90% der zahllosen je entstandenen Arten seien ausgestorben [...], so nimmt der Begriff ›Berufsrisiko‹ eine nicht-triviale Bedeutung an.«³¹

Zu leben bedeutet sonach, das Unwahrscheinliche wahr zu machen und auf den *Mount Improbable* zu klettern. Dieses Bild aus der Biologie übernimmt Sloterdijk, um das Leben der Menschen in der Gesellschaft zu beschreiben und uns klarzumachen, wie groß die Chancen auf einen Misserfolg sind. Die Akrobatik, die erforderlich ist, ist also eine, die nicht nur unser biologisches, sondern auch unser gesellschaftliches Immunsystem stärkt und fit für die Gegenreaktion macht.

Abschließend stellt sich die Frage, ob Sloterdijks Ansatz nun eine effektive Alternative zu der Sollens-Ethik kantischer Provenienz anzubieten vermag. Wie wir gesehen haben, setzen Kants und auch Fichtes Ethik auf die Vernunft: Nach Kant ist das moralische Ziel der Ethik, dass die Vernunft unseren Willen bestimmt und dadurch unsere Handlungen leitet. Der Imperativ ist in Form des Sollens formuliert, weil er auch der noumenalen Sphäre entstammt. Fichte, der im Wesentlichen noch immer dem kantischen Ansatz folgt, behält die Relevanz der Vernunft und der Autonomie bei, wenngleich nur als letzte Stufe seiner stärker genealogischen Sittenlehre. Deswegen finden sich bei ihm auch Themen, die über Kants formalen Ansatz hinausgehen, wie wir am Beispiel des Triebs und Naturtriebs gesehen haben. Insofern lässt sich Fichtes Ethik zwischen derjenigen Kants und Sloterdijks einordnen. Sloterdijks Ethik des Erhabenen wiederum entfernt sich von den Ethiken, die allein an unsere Vernunft appellieren, und fordert uns auf eine andere, eine ästhetisch-religiöse Art und Weise dazu auf, unser Leben zu ändern.

Aus heutiger Perspektive ist Sloterdijks Sorge um die Kraft der traditionellen Ethiken nicht unverständlich. Von den Gefahren des Klimawandels und der Un-

³⁰ Vgl. ebd., S. 710.

³¹ Ebd., S. 185.

tragbarkeit unseres westlichen Lebensstils wissen wir schon seit Langem, dennoch wird wenig oder zumindest nicht genug getan, um den Krisen entgegenzuwirken. Sloterdijks Tendenz, auf einen Appell zu setzen, der uns erschüttert und die Gefahren nicht nur rational darstellt, sondern auch unsere Gefühle anspricht und uns den Ernst der Situation vor Augen führt, lässt sich daher gut nachvollziehen. Als erster Beweggrund ist das für eine am Erhabenen anknüpfende Ethik nicht verkehrt. Die performanceartigen Aktionen der Letzten Generation könnte man zum Beispiel in diesem Sinne deuten: Ihre protestierenden oder anklebenden Torsi versuchen uns emotional anzusprechen, auch durch Irritation und Provokation, und dadurch auf den Ernst der Lage aufmerksam zu machen. Man kann über die Qualität dieser Performances streiten und ihr ästhetisch-religiöses Ansprechpotenzial kritisieren, aber der Appell, der in diesen Aktionen hervortritt, erinnert an den des Apollo: »Du musst dein Leben ändern!« Das aber kann nicht mehr als ein erster Impuls sein, zu einer effektiven Handlungstheorie führt es noch nicht. Mehr als je brauchen wir heute auch eine rationale Ethik und Politik, die uns nüchtern und schrittweise aus den Krisen hilft. Sloterdijks philosophische Immunologie ist hier zu unpräzise, während Kants vernunftgeleitete Ethik auch heute noch als eine Inspirationsquelle gelten kann. Ja, wir müssen unser Leben ändern – aber auf die Kraft der Vernunft sollten wir dabei nicht verzichten.

Literatur

- Johann Friedrich Blumenbach (1781), Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Göttingen.
- Johann Gottlieb Fichte (1977), Das System der Sittenlehre in: Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Immanuel Kant (1900ff.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften, Berlin. [=GMS, AA 04]
- Immanuel Kant (1900ff.), Kritik der Urteilskraft, in: Gesammelte Schriften, Berlin. [=KU, AA 05]
- Manja Kisner (2020), »Drive and Will in Fichte's System of Ethics« in: Manja Kisner und Jörg Noller (Hg.), The Concept of Will in Classical German Philosophy. Between Ethics, Politics, and Metaphysics, Berlin/Boston.
- Manja Kisner und Jörg Noller (Hg.) (2022), The Concept of Drive in Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology, and Metaphysics, Cham.
- Michelle Kosch (2021), »Fichte's Theory of Drives« in: Journal of the History of Philosophy 59(2), S. 247–269.
- Peter Sloterdijk (2009), Du mußt dein Leben ändern, Frankfurt a. M.