

FILOZOFIA

STUDIA TEOLOGICZNE

*Zgromadzeni
na świętej wieczerzy
38(2020)*

KS. KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

DAS PHILOSOPHISCHE MODELL DER FAMILIE IM KONTEXT ANTHROPOLOGISCHER UND SOZIA- LER HERAUSFORDERUNGEN - EINE SKIZZE MIT BLICK AUF KANT, HUSSERL UND HEIDEGGER

Inhalt: Einleitung; 1. Die transzendente Dimension der Familie; 2. Die phänomenologische Dimension der Familie; 3. Die existenziale Dimension der Familie; 4. Die kritische Dimension der Familie: die metaphysische Unterbestimmtheit; Ausblick.

Einleitung

Will man den einzelnen Menschen und die Gesellschaft sachlich verstehen und plausibel beschreiben, dann wird meist der Begriff „Familie“ in Anspruch genommen. So entsteht der Kontext des Verstehens und Beschreibens. Es wird unter anderem behauptet, die einzelnen Menschen werden in einer Familie großgezogen. Diese bildet aber zugleich die kleinste Zelle einer jeden Gesellschaft. Damit kann man schon einen anthropologisch-sozialen Zugang zur Welt gewinnen und diese dann wissenschaftlich beschreiben. Verschiedene Ansätze sind dabei denkbar und führen zu diversen Familien-Modellen, die sich in den heutigen wissenschaftlichen Diskursen weder strukturell noch funktionell kaum in Einklang bringen lassen. Man denke etwa an das immer deutlichere gesellschaftliche Erscheinen von der sogenannten LGBT-Bewegung im traditionellen christlich geprägten Kultur- und Lebenskontext. So werden heute die Fragen diskutiert, wie eine Familie strukturiert sein sollte, und welche grundlegenden Funktionen sie zu erfüllen habe. Der Raum für rationale Diskurse ist einerseits sachlich umfassend, andererseits gleichzeitig zweckgesteuert, je nachdem welche Interessen jeweils verfolgt und wie diese begründet werden.

Ks. Kazimierz Rynkiewicz – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykłada filozofię na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium.

Abgesehen davon, welche einzelnen Interessen seitens der am Diskurs teilnehmenden Akteure verfolgt und welche Akzente gesetzt werden, lässt sich stets eine epistemisch stabile Denkstruktur erkennen: „Mensch – Familie – Gesellschaft“. Aus methodischer Sicht können wir auch über das *philosophische (bzw. universale) Modell der Familie* sprechen, das durch eine *kausale Hermeneutik* gekennzeichnet ist. Das heißt, man kann nicht über die Familie zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf einen einzelnen Menschen zu nehmen, und man kann nicht über die Gesellschaft zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf eine Familie zu nehmen. Diese Tendenz bringt sowohl theologische als auch philosophische Auswirkungen mit sich. So lesen wir etwa im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Amoris laetitia“ von Papst Franziskus über die Gefahr eines ausufernden Individualismus¹, und in der Schrift „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ von Hegel über den Familie empfindenden Geist als Person². In dieser Hinsicht könnte man auch mit Karol Wojtyła über die Familie als „*communio personarum*“ sprechen, wobei sowohl die interpersonale als auch die soziale Dimension des Menschlichen zum Tragen kommt³.

In diesem Aufsatz soll versucht werden, eine tragfähige Begründung der These „Familie als *communio personarum*“ bündig zu entwickeln - rückblickend auf Kant, Husserl und Heidegger. Damit werden drei methodische Perspektiven in Anspruch genommen: *transzendente*, *phänomenologische* und *existentiale*. Es wird sich zeigen, dass diese Perspektiven als grundlegende Säulen des philosophischen Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ gelten.

1. Die transzendente Dimension der Familie

Es muss nicht speziell betont werden, dass das kausale Verhältnis in der Struktur „Mensch-Familie-Gesellschaft“ über den philosophischen Rahmen der Reflexion hinausgeht. Darüber kann man also nicht nur aus philosophischer Sicht reden, sondern auch aus soziologischer, theologischer, kognitionswissenschaftlicher, naturwissenschaftlicher usf. Die philosophi-

¹ Vgl. FRANZISKUS, *Nachsynodales Schreiben „Amoris laetitia“*, Bonn 2016, S. 26f.

² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1986, §518f.

³ Vgl. K. RYNKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, Berlin 2002, S. 231f.

sche Perspektive ist aber eine besondere, weil sie direkt nach dem *Warum des Modells* „Mensch-Familie-Gesellschaft“ fragt. Mit Blick auf Kant können wir dann sagen, es handle sich um die transzendente Perspektive der Betrachtung, welche die Bedingungen des Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ aufdecken will⁴. Nach Kant gibt es offenbar viele Bedingungen diesbezüglich. Im Folgenden benenne ich lediglich die *Pflicht*, die dann im Zustand des *Glücklichen* aufgeht.

Der Begriff „Pflicht“ ist nicht nur für die kantische praktische Philosophie entscheidend, weil er die ganze Struktur seiner Pflichtethik fundiert, sondern auch für das Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“. Kant erfüllt überzeugend die Erwartung einer philosophischen Ethik, dass sie für moralische Verbindlichkeiten ein Kriterium aufstellt. Dieses Kriterium wird aus der Sache entwickelt. Aus dem für sinnliche Moralwesen charakteristischen Begriff der Moral, der die unbedingte Verbindlichkeit bzw. *den kategorischen Imperativ* darstellt, folgt als dessen Erkennungsmerkmal die strenge, ausnahmslos allgemeine Gültigkeit. Die Grundformel des kategorischen Imperativs lautet: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein *allgemeines Gesetz* werde“.⁵ Mit dem kategorischen Imperativ liefert Kant ein höchstes Beurteilungskriterium für die Moral. Das dazugehörige Urteilsvermögen, die reine praktische Urteilskraft garantiert die Unterscheidung zwischen unmoralischen und moralischen *Maximen*. Der kategorische Imperativ besteht also in einem Sollen, das zum entsprechenden Handeln auffordert. Wenn ich mich etwa in einer konkreten Situation frage, was ich tun solle, so ergibt sich folgende moralische Überlegung: Ich erwäge verschiedene Handlungsmöglichkeiten, zwischen denen ich zu entscheiden habe. Dann frage ich mich, welche Handlungsmaximen den einzelnen Handlungsmöglichkeiten zugrunde liegen. Schließlich überprüfe ich diese Handlungsmaximen an der Idee des allgemeinen Gesetzes (d.h. des kategorischen Imperativs) und sehe, dass ich nur jene Handlungsmöglichkeit wählen darf, die dieser Überprüfung standhält⁶.

⁴ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787, B 25.

⁵ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, B 52. Es gibt bekanntlich noch weitere Unterformel des kategorischen Imperativs: (1) die Naturgesetzformel (B 52); (2) die Selbstzweckformel (B 66f), und (3) die Formel des Reiches der Zwecke (B 80). *Maximen* sind für Kant subjektive praktische Grundsätze.

⁶ O. HÖFFE, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Erfahrung der Freiheit*, München 2012, S. 106f.

Das gezielte Befolgen der Moral, welche sich einer universalen Pflichtenethik verdankt, kann nach Kant die Person zu einem Glückszustand führen. Der Begriff „Glück“ gilt daher als eine moralisch wirkende Entität, welche die Person zuvor zum Erfüllen ihrer Pflichten motiviert, dann aber zu einem guten Leben führt. Für Kant ist das Glück ein unverzichtbares, notwendiges Ziel des Menschen: Glücklich zu sein ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen Wesens, ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Das Glück ist das letzte Ziel, das jeder Mensch faktisch erstrebt, weil er ein Bedürfniswesen ist und das notwendige Verlangen hat, dass seine Bedürfnisse befriedigt werden. Der Mensch ist Zweck an sich selbst als vernünftiges Natur- und Bedürfniswesen. Ich kann den Menschen nicht als Zweck an sich selbst behandeln, ohne zu berücksichtigen, dass er das notwendige Verlangen hat, glücklich zu sein. Nach Kant ist also die Glückseligkeit nicht nur ein faktisches Ziel, sondern auch ein Ziel im Urteil einer unparteiischen Vernunft, d.h. sie ist das vernünftige Ziel eines vernünftigen Bedürfniswesens. Kant unterscheidet zwischen dem *obersten Gut* (d.h. der Tugend) und dem *vollendeten Gut*, zu dem außer der Tugend die Glückseligkeit erforderlich ist. Beide bilden gemeinsam das höchste Gut. Dass ein Wesen, das der Glückseligkeit bedürftig und würdig ist, auch glücklich sei, ist darum eine Forderung der Vernunft. Die Vernunft muss die Berechtigung eines geordneten Strebens auch anerkennen.⁷

Kants transzendentaler Ansatz wird also von den Faktoren getragen, die auch für das gegenwärtige Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ erforderlich sind. Denn Pflicht und Glück wirken sich einerseits semantisch nicht nur auf den einzelnen Menschen aus, sondern auch auf die Familie und die Gesellschaft, abgesehen davon, welche Form ihnen jeweils zugeschrieben wird. Andererseits ist die kausale Verknüpfung zwischen der zu wahrnehmenden Pflicht und dem zu erwartenden Glück zu betonen. Diese Verknüpfung lässt sich zwar transzendental ziemlich gut begründen, weist aber deutliche phänomenologische Lücken auf. So kann man davon ausgehen, wenn eine vernünftige Person sich bemüht ihre Pflichten gut zu erfüllen, dann kann sie auch mit Recht erwarten, einen Zustand in der Welt zu erlangen, in dem alles nach Wunsch und Wille geht.⁸ Die Frage ist, ob die transzendente Perspektive Kants ausreichen würde, diese Welt

⁷ Vgl. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198f. Vgl. dazu auch F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 1998 (3. Auflage), 163f.

⁸ Vgl. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 224.

zu beschreiben, sodass das reale Profil des Menschlichen, zu dem auch die gegenwärtige Familie gehört, im Kontext bestehender antimetaphysischer Erwartungen durchsetzbar sei.

2. Die phänomenologische Dimension der Familie

Der transzendente Zugang zu den Entitäten, welche für die Familie als Gemeinschaft von menschlichen Personen grundlegend sind, wird aber letzten Endes darauf hinauslaufen müssen, sich metaphysisch zu etablieren. Das kann man etwa bei Kant gut beobachten, wenn er das Dasein Gottes postuliert, der allein das höchste Gut zu gewährleisten vermag.⁹

Eine andere Betrachtungsperspektive lässt sich aber sodann gewinnen, wenn man etwa mit Husserl einige phänomenologische Faktoren ins Spiel bringt, die gesamt im Begriff „Lebenswelt“ aufgehen. Zu Beginn der Analyse steht jedoch dann die Umwandlung des Transzendentalen. Denn Husserl gebraucht dieses Wort - in einem weitesten Sinne - für das originale Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sich-Besinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in dem alle geltenden wissenschaftlichen Gebilde geschehen. Diese Quelle ist *das Ich-selbst* mit seinem gesamten wirklichen Erkenntnisleben, mit dem konkreten Leben in der Familie und Gesellschaft überhaupt.¹⁰

Der Begriff „Lebenswelt“ ist nämlich zu einem zentralen Gegenstand der husserlschen Philosophie geworden und umfasst ferner die Entitäten wie Faktizität, Fremdheit, Intersubjektivität, Tradition, Normalität usw. Diese bauen die grundlegenden menschlichen Strukturen auf, unter anderem Familie und Gesellschaft. Ich werde diese Entitäten jedoch nicht behandeln, sondern den Begriff „Lebenswelt“ im Kontext *vorwissenschaftlicher* und *wissenschaftlicher Erfahrung* auffassen, wo die obigen Entitäten erscheinen. Es gilt also klar zu machen, dass der husserlsche Begriff „Lebenswelt“ sowohl die vorwissenschaftliche als auch die wissenschaftliche Erfahrung enthält. Das bedeutet, die Lebenswelt besagt – ontologisch gesehen - in erster Linie die vorwissenschaftliche und anschaulich gegebene Erfahrungswelt. Gemeint ist also die alltägliche Lebenswelt, die von allen menschlichen Subjekten unbedingt vorausgesetzt sein muss. Diese Welt

⁹ Vgl. ebd., A 223f.

¹⁰ Vgl. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, ²1962, in: DERS., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f, §26.

bleibt aber zugleich offen für die Aufnahme von wissenschaftlichen Theorien. Denn die Wissenschaft ist auf die Lebenswelt gegründet, so dass sie letzten Endes in den Boden einsinkt, auf dem sie steht. Im Laufe der Zeit werden theoretische Annahmen in die tägliche Praxis aufgenommen. So werden sie selbst zu einem Bestandteil der Lebenswelt. Wir gehen alle z.B. davon aus, dass die Erde rund ist, obwohl nur wenige von uns dies gesehen haben. Die Lebenswelt zeichnet sich zudem durch die Möglichkeit einer erklärenden Bewertung aus. So stellt Husserl fest, dass die Lebenswelt eine unwandelbare morphologische Grundstruktur aufweist. Diese Struktur wird durch die Unterscheidung zwischen morphologischen und idealen Wesen erklärt. Im Gegensatz zu einem morphologischen Begriff „Katze“, der sich auf etwas bezieht, von dem wir ein konkretes Exemplar sehen können, ist etwa der Begriff einer vollkommen geraden Linie ein exakter und abstrakter Begriff. Er beschreibt nichts, was in der Natur wirklich vorkommt, sondern ist eine ideale Konstruktion.¹¹

Mit der Rückbesinnung auf die Lebenswelt wollte Husserl die Krise der Wissenschaften überwinden, in die sie Anfang des 20. Jahrhunderts geraten sind. Diese Krise führte nach Husserl auf die durch Galilei ausgelöste mathematisch geprägte Aktivität der Naturwissenschaften zurück und wirkte sich auch im politisch-gesellschaftlichen Bereich aus. So kann man durchaus sagen, damit werde die Problematik der Familie angesprochen, die stets in einer komplexen Umrahmung zu betrachten sei. Das bedeutet, dass das anthropologisch-soziale Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ auf dem Fundament der Lebenswelt, wie sie Husserl vorschwebte, verständlicher gemacht werden kann. Dabei geht es in erster Linie um die Relevanz der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Erfahrung schlechthin. Diese beiden Typen von Erfahrung wirken sich also systematisch auf den Menschen, die Familie und die Gesellschaft aus. Es ist eine Art spezifische Auswirkung, die das ganze „communitas personarum“ betrifft. Damit soll gesagt werden, dass ferner die konkreten Bedürfnisse und Verpflichtungen des einzelnen Menschen, der Familie und der Gesellschaft rational zu würdigen sind. Es geht also nicht nur um die metaphysisch fundierte Überzeugung von der Notwendigkeit von Glück und Pflicht im Leben von menschlichen Personen, sondern auch um das existential fundierte Wahrnehmen konkreter Sorge. Jede gründliche Analyse des Menschen, der Familie und der Gesellschaft hat diesen Weg rational einzuschlagen.

¹¹ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis*, §§142f.

3. Die existenziale Dimension der Familie

Das Charakteristische an der Existenz des Einzelnen und der Gesellschaft ist, dass sie (=Existenz) stets bedroht sei und vernichtet werden könne. Als letzter Moment existenzialer Vernichtung gilt der Tod. Dies geschieht auch in der realen Lebenswelt, in der vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Faktoren zusammen auftreten, wie dies bei Husserl zu sehen war. So entsteht der Raum für das Auffassen komplexer *ontologischer Sorge*, die wir etwa bei Heidegger finden. Der Begriff „Sorge“ ist für eine philosophische Reflexion insofern relevant, als er eine breit angesetzte semantisch-prädikative Struktur aufweist. Die einzelnen Menschen haben also diverse Sorgen, in der Familie gibt es Sorgen, und die ganze Gesellschaft kann besorgt sein, etwa wegen der Corona-Virus-Gefahr.

Menschen stehen daher allgemein in Beziehungen wechselseitiger Sorge. Sie sorgen sich, selbst wenn sie sich um sich selbst und um andere Menschen sorgen, aber auch um Dinge, Entwicklungen, Pläne und Lebensverhältnisse. In seinem Werk „Sein und Zeit“ spricht Heidegger von *der Sorge als dem Strukturganzen des Daseins*. Er meint damit keine beabsichtigten Handlungen, auch keine mentalen Zustände, sondern das „*In-der-Weltsein*“. Die Sorge wird darum nicht individualistisch aufgefasst, sondern ontologisch und intersubjektiv. Die ontologische Beziehung zu den Dingen nennt Heidegger „Besorgen“, das Verhältnis zu den anderen Menschen „Fürsorge“. Es gilt auch, dass die Sorge zeitlich, prospektiv und als Bedingung des Daseins und freien Handelns verstanden wird. In der Sprache Heideggers ist daher die Sorge als „sich-vorweg-sein“ zu verstehen und als eine existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existentielle Möglichkeiten¹². Diese Auffassung der Sorge macht die *intersubjektive Struktur der Verantwortung* erkennbar. Verantwortung ist aber nicht nur auf eine Person beschränkt. Denn jede einzelne Person kann ihr eigenes Dasein zunächst nur „ermöglicht“ und dann erst „ermöglichend“ verstehen. Wir sind als Einzelne weder die Quellen unseres Daseins noch die Bedingungen unserer Freiheit. Das bedeutet, dass unser Freisein auch ermöglicht sei. Freiheit und Verantwortung sind als positive Möglichkeiten nicht beliebig. Wir können sie nur verneinen und ablehnen,

¹² Hier gilt es bekanntlich zu unterscheiden, zwischen „existentiell“ (=alles in seiner Bedeutung für die Einzel-Existenz erhellend, vgl. etwa Jaspers) und „existenzial“ (=durch den Einzelnen das Dasein, bzw. auch das Sein schlechthin anzielend).

weil sie uns gegeben sind. Die Bedingungen, unter denen wir leben, sind gleichzeitig die Bedingungen, unter denen wir frei sind und in dem, was wir tun, der Verantwortung als Sorge gerecht werden.¹³

Im Kontext der Reflexion Heideggers über die Sorge kann auch die existenziale Dimension der Familie aus anthropologisch-sozialer Sicht beleuchtet werden. So zeigt sich, dass die dynamisch wirkenden Faktoren der Sorge und der Verantwortung, die intentional aufeinander angewiesen sind, weil beide sich auf menschliche Personen beziehen, für die Bestimmung der Funktion der Familie entscheidend sind. Im Apostolischen Schreiben „Familiaris Consortio“ ist darum diesbezüglich zu lesen: „*Familie, werde, was du bist!*“. Dabei geht es zum einen um die Rolle der Familie bei der Bildung einer Gemeinschaft von Personen, bei dem Dienst am Leben, bei der Teilnahme an der gesellschaftlichen Entwicklung sowie am Leben und der Sendung der Kirche.¹⁴ Zum anderen wird dadurch eine Art existenziale Dynamik freigesetzt, für die das Prädikat „werden“ steht. Im Rahmen des Werdens gestaltet sich also die fundamentale Struktur der Sorge als Sein des Daseins und die der Verantwortung, die diese Sorge aus ethischer Sicht dynamisch und existentiell verstärkt. Für Heidegger hat diese ontologische Konstellation gewichtige wirkliche Folgen, die mit dem Blick auf zwei epistemische Momente (d.h. Erschlossenheit und Wahrheit) weiter gedacht werden¹⁵. Diese Momente können/sollen sich ferner auf das Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ schöpferisch auswirken, indem sie eine kausale Ausgeglichenheit in diesem Modell ermöglichen.

4. Die kritische Dimension der Familie: die metaphysische Unterbestimmtheit

In der Familie muss nicht alles immer gelingen. Vielmehr gibt es zuweilen folgenschwere Familienkrisen verschiedener Art und Provenienz. Das betont der Papst Franziskus schon im ersten Kapitel von „Amoris laetitia“ – eben mit dem Blick auf die theologisch-anthropologische Perspektive der Bibel¹⁶. So wird heute die Frage gestellt, was die anthropologische Fundierung der Familie sei. Dabei werden diverse Faktoren und Sachverhalte ins

¹³ VGL. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 192001, §39f; vgl. auch W. VOSSENKUHL, *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006, S. 166f.

¹⁴ VGL. JOHANNES PAUL II, *Familiaris Consortio*, Bonn 1981, S. 21f.

¹⁵ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §43f.

¹⁶ VGL. FRANZISKUS, *Amoris laetitia*, 13.

Spiel gebracht wie etwa die Kontingenz und Schöpfung menschlichen Daseins, die Personalität und Berufung zur Liebe.¹⁷

Damit wird der methodische Denkraum etabliert, wo dann auch die ontologisch-epistemische und ethische Struktur der Familie analysiert werden kann, und zwar rückblickend auf den *Wert des Lebens*. Um den Wert des Lebens zu bestimmen, werden unter anderem drei Perspektiven herangezogen: subjektive, objektive und deontologische. Aus der subjektiven Perspektive ist der Wert des Lebens für fast alle Menschen unter fast allen Umständen unendlich groß¹⁸. Die objektive Perspektive verbindet dagegen den Wert des Lebens einer menschlichen Person mit diversen utilitaristischen Erwartungen seitens der Anderen. Die deontologische Perspektive beruft sich schließlich auf diverse kategorische Verbote, um einen Konsensbereich moralischer Überzeugungen zu begründen.¹⁹ Die Familie kann prinzipiell diese drei Perspektiven in Anspruch nehmen, um ihre Aufgaben zu erfüllen und damit ihre Ziele zu erlangen. Wie dies innerhalb des kausalen Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ vor sich gehen könnte, haben wir bei Kant, Husserl und Heidegger in einer knappen Form gesehen. Hier gilt es nur zu fragen, wie sich vor allem die kantische Anschauung zum Wert des Lebens verhält, ohne dessen richtige Würdigung sich keine Familie entfalten kann.

Für Kant ist es also erforderlich, den transzendentalen Weg zu gehen, der im deontologischen Rahmen gedacht wird. Eine besondere Rolle kommt dabei dem *kategorischen Imperativ* zu. Damit kritisiert Kant, dass Richtig und Falsch im Sinne des Utilitarismus immer nur davon abhängen, wie die Welt beschaffen ist. Die Utilitaristen streben also danach, eine Art Nützlichkeitsmoral in die Welt zu setzen. Kants Überzeugung ist dagegen, dass Richtig und Falsch – bezogen auf konkrete Beispiele – eine *allgemeingültige Regel* braucht, die nicht davon abhängt, wie die Welt beschaffen ist. Für Kant gilt die These: Handle nur nach Grundsätzen, von denen du wollen kannst, dass sie weltweit ein gültiges Gesetz werden. Der kategorische Imperativ (KI) muss darum zunächst die Allgemeingültigkeit der Handlung garantieren, dann den Zweck, den jeder Mensch mit Vernunft wollen

¹⁷ VGL. J. KOBAC, *Anthropological Foundations*, in: J. GOLEN U.A. (Hrsg.), *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church*, Lublin 2018, S. 107-121, 107f.

¹⁸ Natürlich gibt es auch Fälle, wo eine Person bereit ist, ihr Leben für andere zu opfern.

¹⁹ VGL. J. NIDA-RÜMELIN, *Wert des Lebens*, in: DERS. (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 2005, S. 886-914, 887f.

kann. Er (KI) muss zudem aus Pflicht und frei von Eigennutz sein. Schließlich dürfen andere Menschen dabei niemals nur Mittel zum Zweck sein²⁰.

Für die Problematik der Familie, die stets im Kontext des Einzelnen und der Gesellschaft zu betrachten ist - was auch die philosophische Perspektive erfordert, ist nach Kant die deontologische Strategie unentbehrlich. Sie soll nicht zuletzt dafür sorgen, dass der Raum für ein glückliches Leben „geschaffen“ wird. Bei genauerem Hinsehen stellen wir aber fest, dass dies nicht immer funktionieren kann, vor allem wegen der *metaphysischen Unterbestimmtheit*, die im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ jeweils auftaucht. Zwei einfache Beispiele dürften uns dies schon deutlich machen. Kant würde also sagen, dass sowohl „Du sollst nicht lügen“ als auch „Du sollst Menschen in Lebensgefahr helfen“ wahr sind. Was aber, wenn man einen Menschen in Lebensgefahr nur retten kann, wenn man lügt? Etwa weil man einem Verbrecher sagt, das Opfer sei nicht zuhause? Hier zeigen sich die Schwächen des kategorischen Imperativs, weil beide Handlungen einfach richtig sind und man eine Handlung bevorzugen muss. So entsteht m.E. der Raum für die sogenannte „metaphysische Unterbestimmtheit“ der jeweiligen epistemisch-ethischen Konstellation. Zudem ist klar zu sagen: Über das, was alle Menschen vernünftigerweise wollen, lässt sich heute durchaus diskutieren. Im Zeitalter postmoderner Erwartungen²¹, wo vielfältige unterschiedliche Meinungen als gleichwertig akzeptiert werden, ist die deontologische These Kants keinesfalls eindeutig.

Um die metaphysische Unterbestimmtheit des Denkens zu überwinden - abgesehen davon, auf welche thematische Problemfelder es sich auch bezieht, muss man vielmehr bereit sein, auch andere methodische Strategien gleichzeitig in Anspruch zu nehmen, etwa die phänomenologische oder/und die existentielle. Dann würde nicht nur die Familie unabhängig von ihrer strukturellen Bezogenheit in einem anderen Licht erscheinen, sondern auch der Wert des Lebens. Das dürfte wohl auch Kant am Herzen gelegen haben.

²⁰ VGL. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 406f.

²¹ VGL. K. RYNKIEWICZ, *Die epistemische Koexistenz von Theorie und Wissen. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*, Hamburg 2016, S. 1f.

Ausblick

In seinen „Philosophischen Untersuchungen“ verwendet Wittgenstein das Wort „*Familienähnlichkeiten*“²². Dieses Wort gilt hier als methodischer Faktor, um die metaphysische Unterbestimmtheit des Denkens zu überwinden und dann die These „Familie als *communio personarum*“ philosophisch zu fundieren. Damit soll klar gemacht werden, dass jedes philosophische Modell der Familie nur auf jeweils spezifische Familienähnlichkeiten hinweist, ohne dabei konkrete Lösungsvorschläge machen zu wollen. Denn das ist vor allem die Aufgabe der sogenannten „Wissenschaften über Familie“. So kann man auch behaupten, die Prädikate, auf die die transzendente, die phänomenologische und die existentielle Perspektive hinauslaufen, haben meist die Aufgabe, die anthropologisch-sozialen Strukturen als Familienähnlichkeiten zu begründen. Den Kern dieser Begründung stellt der zu bewahrende Wert des Lebens dar. Dieser Wert ist aber der sichtbare Ausdruck einer konkreten Sorge in einer konkreten Zeitkrise, die etwa durch die weltweite Gefahr des Corona-Virus ausgelöst werden kann.

Zusammenfassung

Wenn wir über anthropologische und soziale Problematik reden, dann setzen wir methodisch in den meisten Fällen die epistemisch stabile Denkstruktur „Mensch-Familie-Gesellschaft“ voraus. Damit entsteht eine Grundlage für das philosophische Modell der Familie, das durch eine kausale Hermeneutik gekennzeichnet ist. Man kann nicht über die Familie zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf den einzelnen Menschen zu nehmen, und man kann nicht über die Gesellschaft zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf die Familie zu nehmen. Das ermöglicht die Auffassung der Familie als „*communio personarum*“. Diese Konstellation bekommt bei Kant eine transzendente, bei Husserl eine phänomenologische und bei Heidegger eine existentielle Ausgestaltung. Es wird der Bezug auf die Pflichtethik, die Lebenswelt und die Sorge genommen. Damit wird der methodische Denkraum etabliert, wo dann die ontologisch-epistemische und ethische Struktur der Familie analysiert werden kann, und zwar rückblickend auf den Wert des Lebens.

²² VGL. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: DERS., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, PU § 67.

Schlüsselwörter: Familie, Gesellschaft, Pflicht, Lebenswelt, Sorge, Wert des Lebens

Filozoficzny model rodziny w kontekście wyzwań antropologicznych i społecznych - zarys w odniesieniu do Kanta, Husserla i Heideggera

Streszczenie

Gdy mówimy o problematyce antropologicznej i społecznej, zakładamy metodycznie w większości przypadków pewną epistemologicznie stabilną strukturę myślową „człowiek-rodzina-społeczeństwo“. W ten sposób wyrasta podłoże dla filozoficznego modelu rodziny, nacechowanego swoją kausalną hermeneutyką. Nie można przekonująco mówić o rodzinie, nie uwzględniając przy tym pojedynczego człowieka, oraz nie można przekonująco mówić o społeczeństwie, nie uwzględniając przy tym rodziny. Umożliwia to ujęcie rodziny jako „communio personarum“. Kant nadaje tej konstelacji wymiar transcendentálny, Husserl wymiar fenomenologiczny, Heidegger zaś wymiar egzystencjalny. Uwzględnione zostają etyka obowiązku, życie środowiskowe i troska. Skutkuje to również określeniem metodycznym obszaru myślowego, gdzie można potem analizować ontologiczno-epistemiczną i etyczną strukturę rodziny, uwzględniając przy tym wartość życia.

Słowa kluczowe: Rodzina, społeczeństwo, obowiązek, środowisko życiowe, troska, wartość życia.

The philosophical model of the family in the context of the anthropological and social challenges - a sketch with a view to Kant, Husserl and Heidegger

Summary

When we talk about anthropological and social problems, we usually methodologically assume an epistemically stable structure of thought „human-family-society“. This creates a basis for the philosophical model of the

family, which is characterized by a causal hermeneutics. One cannot talk reliably about the family without referring to the individual and you cannot speak reliably about society without referring to the family, which then enables the family to be seen as „communio personarum“. This constellation takes on a transcendental configuration at Kant, phenomenological at Husserl and existential at Heidegger. The reference to mandatory ethics, living world and concern is taken. This establishes the methodological framework, where the ontological-epistemic and ethical structure of the family can be analyzed, looking back at the value of life.

Keywords: Family, society, duty, living world, concern, value of life.

Bibliographie

- Franziskus, *Nachsynodales Schreiben „Amorislaetitia“*, Bonn 2016.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (zit. SuZ).
- Husserl, E., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f (zit. Hua)
- * Bd. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, 1962.
- Johannes Paul II, *Familiaris Consortio*, Bonn 1981.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786 (zit. GMS B).
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 (zit. KpV A).
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787 (zit. KrV B).
- Kobak, J. (2018), *Anthropological Foundations*, in: Golen, J. u.a. (hrsg.), Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church, Lublin, 107-121.
- Nida-Rümelin, J. (2005), *Wert des Lebens*, in: ders. (hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart, 886-914.
- Ricken, F. (1998), *Allgemeine Ethik*, Stuttgart.
- Rynkiewicz, K. (2002), *Von der Grundlegung der christlichen Ethik bis zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff von Karol Wojtyła*, Berlin.
- Rynkiewicz, K. (2016), *Die epistemische Koexistenz von Theorie und Wissen. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*,

Hamburg.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., Werkausgabe in 8. Bänden, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984.

Vossenkuhl, W. (2006), *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München.