

von Autonomie und Theonormie (4.3) sahen wir, daß die Tradition seit SOKRATES die Unbedingtheit des Gewissensanspruchs häufig *theologisch* begründete. In besonders eindringlicher Weise interpretierte J. H. NEWMAN den Anspruch des Gewissens als Anspruch Gottes:

Wenn wir, wie es ja der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämten erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt das ein, daß hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind, dessen Ansprüche wir fürchten. [...] Diese Gefühle in uns sind daran, daß sie als entgegengesetzte Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind ja nicht zärtlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. Indessen, so ist es: Das Gewissen erregt all diese peinlichen Gemütsbewegungen, Verwirrungen, böse Ahnungen, Selbstverurteilungen. Und andererseits ergibt es über uns einen tiefen Frieden, ein Gefühl der Sicherheit, eine Ergebung und eine Hoffnung, die kein sichtbarer, kein irdischer Gegenstand hervorlocken kann. »Der Böse flieht, wenn keiner ihn verfolgt.« (Spr 28,1) Aber warum flieht er? Woher sein Schrecken? Wer ist es, den er in der Einsamkeit sieht, in der Finsternis, in den verborgenen Kammern seines Herzens? Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegungen nicht dieser sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein. So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, mächtig, allsehend, vergeltend. (VIII, 77)

Ohne eine theologisch-gläubige Interpretation des kategorischen Gewissensanspruchs bleibt folgendes unbegreiflich: Der Mensch weiß sich im Gewissen mit seinem ganzen Leben in Anspruch genommen und auf die Verwirklichung der seiner Freiheit aufgegebenen Humanität hin verpflichtet. Aber dann beendet der Tod in unvermittelter Willkür (7.3.1) dieses Leben, ohne daß es sich als sinnvolles Ganzes, als »die Eigentlichkeit und Endgültigkeit der sich ausgezeitiert habenden Freiheit« (K. RAHNER, vgl. 6.2), manifestieren könnte. Der Mensch wäre einerseits radikal und kategorisch in Anspruch und Verantwortung genommen, fiele aber andererseits willkürlich aus diesem Anspruch heraus.

Der Gläubige begreift den kategorischen Anspruch des Gewissens als die unmittelbarste Weise, in welcher der Anspruch Gottes auf das Leben des Menschen erfahrbar wird. In diesem Anspruch kommt zum Ausdruck, daß Gott die Vollkommenheit und Vollendung, das Glück und das Heil des Menschen will. Der Tod wäre in dieser Perspektive nicht mehr der willkürlich-sinnlose Schluß des moralisch beanspruchten und in die Verantwortung genommenen Lebens, sondern der Punkt, in welchem sich dieses Lebens vor Gott in seiner Eigentlichkeit und Endgültigkeit manifesteren kann und in welchem diesem Leben von Gott ihre Gerechtigkeit widerfährt.

Hier stellt sich eine weitere Frage: Inwieweit hängt die existentielle Tragweite des unbedingten, kategorischen Gewissensanspruchs damit zusammen, ob wir diesen Anspruch gläubig als Anspruch Gottes zu fassen vermögen? Gewinnt die moralische Motivation nicht existentiell an Kraft und Bedeutung, wenn sie in die Glaubensbeziehung des Menschen zu Gott eingebettet ist? Umgekehrt: Droht der moralische Anspruch nicht zu verbllassen und zu verkümmern, wenn er nicht mehr in diesem Transzendenzbezug steht, sondern nur noch im Subjekt festgemacht ist? Man mißversteht diese Frage, wenn man sie auf die Ebene der Heteronomie der Sanktionen (Lohn und Strafe) schiebt. Es geht durchaus um den Anspruch des *autonomen* Gewissens. Für dieses Gewissen und seine moralische Triebfeder scheint es nicht gleichgültig zu sein, ob sich seine Autonomie gläubig-theonom begreift (4.3) oder nicht. Die Bedeutung moralischer Verantwortung ist eine andere, wenn ich sie von jener Antwort her verstehe, die ich dem absoluten, göttlichen Du schulde, von dem ich mich in Anspruch genommen weiß. Dabei braucht man diesen Gesichtspunkt nicht auf die Spitze zu treiben, etwa im Sinne jenes DOSTOJEWSKI-Wortes: »Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt.« Man sollte aber doch die folgende Überlegung von J. HABERMAS bedenken:

Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. [...] Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und zu ertragen lehrt. Wohl kann die Philosophie auch heute noch den moralischen Gesichtspunkt erklären, unter dem wir etwas unparteiisch als recht und unrecht beurteilen; insoweit ist die kommunikative Vernunft keineswegs gleich weit von der Moral wie von der Unmoral entfernt. Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort auf die Frage zu geben, warum wir unseren moralischen Einstichen folgen, überhaupt moralisch sein sollen. In dieser Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbefindten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. (1991, 125)

Zusammenfassung 7

- Nach ARISTOTELES ist das Glück das Endziel des Handelns. Dabei faßt er das Glück als jene dauerhafte, vernunft- bzw. tugendgemäße Tätigkeit, die für den Tugendhaften zugleich freudvoll ist. Im Glück als höchstem Gut ist also Vernunft Bestimmungsgrund der Praxis. Insofern läßt sich der Eudäomismus des ARISTOTELES der Position KANTS annähern:

Dieser unterscheidet am höchsten Gut das Oberste (moralische Vollkommenheit) und - diesem subordiniert - das Vollendet (die dem Obersten proportionierte Glückseligkeit).

- Sinn ist das Ausgerichtetsein auf ein Ziel. Wir unterscheiden Sinnstufen der Praxis, indem wir untersuchen, auf welcher Ebene sich Freiheit motiviert. Motiviert sich Freiheit aus Natur, so geht es um jene Sinnstufe, auf welcher die vormoralischen Sinnansprüche des unvermittelten und des vermittelten Hedonismus liegen.

Motiviert sich Freiheit aus Freiheit, so geht es um die moralische Sinnstufe der Humanität. Nach KANT können wir auf dieser Sinnstufe zwei Typen von Sinnansprüchen unterscheiden: die eigene Vollkommenheit und das Wohl der Mitmenschen. Im ersten Typus geht es um die Kultur unserer Vernünfte und um die Moralität unseres Willens. Im zweiten Typus kommen die vielfältigen Sinnansprüche des Zwischenmenschlichen und des Sozialen ins Spiel. Der Anspruch der Moralität, der auf dieser Sinnstufe liegt, erweist sich als ein durch nichts relativierbarer, absoluter Anspruch.

Die Transitivität des Sinns, die Unverfügbarkeit des Vollendeten, das Problem der Schuld und der Anspruch des Gewissens bringen im Rahmen der philosophischen Ethik die Frage nach dem Glauben in Sicht. Die Sinnstufe des Glaubens suspendiert nicht die eigenständige Bedeutung der Moralität, stellt sie aber in den Horizont der (göttlichen) Transzendenz, in welchem sich Freiheit aus Gnade motiviert.

8 Relaterungen

- Sinn ist das Ausgerichtetsein auf ein Ziel. Wir unterscheiden Sinnstufen der Praxis, indem wir untersuchen, auf welcher Ebene sich Freiheit motiviert. Motiviert sich Freiheit aus Natur, so geht es um jene Sinnstufe, auf welcher die vormoralischen Sinnansprüche des unvermittelten und des vermittelten Hedonismus liegen.

Motiviert sich Freiheit aus Freiheit, so geht es um die moralische Sinnstufe der Humanität. Nach KANT können wir auf dieser Sinnstufe zwei Typen von Sinnansprüchen unterscheiden: die eigene Vollkommenheit und das Wohl der Mitmenschen. Im ersten Typus geht es um die Kultur unserer Vernünfte und um die Moralität unseres Willens. Im zweiten Typus kommen die vielfältigen Sinnansprüche des Zwischenmenschlichen und des Sozialen ins Spiel. Der Anspruch der Moralität, der auf dieser Sinnstufe liegt, erweist sich als ein durch nichts relativierbarer, absoluter Anspruch.

Die Transitivität des Sinns, die Unverfügbarkeit des Vollendeten, das Problem der Schuld und der Anspruch des Gewissens bringen im Rahmen der philosophischen Ethik die Frage nach dem Glauben in Sicht. Die Sinnstufe des Glaubens suspendiert nicht die eigenständige Bedeutung der Moralität, stellt sie aber in den Horizont der (göttlichen) Transzendenz, in welchem sich Freiheit aus Gnade motiviert.

In den Abschnitten 2 bis 7 skizzieren wir einen systematischen Überblick über die zentralen Fragestellungen der Fundamentalethik. Dabei bezogen wir uns historisch auf das Problembeußtsein der philosophischen Ethik von PLATON bis HEGEL. Wir vollzogen den Einstieg in die fundamentalethische Systematik, indem wir im Gegenzug zur empiristischen Ethik (2) die transzendentale Differenz (3.1) aufwiesen und damit eine metaphysische Position erreichten. Diese ermöglichte es, die eigenständige Bedeutung der Moralität, insbesondere den Begriff der transzentalen Freiheit zu präzisieren. (3.3). Die moralisch relevante *Praxis* wurde damit prinzipiell abgehoben gegenüber naturkausalem, aus empirischen Antezedenzbedingungen notwendigerweise resultierendem und insofern einzelwissenschaftlich erklärbarem *Verhalten*. Auf dieser Basis konnten die Grundbegriffe des alltäglichen Vorverständnisses (1) philosophisch rekonstruiert und rehabilitiert werden.

Der enorme Erfolg der *empirischen Einzelwissenschaften* in der Entwicklung der Moderne brachte es mit sich, daß sich der (legitime) *methodische Empirismus* dieser Wissenschaften immer wieder als *philosophischer Empirismus* artikulierte (2.1). Im Bereich der empirischen *Humanwissenschaften* wuchs damit die Tendenz, *menschliche Praxis als naturkausales, empirisch-einzelwissenschaftlich erklärbares Verhalten zu fassen und zu erforschen*. Die damit verbundene Ausblendung der metaphysischen Fragestellung (Praktischwerden reiner Vernunft aus sich selbst, apriorisches Moralprinzip, transzendentale Freiheit) relativiert die eigenständige Bedeutung der Moralitätsbewandtnis der Praxis und stellt sie in Frage. Es entsteht der Eindruck, die Moralitätsbewandtnis habe überhaupt keine eigenständige Bedeutung; vielmehr sei das Moralistische lediglich Epiphänomen bzw. Derivat einzelwissenschaftlich erforschbarer und erklärbbarer empirischer Prozesse und verdanke den Schein der Eigenständigkeit einem Mangel an wissenschaftlicher Aufklärung.

Derartige Relativierungstendenzen kommen vor allem aus dem Raum der *Soziologie*, der *Psychologie* und der *Biologie*. Da wir nicht die ganze Vielfalt dieser Tendenzen erörtern können, beschränken wir uns auf vier *Positionen*, denen für die Gegenwart zentrale Bedeutung zukommt. Wir behandeln die soziologische Relativierung am Beispiel der von Karl MARX (1818–1883) grundgelegten Theorie des *historischen Materialismus*, die psychologische am Beispiel der *Psychoanalyse* von Sigmund

FREUD (1856–1939) und die biologische am Beispiel der *Ethologie* von Konrad LORENZ (1903–1988). Außerdem gehört hierher die *genealogische* Relativierung bei Friedrich NIETZSCHE (1844–1900), die sich allerdings keiner der genannten Humanwissenschaften zuordnen lässt; sie stellt vielmehr eine geschichtsphilosophische Vermittlung soziologischer, psychologischer und biologischer Motive dar.

Bei der Erörterung dieser Relativierungen ist folgendes zu beachten:

- Diese Positionen tendieren dazu, die eigenständige Bedeutung des Moralischen prinzipiell in Frage zu stellen.
- Zugleich vermitteln sie eine Fülle wichtiger Gesichtspunkte und Erkenntnisse, die im Rahmen der philosophischen Ethik Beachtung verdienen.

Es ist zu zeigen, wie sich der in diesen Positionen enthaltene Erkenntnisfortschritt zum Anliegen der fundamentalethischen Systematik verhält bzw. wo der systematische Ort dieser Erkenntnisse anzusetzen ist und wo die Grenzen ihrer Tragweite liegen.

8.1 Der historische Materialismus (Marx)

Der Zusammenbruch der Systeme des realen Sozialismus beeinträchtigt zwar derzeit die Aktualität des Marxismus. Dennoch spielt MARX in der Entwicklung der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine eminente Rolle. Schon zur Jahrhundertwende und in der Zwischenkriegszeit stellte der Marxismus eine einflussreiche philosophische Richtung dar. Die diversen Ausprägungen des Neomarxismus prägten in vieler Hinsicht das Denken der Zeit um 1965–1980 und bildeten bleibende Sedimente im Problem bewußtsein der Philosophie. Wir wollen zunächst den Kerngedanken der Theorie des historischen Materialismus darstellen und dann einige Fragen erörtern, die sein Verhältnis zur Ethik betreffen.

8.1.1 Die Theorie des historischen Materialismus

Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie [= Deutscher Idealismus von KANT bis HEGEL], welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen [...], um davon aus bei den leibhaften Menschen anzukommen; es wird [vielmehr] von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echo dieser Lebensprozesse dargestellt. Auch die Nebebildungen im Gehirn der Menschen sind notwendig Supplamente ihres materiellen, empirisch konstatierten und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und ihnen entsprechende Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichtsverhältnisse, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion

und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. (MEW III, 26f.)

Wir können den Grundgedanken des historischen Materialismus folgendermaßen zusammenfassen: Das *Bewußtsein* und alle Ausprägungen der *Kultur* des Menschen haben den Charakter eines *Überbaus*, der durch die sozioökonomischen, materiellen Verhältnisse als *Basis* bedingt und bestimmt ist. Der Bewußtseins- und Kulturbereich ist also *Reflex der ökonomisch-materiellen Basis*.

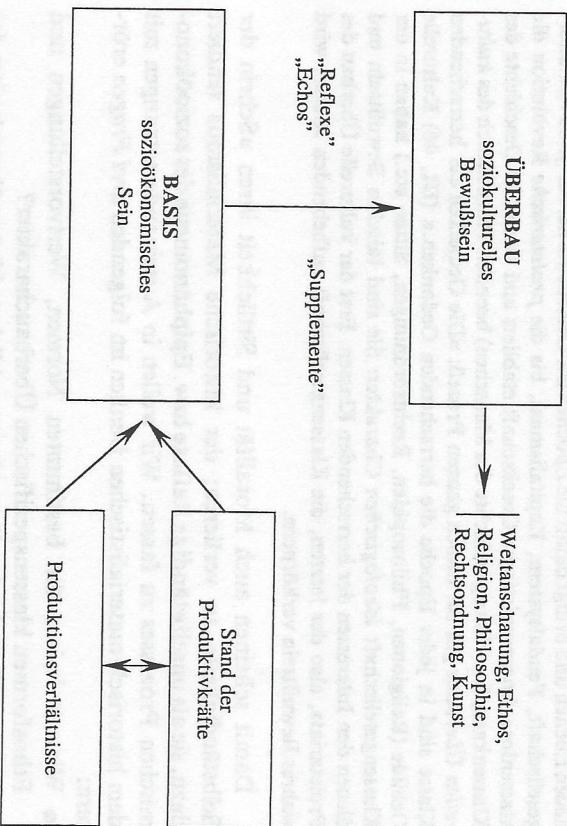


Abb. 20: Das Basis-Überbau-Schema im historischen Materialismus

Diese Basis umfaßt zwei Aspekte:

- Einerseits den *Stand der Produktivkräfte*, d. h. den technisch-ökonomischen Entwicklungsstand der Gesellschaft, auf Grund dessen sie z.B. Agrargesellschaft oder Industriegesellschaft ist.
 - Andererseits die *Produktionsverhältnisse*, also die sozialen Strukturen, in denen sich die Produktion abspielt. Nach MARX werden die Produktionsverhältnisse primär als *Eigentums-* und damit als *Klassenverhältnisse* gefaßt.
- Der *wirkliche Geschichtsprozeß* resultiert aus der Dynamik des Basisverhältnisses zwischen dem Stand der Produktivkräfte und den Produk-

tionsverhältnissen. Die *kulturell-geistige* Entwicklung der Gesellschaft hat Überbaucharakter; sie ist »Reflex«, »Echo« und »Supplement« der grundlegenden Dynamik des Basisverhältnisses. »Das Bewußtsein ist also von vorneherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, so lange überhaupt Menschen existieren.« (III, 30 f.)

Für jeden Stand der Produktivkräfte gibt es ihm adäquate Produktions- bzw. Klassenverhältnisse. Während sich die Produktivkräfte aber ständig entwickeln und verändern, frachten die herrschenden Klassen danach, die Produktionsverhältnisse stabil zu halten, um ihre Privilegien zu sichern. Dadurch wächst die Dysfunktionalität der Produktions- und Klassenverhältnisse gegenüber dem Stand der Produktivkräfte und es entsteht eine *revolutionäre Situation*. Revolutionen führen zu neuen, dem Stand der Produktivkräfte entsprechenden Produktionsverhältnissen, die im Zuge der weiteren Entwicklung der Produktivkräfte wieder dysfunktional werden können. Dieser Grundvorgang wiederholt sich auf immer neuen Ebenen und bringt damit die *Epochen* der Geschichte hervor (Sklavenhaltergesellschaft, Feudalsystem, Kapitalismus), bis die *proletarische* Revolution die klassenlose, kommunistische Gesellschaft etabliert und damit die Geschichte des *kulturellen Überbaus* gilt für diesen ganzen Prozeß: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken.« (III, 46) Kulturelle Gebilde (Religionen, Philosophien, Rechtsordnungen, Sitten etc.) haben in der Klassengesellschaft *ideologischen* Charakter: Sie sind falsches Bewußtsein und dienen den Interessen der herrschenden Klassen. Erst der kulturelle Überbau des Proletariats, also der letzten, die Klassengesellschaft aufhebenden Klasse, wird wahres Bewußtsein verkörpern.

Damit scheinen auch Moralität und Sittlichkeit ihren »Schein der Selbständigkeit« zu verlieren; der historische Materialismus tendiert dazu, sie als unselbständige Reflexe bzw. Epiphänomene des sozioökonomischen Prozesses zu fassen. Wir wollen im Auseinandersetzung mit dem historisch-materialistischen Denken im folgenden *drei Fragen* erörtern:

- Wie weit haben die bestimmten Normen, Wertvorstellungen und Ethosformen klassenspezifischen Überbaucharakter?
- Läßt die Theorie ein allgemeinemenschliches, klassenüberschreitendes Moralprinzip zu, oder ist Moral ausschließlich Klassenmoral?
- Ist im historischen Materialismus Raum für das autonome moralische Subjekt und für moralisch relevante Selbstbestimmung aus Freiheit?

Auf diese Fragen erhalten wir bei MARX selbst keine eindeutigen Antworten. MARX entwickelte zwar den Ansatz der Theorie des historischen Materialismus, nicht aber ihre systematische Ausarbeitung. Wir sehen uns also mit diesen Fragen an den Diskurs innerhalb des Marxismus verwiesen.

8.1.2 Übung und Ethos

Wie weit haben die bestimmten Normen, Wertvorstellungen und Ethosformen klassenspezifischen Überbaucharakter? Es geht in dieser Frage nicht um die Moralitätsbewandtnis als solche, sondern um die bestimmte Ausprägung der *Sittlichkeit* einer Gesellschaft (vgl. 5.2). Inwiefern ist diese als Reflex sozioökonomischer Verhältnisse interpretierbar? Die Antwort hängt davon ab, wie das Basis-Überbau-Schema gefaßt wird. Stark vereinfacht läßt sich sagen, daß sich im Marxismus zwei Interpretationstendenzen finden, eine *lineare* und eine *dialektische*:

(1) In der *linearen* Interpretation bestimmt die Basis einseitig den *Überbau*. Das Bewußtsein ist dann ausschließlich Reflex bzw. Funktion des sozioökonomisch-materiellen Seins und hat gegenüber diesem Sein keinerlei eigenständige, produktive Bedeutung. Sittliche Normen sind dann nichts weiter als Ausdruck klassenspezifischer Interessen und stehen damit prinzipiell unter Ideologieverdacht. *Das herrschende Ethos spiegelt unmittelbar die Interessen der herrschenden Klasse wider.*

Erinnern wir uns an die Überlegungen in 5.1.3! Wir zeigten dort, wie sich individuelles Gewissen und soziales Ethos aneinander vermitteln, was auf der einen Seite die Dynamik des Gewissens und auf der anderen Seite die Dynamik des Ethos bewirkt. Dabei gingen wir davon aus, daß in dieser Vermittlung den individuellen Gewissen eine eigenständige, produktive, kritische Rolle zukommt. Die individuellen Gewissen sind nicht nur unmittelbare Reflexe des sozialen Ethos, sondern setzen sich *mit dem Ethos auseinander*. Genau diese produktive Funktion des Bewußtseins als Gewissen wird in der linearen Interpretation des Basis-Überbau-Schemas ausgeblendet.

Der folgende Text von Friedrich ENGELS (1820–1895) kann als Beispiel für eine lineare Interpretation gelten:

Für gleiche oder annähernd gleiche ökonomische Entwicklungsstufen müssen die Moralthierarchien notwendig mehr oder weniger übereinstimmen. Von dem Augenblick an, wo das Privateigentum an beweglichen Sachen sich entwickelt hatte, mußte allen Gesellschaften, wo dies Privateigentum galt, als Moralebott Gebot gemeinsam sein: Du sollst nicht stehlen. Wird dies Gebot dadurch zum ewigen Moralebott? Keineswegs. In einer Gesellschaft, wo die Motive zum Stehlen bereitstehen sind, wo also auf die Dauer nur noch höchstens von Geisteskranken gestohlen werden kann, wie würde da der Moralprediger ausgelacht werden, der feierlich die ewige Wahrheit proklamieren wollte: Du sollst nicht stehlen! (MEW XX, 87)

Lassen sich sittliche Normen generell in dieser Weise als unmittelbare Reflexe der sozioökonomischen Basis erklären? ENGELS mag recht haben, daß das Verbot des Stehlens wesentlich auf die ökonomische Institution des Eigentums bezogen ist; dabei wäre allerdings noch zu fragen, ob nicht Eigentum im weitesten Sinne so sehr als »Dasein der Freiheit« (HEGEL) zur Person gehört, daß das Verbot des Stehlens unabhängig

von der epochal bestimmten ökonomischen Basis immer und notwendig (wenn auch in differenter Ausprägung) gültig sein muß. Aber abgesehen vom Stehlen: Lassen sich sittliche Normen wie z. B. »Sei wahrhaftig!«, »Sei hilfsbereit!«, »Halte gegebene Versprechen!« linear-materialistisch als unmittelbare Reflexe bestimmter soziökonomischer Basisformen fassen? Ein derartiges Unterfangen scheint völlig aussichtslos zu sein.

Es scheint, daß die lineare Interpretation schon in empirischer Hinsicht unhaltbar ist. Es ist aussichtslos, die Vielfalt sittlicher Überzeugungen und sozialer Ethosformen innerhalb einer Epoche linear-materialistisch erklären zu wollen. Man denke an die Differenz zwischen sophistischem und sokratischem Ethos, zwischen dem Ethos der Bergpredigt und gleichzeitigen Ethosformen jüdischer und hellenischer Provenienz, an das Armutsethos der Mendikanen, Katharer, Albigenser, Beginen etc. im Kontext des Ethos der Feudalgesellschaft oder aber an die signifikant empiristische Orientierung der britischen Ethik im Vergleich zur kontinentalen Ethik. Analoges zeigt sich, wenn wir wirkungsgeschichtlich bedeutsame Positionen miteinander vergleichen, etwa die ethischen Positionen von J. LOCKE und J. J. ROUSSEAU oder jene von I. KANT und J. BENTHAM; lassen sich die Differenzen derartiger Positionen linear-materialistisch als Reflexe kollektiver Klassenlagen interpretieren? Die lineare Interpretation erweist sich in ihrer konkreten Anwendung sehr schnell als künstlich und steril.

(2) Die *dialektische* Interpretation hat gegenüber der linearen *revisionistischen* Charakter. Sie bezweifelt zwar nicht, daß die soziökonomische materielle Basis einen prägenden Einfluß auf das Ethos und seine Normen ausübt. Sie faßt aber das Bewußtsein nicht bloß als Reflex dieser Basis, sondern als eine Kraft, die sich im Rahmen der Möglichkeiten, die von der Basis her gegeben sind, aktiv und produktiv (reflektierend, kritisch, verändernd) auf das Ethos bezieht. Wohl bestimmt das (soziökonomische) Sein das Bewußtsein, aber das Bewußtsein reflektiert sich und gelangt damit zur aktiven Auseinandersetzung mit dem Sein; subjektives Bewußtsein (Gewissen) und soziales Ethos sind insofern immer schon mehr als bloße Reflexe vorgegebener Basen bzw. Klassenlagen.

In dieser dialektischen Interpretation des Basis-Überbau-Schemas bringt der historische Materialismus eine wichtige Erkenntnis zum Ausdruck, die sich zwar nicht erst dem Marxismus verdankt, aber vor allem durch ihn Verbreitung und Akzeptanz fand: *Normen, Werte und Ethosformen sind in ihrer bestimmten Ausprägung keine ungeschichtlichen, idealen oder ewigen Geltungen, sondern eingebettet in ihre soziohistorischen Kontexte*, d. h. in die konkreten Lebensverhältnisse der Menschen. Sie sind also einerseits Überbau jener Basen, in welchen der soziökonomische Entwicklungsstand samt den damit verbundenen Gesellschafts- und Klassenverhältnissen eine wichtige Rolle spielen. Aber sie sind andererseits zugleich Resultat der geistigen Aktivität der in diesen Kontexten lebenden Menschen. Denn diese sitzen im gegebenen Ethos nicht wie

Schnecken in Schneckenhäusern, sondern setzen sich (in den Grenzen ihrer historischen Möglichkeiten) mit den Gegebenheiten auseinander. In diesem Sinne betont der historische Materialismus zurecht die *Geschichtlichkeit des Ethos*. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an unsere Erfahrungen über die gesellschaftliche und geschichtliche Vermitteltheit des menschlichen Motivationshorizonts (4.1.1).

Besonders wichtig wird dieser Gesichtspunkt, wenn es darum geht, Handlungsweisen von Personen und Gestaltungen von Institutionen vergangener Epochen oder anderer kultureller Hemisphären der heutigen Welt moralisch zu beurteilen. Es wäre ein fragwürdiges Unterfangen, wollte man Standards unseres gegenwärtigen Ethos, etwa das moderne Menschenrechtsethos, als Maßstab einer solchen Beurteilung verwenden. Fragen der moralischen Wertung von Handlungen und der Gerechtigkeit von Institutionen (z. B. Religionsfreiheit, Stellung der Frau, Todesstrafe, Sklaverei und Leibeigenschaft, Krieg, sozialer Ausgleich) stellen sich in grundlegend anderen sozialen Kontexten oft völlig anders als heute in unserer Hemisphäre. Oft läßt uns erst eine gründliche geschichtssoziologische Analyse der sozialen Verhältnisse den Motivationshorizont verstecken, innerhalb dessen Menschen vergangener Epochen moralisch relevant handelten. Analoges gilt, wenn wir versuchen, das Ethos anderer gegenwärtiger Hemisphären zu beurteilen.

Andererseits sind derartige uns fremde Ethosformen nicht einfach hin (linear-materialistisch) Reflexe der betreffenden sozialen Basisverhältnisse. Wir können das an einem Beispiel aus dem Neuen Testament illustrieren. PAULUS steht auf dem Boden der sozialen Basisverhältnisse seiner Zeit und hält im Sinne des Ethos seiner Zeit die Institution der Sklaverei nicht grundsätzlich für gerechtigkeitswidrig. Als Christ modifiziert er jedoch dieses vorgegebene Ethos. Er steht, daß in der Perspektive des christlichen Heilsgeschehens die Sklaverei prinzipiell relativiert ist (Gal 3,26-28), empfiehlt aber jedem, in dem Stand zu bleiben, in dem er berufen wurde (1 Kor 7,20f.). Den zum Christentum bekührten entlaufenen Sklaven Onesimus schickt er zu seinem Herrn, dem Christen Philemon zurück; aber Philemon soll Onesimus »als geliebten Bruder« (Phlm 16) aufnehmen. Wir sehen: Einerseits bestimmen die vorgegebenen sozialen Verhältnisse (Basis) die moralische Auffassung des Apostels; aber er reflektiert diese Bestimmung in den Grenzen seiner historischen Möglichkeiten und gelangt so zu einer liebespatriarchalen Interpretation der Sklaverei, die dann ihrerseits das christliche Ethos prägen konnte.

8.1.3 Universelles Moralprinzip oder Klassenmoral?

Läßt der historische Materialismus ein allgemeinmenschliches, klassenüberschreitendes Moralprinzip zu oder ist Moral ausschließlich Klassenmoral? In 8.1.2 ging es um bestimmte Normen, Wertvorstellungen und Ethosformen. Stimmt man dem (dialektisch interpretierten) historischen

Materialismus darin zu, daß soziale Basisverhältnisse die Prägung des

Ethos einer Gesellschaft maßgeblich mitbestimmen, so stellt sich die weitere Frage: Liegt dieser basisbedingten Differenz der Ausprägung des Ethos ein allgemeinmenschliches, apriorisches Grundverständnis der Moral zugrunde, das sich dann different ausprägt, oder bewirken die Basisverhältnisse (als Klassengegensätze) ein schlechthin differentes Grundverständnis? Es geht um die Frage, ob es ein klassenüberschreitendes Moralprinzip (3.2) gibt oder ob Moral auch in ihrer Wurzel Klassenmoral ist.

Eine konsequent lineare Interpretation des Basis-Überbau-Schemas tendiert dazu, die Klassenbewandtnis der Basis so zu radikalisieren, daß es keinerlei allgemeinmenschliche Moral und zwischen antagonistischen Klassen auch keinerlei moralischen Diskurs geben kann. Ein sittliches Apriori wird abgelehnt. Die Moralitätsbewandtnis ist bis in ihre letzten Wurzeln klassenspezifischer Überbau und im Sinne des Klassenantagonismus gespalten. Zumindest in revolutionären Situationen ergäbe sich diese Spaltung, also dann, wenn sich die unterdrückte Klasse ihrer Klassenlage bewußt wird, ihren eigenen Überbau entwickelt und ihm gegen jenen Überbau ins Treffen führt, den die herrschende Klasse etablierte. Der folgende ENGELS-Text scheint auf der Linie einer derartigen Interpretation zu liegen:

Wir weisen demnach jede Zumutung zurück, uns irgendwelche Moraldogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin unwandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwand, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und Völkerverschiedenheit stehen. Wir behaupten dagegen, alle bisherige Moraltorie sei das Erzeugnis, in letzter Instanz der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage. Und wie die Gesellschaft sich bisher in Klassengegensätzen bewegte, so war die Moral stets eine Klassenmoral; entweder rechtfertigte sie die Herrschaft und die Interessen der beherrschenden Klasse, oder aber sie vertrat, sobald die unterdrückte Klasse mächtig genug war, die Empörung gegen diese Herrschaft und die Zukunftsinteressen der Unterdrückten. (MEW XX, 87f.)

Die historisch-materialistische Basisbedingtheit betrifft also nicht nur die bestimmten Ethosformen, sondern auch die Grundlagen der Moral. Seit LENIN (Wladimir Iljitsch Ulianow, 1870–1924) die Partei als Kopf und Herz des Proletariats faßte, wurde häufig aus dem Parteiprinzip die *Parteilichkeit der Moral* als Klassenmoral im Sinne eines Parteutilitarismus abgeleitet. In diesem Sinne schreibt LENIN:

Jede solche Sittlichkeit, die von einem übernatürlichen, klassenlosen Begriff abgeleitet wird, lehen wir ab [...]. Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet. (III, 539)

Nochmals iIELS:

Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat. (XX, 80)

Bis 1950 (Linguistikbrief STALINS) galt im Sowjetmarxismus die Auffassung, es gebe nicht nur keine klassenüberschreitende Moral, sondern auch die Sprache, selbst die Logik und sogar die Naturwissenschaften seien klassenspezifisch; so etwa sei die Relativitätstheorie EINSTEINS kapitalistisch.

Derartige Radikalpositionen mußten in den mitteleuropäischen Ausprägungen des Marxismus einer Revision unterzogen werden. Die allgemeinmenschliche Bewandtnis dessen, was KANT »Faktum der Vernunft« nannte (3.2), erwies sich als unbestreitbar. Auch in der Sowjetunion kam es seit 1950, vor allem im Zuge der Theorie der »friedlichen Koexistenz«, zu einer weitgehenden Preisgabe des Dogmas von der exklusiven Klassenmoral und zur Entwicklung einer Ethik, die trotz klassenspezifischer Prägung ganz bewußt auf allgemeinmenschliche Grundlagen rekurierte. Dennoch haben Marxismus und Marxisten häufig die Tendenz, ethische Fragestellungen auf klassenspezifische Interessenlagen hinzu interpretieren und damit als Ausdruck von Klassenkonflikten zu entlarven. Diese Tendenz kann im konkreten Fall durchaus fruchtbar und berechtigt sein; sie kann aber auch zur sterilen, stereotypen Manier verkommen.

Die Überwindung der klassenmoralischen Extremposition im *Westmarxismus* war zu Anfang unseres Jahrhunderts vor allem das Verdienst der Austromarxisten KARL KAUTSKY (1854–1938) und MAX ADLER (1873–1937), die in der Grundlegung der Ethik eine Synthese von MARX und KANT anstrebten.

Wir können die Lösung, die ADLER vorschlägt, folgendermaßen skizzieren: Die kausal-genetische Methode des historischen Materialismus ist insofern berechtigt, als in ihr sichtbar wird,

däß der geschichtliche Prozeß kausalnotwendig zu den Zielen führen muß, welche die allgemeinmenschliche Ethik als begründet ansieht, weil eben der wichtigste geschichtliche Kausal faktor der richtungsbestimmte Wille ist. (Zitiert nach SANDKÜHLER/de la VEGA (Hg.) 1974, 146)

Die Richtungsbestimmung des Willens liegt nach ADLER, ganz im Sinne KANTS, in der »formalen, in jedem menschlichen Bewußtsein gleichmäßig wirkenden ethischen Beurteilung« (144). Der kategorische Imperativ fungiert also als die treibende Kraft, die in der Geschichte (am Material der ökonomischen Basis, also durch Klassenkämpfe und Revolutionen hindurch) letztlich das ihm gemäß »Reich der Zwecke« anstrebt und erreicht, nämlich die sozialistische Gesellschaft, in welcher Menschen nicht mehr bloß als Mittel gebraucht, sondern als Zwecke an sich selbst anerkannt werden.

Die meisten Hauptvertreter des Westmarxismus (z. B. Georg LUKACS, Ernst BLOCH, Roger GARAUDY) lehnten die klassenmoralische Extremposition ab. Die neomarxistische Forderung nach Demokratisierung aller Gesellschaftsbereiche sowie die in Weiterentwicklung der Kritischen Theorie entstandene Diskursethik (J. HABERMAS) setzen die Universalität eines Moralprinzips implizit oder explizit voraus.

8.1.4 Moralisches Subjekt oder Ensemble der Verhältnisse?

Ist im historischen Materialismus Raum für das autonome moralische Subjekt und für moralisch relevante Selbstbestimmung aus Freiheit? Selbst wenn man der Auffassung wäre, nicht nur die Ausprägungen des Ethos, sondern auch die prinzipiellen Grundlagen der Moralitätsbewandlung seien klassenmoralisch bestimmt, ließe sich fragen, inwieweit individuelle Personen sich (im Rahmen der gegebenen Moral) verantwortlich frei entscheiden können, dieser Moral im Handeln zu entsprechen oder nicht zu entsprechen. Selbst wenn das subjektive Gewissen lediglich unselfständiges Moment des kollektiven Klassenbewußtseins wäre, bliebe also die Frage, ob das Subjekt in moralisch relevanter Freiheit überhaupt eine Wahl zwischen Gut und Böse, d. h. zwischen Gewissensgemäßem und Gewissenswidrigem habe. Ist im Rahmen des Basis-Überbau-Schemas ein sich selbst bestimmendes Subjekt möglich oder ist Praxis immer schon von der Klassenlage her kollektiv präjudiziert? MARX schreibt in der 6. These über FEUERBACH:

Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innenwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. [...] Das Wesen kann daher nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden. (MEW III, 6)

Bei MARX und in vielen Ausprägungen des Marxismus besteht zumindest die starke Tendenz, das individuell-personale Subjekt im überindividuellen-kollektiven Gattungswesen, im »Ensemble der Verhältnisse«, im Interaktionsprozeß der Arbeit als dem materiellen Leben, aufzulösen und es damit im kollektiven Reflex (Bewußtsein) der Klassenlage zu absorbieren. Die substantielle Wirklichkeit (>das Wesen<) des Menschen ist dann im Sinne der zitierten 6. These nicht die Person, sondern die Klasse bzw. die Gattung. Die individuell-personale Bewandtnis der Praxis wird in dieser Perspektive irrelevant und verflüchtigt sich ebenso wie jene des Gewissens zu einem bloßen Moment dessen, was MARX die »innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit« nennt. Es fällt auf, daß die Frage nach der personalen, moralisch relevanten Selbstbestimmung bzw. nach dem, was wir im Anschluß an KANT transzen-

dentale Freiheit (3.3) nannten, in den meisten marxistischen Positionen auf größtes Desinteresse stößt. Das gleiche Desinteresse betrifft den gemeinsamen individualethischen Bereich, z. B. Fragen der persönlichen Lebensführung oder der Ehe- und Familiemoral. Fragen dieser Art werden häufig als Relikte bürgerlich-subjektivistischen Bewußtseins gefaßt, als Probleme, die angesichts des je-aktuellen Klasseninteresses und Klassenkampfs im Grunde überflüssig und kontraproduktiv sind.

Oft wird die Frage nach moralischer Subjektivität auch einfach mißverstanden oder umgedeutet und auf eine soziale, strukturelle bzw. klassenbezogene Ebene transponiert. Ein typisches Beispiel einer derartigen Umdeutung ist die Erörterung über den freien Willen bei ENGELS im *Anti-Dühring*. Ausgehend von einem Wort HEGELS, Freiheit sei Einsicht in die Notwendigkeit, schreibt er:

Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein [...]. Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeit gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten, sich vom Tierreich sondernd Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit. (MEW XX, 106)

Ganz offenkundig bringt ENGELS unter dem Titel »Freiheit des Willens« ausschließlich das in Sicht, was wir in 3.3 die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit nannten, also die Freiheit als Spielraum. Die Fragen nach der moralisch relevanten Freiheit kommt nicht in Sicht. Sie interessiert nicht.

Werden Gut und Böse von der verantwortlichen Zurechenbarkeit der handelnden Subjekte abgetrennt, so können diese Grundkategorien der Moralität nur mehr als *Predikate von Verhältnissen, Strukturen bzw. Klassenlagen* gebraucht werden. In der Tat werden moralische Wörter im Marxismus meist in dieser Bedeutung verwendet. Primär böse (ungerecht, repressiv, ausbeutend, reaktionär etc.) sind insofern die sozialen Verhältnisse, Strukturen und Klassenlagen, während Personen und Handlungen höchstens sekundär böse genannt werden können, da ihr Bösesein letztlich bloß Reflex, Epiphänomen und Konsequenz des primär Bösen, d. h. *Resultat der objektiven Entfremdungssituation in der Klassen gesellschaft* ist.

Damit hängt die Tendenz vieler Anhänger der Linken zusammen, in Fragen des Strafrechts und Strafvollzugs den subjektiven Schuldcharakter des Verbrechens zu relativieren und die illegale Handlung als quasi zwangsläufiges Epiphänomen der Klassenlage des Täters zu fassen. Zweifellos ist diese Relativierung zum Teil berechtigt. Es ist sicher kein Zufall, daß Verbrechen überproportional häufig von Tätern verübt werden, die bestimmten sozial schwachen bzw. marginalisierten Schichten zugeordnet werden müssen.

Innerhalb der lateinamerikanischen *Theologie der Beziehung* gibt es Positionen, welche (in mehr oder weniger differenzierter Weise) den historischen Materialismus als Methode der sozialanalytischen Vermittlung rezipieren (z. B. G. GUTIERREZ, L. BOFF, C. BOFF, E. DUSSEL). Diese Rezeption erklärt, warum im Werk dieser Theologen das *strukturelle Böse bzw. die Strukturen der Sünde* eine so große Rolle spielen. Wir wissen in 7.3.3 darauf hin, daß Schuld auf Grund der Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen über den Schuldigen hinaus Bedeutung erhält, und sprachen insofern von *Klima und Tradition* der Schuld, die zu quasi selbständigen negativen Dispositionen der Praxis werden können. Die Theologen der Befreiung akzentuierten dieses Motiv im Sinne der historisch-materialistischen *Klassenanalyse* und interpretieren das strukturell Böse bzw. die Strukturen der Stunde als dysfunktionale, marginalisierende, vereidendende Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse, die nach *befreiernder Praxis* verlangen. Wir müssen hier von der Frage absehen, wie weit derartige Analysen empirisch zutreffend Diagnosen zu liefern vermögen. In philosophisch-ethischer Hinsicht hängt die Berechtigung derartiger Ansätze davon ab, ob das Basis-Überbau-Schema *linear oder dialektisch* interpretiert wird.

In 3.2.5 unterschieden wir zwischen *Individualethik und Sozialethik*. Während es in der Individualethik um die moralische Beurteilung individuell zurechenbarer Handlungen, Handlungswesen und Haltungen geht, beschäftigt sich die Sozial-ethik mit der moralischen Beurteilung sozialer Gebilde, Verhältnisse, Strukturen, Institutionen, Gesetze etc. Die Erörterung des historischen Materialismus führt zu folgender Differenzierung:

- Der historische Materialismus weist zurecht darauf hin, daß sowohl das soziale Ethos als auch der Motivationshorizont des individuellen Gewissens durch die gegebenen sozialen Verhältnisse, Strukturen, Institutionen, Gesetze etc. beeinflußt werden.
- Im Sinne der dialektischen Interpretation ist jedoch folgendes zu betonen: Der sozialethische Gesichtspunkt suspendiert nicht den individualethischen, sondern bleibt auf ihn bezogen; das ist in zwei Hinsichten der Fall:
 - Einseitig können Verhältnisse in vielfältiger Hinsicht *Resultate* individuell zurechenbarer Handlungen sein; so können ungerechte Verhältnisse das Ergebnis eines rücksichtslosen Gewinn- oder Machtstrebens von Personen oder Personengruppen sein.
 - Andererseits verweist der sozialethische Aufweis der Ungerechtigkeit von Verhältnissen auf die Dringlichkeit *verändernden Handelns* und ruft damit nach moralischer Praxis, nach Engagement; dabei geht es letztlich immer um individuell zurechenbares Handeln (z. B. im Raum von Politik, Ökonomie und Kultur).

Individuelle Personen bzw. Gewissen sind nie bloß Funktionen oder Epiphänomene der Verhältnisse oder Strukturen. Vielmehr können sie (zumindest in den Grenzen ihrer soziokulturellen Motivationshorizonte) diese Verhältnisse und Strukturen kritisch reflektieren und sich als moralische und funktionsfest machen. (In: FETSCHER/MÜNKLER 1985, 78)

lische Subjekt für eine verändernde Praxis entscheiden. Das Anliegen, ungerechte Verhältnisse zu überwinden, ist darum nicht auf den Nenner kollektiver, vom Antagonismus der Klassen determinierter, revolutionärer Prozesse zu bringen, sondern primär eine Frage der individuell zu rechenbaren klugen, kooperativen Praxis vieler Personen, die sich in dieser Praxis als moralische Subjekte erweisen.

Die im Marxismus verbreitete Tendenz, die eigenständige Bedeutung der Moralität und des moralischen Subjekts klassenanalytisch zu relativieren, hängt zweifellos eng mit der Tatsache zusammen, daß im Rahmen aller Ausprägungen des sogenannten »real existierenden Sozialismus« die Rechtsstellung der Personen im Sinne der Freiheitsrechte grob vernachlässigt wurde. Die Tendenz, die Person theoretisch in der Klasse bzw. im Kollektiv zu nivellieren, führte in der politischen, ökonomischen und kulturellen Praxis zu totalitären Systemen der Unfreiheit, deren Brutalität und Ineffizienz erst nach deren Scheitern voll bekannt wird.

Trotz dieser Sachlage sollte man nicht vergessen, daß der Marxismus in seinem Ansatz eine zutiefst *humanistische Bewegung* darstellt, der es im Grunde um die *Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Mensch selbst*« (MIEW I, 370) geht und die insofern auch einen eminent positiven Beitrag zum modernen Projekt der menschlichen Emanzipation lieferte. Was die philosophische Ethik vom historischen Materialismus lernen kann, faßt W.-D. NARR folgendermaßen zusammen:

Die Gefahren philosophischer Ethiken bis heute sind in einem gesellschaftlich abstrakten und zugleich unmittelbar personal festgeräumten Moralbegriff zu erkennen. [...] Weiß man, daß [...] Moral nur ist, insofern sie mitten in Geschichte und Gesellschaft steckt, erdenhaft, rundum und durch und durch, als Faktum und Fatum zugleich, dann wird der personale Bezug erst thematisierbar. Er ist selbstverständlich nicht aufzugeben, als könne, als dürfe man die Subjekt-Geschichte der Neuzeit vorauflärierisch oder postauflärierisch überspringen. (Indem man beispielsweise nur noch von »Systemen« spricht, von Medien, Zahlen, statistischem Durchschnitt, Nummern.) Deswegen bleiben die Personen und ihre Entscheidungs-, ihre Sprach-, Denk- und Handlungsfähigkeit Voraussetzung und letzter Bezug allen ethischen Räsonnements. Nur: Diese Person als je geschichtliche ist gerade um moralischer Kritik und Position willen inmitten der jeweiligen Institutionen der strukturellen Gegebenheiten einer Gesellschaft zu verstehen. Das heißt aber zugleich: Will man herausfinden, wie es um die moralische Wirklichkeit einer Gesellschaft bestellt ist, [...] dann muß man deren materielle Bedingungen analysieren, man muß sie orts- und funktionsfest machen. (In: FETSCHER/MÜNKLER 1985, 78)

8.1.5 Exkurs: Moralität und Systemtheorie (N. Luhmann)

Wir beschäftigten uns mit der Theorie des historischen Materialismus, da sie für die Gegenwartsphilosophie das zweifellos wichtigste Beispiel einer soziologischen Relativierung der Moralitätsbewandtnis darstellt.

Selbstverständlich gibt es darüber hinaus viele andere, nicht-marxistische Theorien, denen dieselbe relativierende Tendenz eignet. Wir wollen das illustrieren, indem wir einige Überlegungen des Systemtheoretikers N. LUHMAN skizzieren, dessen Position in der gegenwärtigen Soziologiediskussion eine wichtige Rolle spielt.

Einheiten bzw. Ganzheiten verschiedenster Art können als *Systeme* im Sinne der Systemtheorie gefaßt werden. Man spricht insofern von mechanischen, organischen, psychischen und sozialen Systemen. Dabei sind Systeme grundsätzlich durch zwei Differenzen bestimmt und analysierbar:

- *Intern* geht es um die Differenz von *Element und Relation*. Systeme bestehen aus Elementen, die in bestimmter Weise aufeinander bezogen sind. Sie besitzen insofern eine *Struktur*.
- *Extern* geht es um die Differenz von *System und Umwelt*. Systeme sind bestimmt durch ihre Abgrenzung von ihrer Umwelt.

Die generelle *Funktion* eines Systems besteht darin, durch die Gestaltung seiner Eigenkomplexität (Elemente/Relationen) die *Weltkomplexität* so zu reduzieren, daß die Grenze zwischen System und Umwelt stabilisiert und die auftretenden Probleme gelöst werden können. Dabei müssen Systeme in der Lage sein, »die Differenz von System und Umwelt systemintern als Orientierung und als Prinzip der Erzeugung von Informationen verwenden« zu können (LUHMAN 1984, 25). Sie sind insofern *selbstreferentiell*. Soweit einige Hinweise auf den allgemein-systemtheoretischen Rahmen.

Wir gehen davon aus, daß soziale Systeme entstehen, wenn immer Personen [personale Systeme] zueinander in Beziehung treten. Die Einzelpersonen bleiben im Verhältnis zueinander, aber auch im Verhältnis zu den sich bildenden Sozialsystemen Umwelt. Sie verschmelzen sich weder miteinander, noch mit dem sozialen System. Ebenso bleibt von ihnen aus gesehen das soziale System (notwendige oder nichtnotwendige) Umwelt. Für jedes soziale System, für die beteiligten Personen ebenso wie für das Sozialsystem, das sie bilden, ist die Umwelt stets komplexer als das System selbst. Ausgangslage ist somit ein *mehrfaches gegeneinäufiges Komplexitätsgefälle*. (LUHMAN/PFÜRTNER 1977, 43)

Auf diesem Hintergrund will LUHMAN »Moral als eine Struktur sozialer Systeme« begreifen (43). Im einfachsten Fall heißt dies folgendes: Zwei personale Systeme (Personen), Ego und Alter, bilden ein soziales System, indem sie in Kommunikation treten. Dabei muß jeder den anderen zunächst als *kontingent handelnd* interpretieren, d.h.: Ego kann das Handeln von Alter ebensowenig abschätzen wie Alter jenes von Ego. Damit aber ergibt sich eine unerträgliche Komplexität:

Sobald Ego und Alter aus welchen (zufälligen) Gründen auch immer in eine doppelkontingente Beziehung zueinander geraten, sich wechselseitig kontingentes Handeln zurechnen und infolgedessen jeweils füreinander auch als alter

Ego fungieren, müssen *beide jeweils in sich selbst eine dreifache Rolle integrieren*. Jeder ist für sich selbst zunächst Ego, weiß aber auch, daß er für den anderen Alter ist und außerdem noch, daß der andere ihn als alter Ego betrachtet. (46)

Bedingung für das Gelingen der Kommunikation bzw. des sozialen Systems von Ego und Alter ist die Reduktion dieser Komplexität. Das geschieht durch die wechselseitige Zuteilung von *Achtung*.

Als Indikator für einen akzeptierbaren Einbau des Ego als Alter und als alter Ego in die Sichtweise und Selbstidentifikation seines Alters dient der Ausdruck von *Achtung* und die Kommunikation über die Bedingungen wechselseitiger Achtung. Ego achtet Alter und zeigt ihm Achtung, wenn er sich selbst als Alter im Ego wiederfindet, wiedererkennt und akzeptieren kann oder doch sprechende Aussichten zu haben meint. [...] Das Gelingen perspektivisch integrierter Kommunikation wird durch Achtungsverweise entgolten, das Mißlingen durch Achtungsentzug bestraft, und all das in absturzbarer Dosierung. (46f.)

In größeren sozialen Systemen wird es notwendig, die Bedingungen für Achtungserwerb und Achtungsverlust durch die *Generalisierung* der Achtungsbedingungen zu stabilisieren. Insofern ist *Moral* »ein Codierprozeß mit der spezifischen Funktion, über Achtungsbedingungen Achtkommunikation [...] zu steuern« (51). (Hier ist auf die Affinität zur Sympathietheorie bei HUME zu verweisen; vgl. 2.4.2.) Der Moral kommt die Funktion zu, die Kommunikation bzw. das soziale System zu stabilisieren. Sie soll das Komplexitätsgefälle zwischen der Eigenkomplexität des Systems und der Umweltkomplexität so gestalten, daß Komplexität reduziert, die Grenze zwischen System und Umwelt stabilisiert und die Probleme des sozialen Handelns lösbar bleiben. Dabei ergibt sich im Sinne der Selbstreferenz der sozialen Systeme die *Dynamik* der Moral.

Insofern gibt es keine eigenständige, an die transzendentale Bewandtnis eines Subjekts gebundene Bedeutung der Moralität bzw. kein Praktizierwerden reiner Vernunft aus sich selbst (KANT, vgl. 3.2). Vielmehr wird die Moralitätsbewandtnis reduziert auf ein funktionales, soziologisch bzw. systemtheoretisch erforschbares Epiphänomen des Gefüges der Differenzen Elemente/Relationen und System/Umwelt. Wir haben es also mit einer soziologischen Relativierung der Moralität zu tun, die in gewisser Hinsicht analog gelagert ist wie jene, die wir als lineare Interpretation des historisch-materialistischen Basis-Überbau-Schemas diskutierten. Insofern treten auch hier jene Probleme auf, die wir in den drei Fragen erörterten, die wir an den historischen Materialismus stellten (8.1.2 bis 8.1.4).

Wir können das durch einige Beispiele illustrieren: *Normen, Wertvorstellungen und Ethosformen* resultierten in systemtheoretisch erkläbarer Weise aus den Mechanismen des genannten Differenzierungsgefüges und bilden allmählich »verfestigte, tradierbare Sinnkomplexe einer vertexteten Moral«, die »auf der Basis des elemen-

taren Achtungsgeschehens« entwicklungsfähig und regenerierbar (52). – Die moralisch relevante (transzendentale) *Freiheit* wird reduziert auf *Kontingenz*, also auf beschränkte Prognostizierbarkeit äußerer Verhältnisse in Kommunikation:

Freiheit ist kein Merkmal des Verhaltens selbst und erst recht nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Sie ist ein Effekt der Kommunikation von Erwartungen, Normierungen und Voraussagen, entsteht und vergeht also mit Kommunikation. (60)

Die Differenz von *Gut* und *Böse* wird gefäßt als bivalente Qualifizierung von Bedingungen der Zuteilung von Achtung und Mißachtung im Rahmen der Kommunikation; sie dient der »Konsistenz der Achtungspraxis« sowie der »Vorabsicherung des Konsenses mit Dritten«. Damit aber ist die Rekonstruktion der Moral grundsätzlich heteronom (3.2.4) angelegt. – Der Kern dieser Relativierungen liegt letztlich in der methodischen Entscheidung der Systemtheorie, daß Systeme »nicht aus Individuen, sondern aus Kommunikationen bestehen« (31); mit der Auflösung des Subjekts in der Kommunikation verliert auch das *moralische Subjekt* »den privilegierten Status« (40), den es in der Tradition der Ethik hatte.

Ähnlich wie im Fall des historischen Materialismus haben wir auch hier kritisch zu unterscheiden:

- Einerseits sind der Motivationshorizont der individuellen Gewissen und die Formen des sozialen Ethos in vielfältiger Weise gesellschaftlich und geschichtlich vermittelt und bedingt; darum können sie legitimierweise Themen soziologischer bzw. systemtheoretischer Forschung werden.
- Andererseits erreichen derartige methodisch abstrakte einzelwissenschaftliche Forschungen gerade nie jene Fragestellungen, um die es in der eigenständigen Bedeutung der Moraltätsbewandtnis geht.

Wenn derartige einzellowissenschaftliche Theorien über ihre legitimen Möglichkeiten hinaus den Anspruch erheben, das Wesen der Moralität empirisch-soziologisch zu bestimmen, so geraten sie zwangsläufig in einen *Reduktionismus*, der genau das mißverstehen muß, worum es geht. Moralwissenschaft ist von der Erfahrungswirklichkeit des Moralischen in seiner eigenständigen Qualität zu entwickeln. Theorien von Wissenschaft, die nicht von dieser eigenständigen Dimension her entworfen sind, werden dem Phänomen des Moralischen nicht gerecht und vermögen keine hinreichende Erforschung desselben zu leisten. Die Analyse unserer Gesamterfahrung zeigt, daß dieses Phänomen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen nicht wiederaufzuklären ist. Der Eigenständigkeit des Moralischen als Erfahrungswirklichkeit muß die eigene Form ethischer Argumentation und der Wissenschaftscharakter der Moral entsprechen. (PFÜRTNER in: LUHmann/PFÜRTNER 1977, 242)

christlichen Glaubens steht. Dabei besitzt die Philosophie NIETZSCHEs gegenwärtig enorme Aktualität. Besonders die französische Gegenwartsphilosophie und die philosophische Postmoderne sind maßgeblich von NIETZSCHE geprägt.

Wir versuchen im folgenden, einige Grundgedanken NIETZSCHEs systematisch darzustellen (vgl. dazu: EP 4.7). In mehreren Gesichtspunkten dieser Systematisierung schließe ich mich dem NIETZSCHE-Buch von Gilles DELEUZE an. Vor allem beziehe ich mich auf die Werke.»Also sprach Zarathustra«, 1886 (Z) und »Zur Genealogie der Moral«, 1887 (GM).

8.2.1 Grundbegriffe

Gehen wir aus von NIETZSCHEs Kritik an der *mechanistischen Biologie* im Evolutionismus von Charles DARWIN und Herbert SPENCER! Das mechanistische Modell operiert, so kritisiert NIETZSCHE, mit einem *homogenen, bloß quantitativ differenzierbaren Begriff der Kraft*, der im Evolutionismus eine mechanistische Fassung des Begriffs der *Anpassung* bedingt. Dagegen vertritt NIETZSCHE die Auffassung, die Wirklichkeit des Lebens lasse sich nur begreifen aus der *qualitativen Differenz zweier Grundkräfte*, der *aktiven* und der *reaktiven Kraft*.

Nach NIETZSCHE stellt der biologische Mechanismus im Begriff der Anpassung »eine Aktivität zweiten Ranges, eine bloße Reaktivität« in den Vordergrund. »Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein *Wille zur Macht*, damit ist der prinzipielle Vorrrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die »Anpassung« folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswill aktiv und formgebend erscheint.« (GM V, 316)

Diese Differenz der Kräfte betrifft alle Bereiche des Lebendigen und macht sie zu Feldern eines *Kampfspieles*. In beiden Kräften walitet der *Wille zur Macht*, also der Grundtrieb, über die Gegenkraft zu siegen. Dieser Wille zur Macht qualifiziert sich jedoch in der aktiven Kraft anders als in der reaktiven. Er zeigt insofern, worin die qualitative Differenz der Kräfte besteht. Er bringt eine *prinzipielle Wertdifferenz und Wertordnung* ins Spiel:

- In der *aktiven Kraft* *bejährt* der Wille zur Macht *das Leben* und sieht dadurch, daß er die (aktive) Kraft des Lebens in *das hinein freigibt, was sie kann*.
- In der *reaktiven Kraft* wirkt der Wille zur Macht als *Verneinung des Lebens* und sieht dadurch, daß er die (aktive) Kraft des Lebens von *dem trennt, was sie kann*.

NIETZSCHEs Kritik an der abendländischen Tradition der Ethik stellt eine radikale Herausforderung dar für ein Ethikverständnis, das sich dieser Tradition verpflichtet weiß und das außerdem im Kontext des

8.2 Die genealogische Relativierung der Moral (Nietzsche)

Wir können diese Differenz am Beispiel der Krebskrankung illustrieren. Auf einer Seite steht die *aktive* Kraft des Organismus. Sie ist gestaltend, aufbau-

• In »reaktiven Kräften jedoch führt der Wille zur Macht zu *keiner ewigen Wiederkehr* des Gleichen

• In »reaktiven Kräften jedoch führt der Wille zur Macht zu *keiner ewigen Wiederkehr* des Gleichen

- In »reaktiven Kräften jedoch führt der Wille zur Macht zu *keiner ewigen Wiederkehr* des Gleichen Leben, ohne etwas aufzubauen, das der Wiederkehr fähig wäre. Ihr Wille zur Macht ist nicht der Wille zur Wiederkehr, sondern der *Wille zum Nichts*. Siegen die reaktiven Kräfte, so müssen sie sich letztlich *selbstzerstörend* und *selbstersetzend* gegen sich selbst wenden.

So vollzieht sich das Leben im gesunden Organismus als Wille zur Macht im Sinne der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Es baut sich selbst immer wieder neu auf in Stoffwechsel, Wachstum und Fortpflanzung. Ganz anders der Krebs. Er kann über die aktive Kraft des Lebens nur siegen, indem er sich zugleich selbst zerstört. Sein Wille zur Macht erweist sich sowohl am Organismus wie am ihm selbst als Wille zum Nichts. Er geht mit dem Organismus zugrunde, den er grundie richtet.

8.2.2 Die Genealogie der Moral

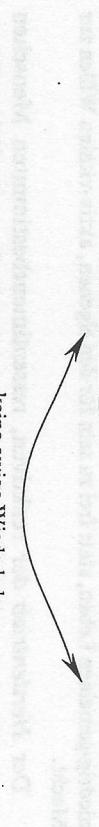


Abb. 21: Der Wille zur Macht und die Differenz der Kräfte

end, formgebend, lebensbejahend; sie unterwirft alles ihrem Prinzip, dem positiven, starken, vitalen Leben. Das Krebsgeschwür dagegen verkörpert die *reaktive Kraft*. Sie setzt die aktive Kraft des Organismus voraus und wendet sich reaktiv-verneinend gegen diese aktive Kraft des Lebens. Im Wuchern des Krebses drängt der reaktive Wille zur Macht zum Sieg, d. h. er versucht forschreitend, die aktive Kraft des Lebens von dem zu trennen, was sie kann. Der Sieg der reaktiven Kraft ist der Sieg der Lebensverneinung, der Zerstörung, der Beseitung des Höheren. Es ist der Sieg der strukturlosen, destruktiven, in sich formlosen Wucherung über die aktive, strukturierende, gestaltende, formgebende, aufbauende Kraft des Lebens. Insofern ist die reaktive Kraft *nihilistisch*.

Ein weiterer Grundbegriff NIETZSCHE'S ist die *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Er meint zunächst einfach, daß sich das Leben in einer anfangs- und endlosen Prozessualität vollzieht, in welcher *das Werden immer wiederkehrt*. Das Sein des Lebens ist nichts Statisches, sondern ewige Wiederkehr seines gleichen Werdens. Allerdings betrifft die ewige Wiederkehr des Gleichen aktive Kräfte völlig anders als reaktive:

- In *aktiven* Kräften erstrebt der Wille zur Macht die ewige Wiederkehr, indem er das bejaht, wählt und verwirklicht, was *immer wieder bejaht, gewählt und verwirklicht werden kann und soll*: das Leben. Insofern vollbringt das Prinzip der ewigen Wiederkehr des Gleichen in den aktiven Kräften eine *Zuchtwahl* auf das Starke, Gesunde, Lebensvolle, Vitale hin.

Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. / Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. / Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend). / Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. / Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitglied der That mit allen Missrathnen und Schwachen – das Christentum . . . (VI, 170)

Nach NIETZSCHE liegt der Ursprung der moralischen Rede von *Schuld* im ökonomischen Gläubiger-Schuldner-Verhältnis, in welchem einer dem anderen *etwas schuldet* und *verspricht*, es zurückzugeben.

Dabei fungiert das Versprechen als Prinzip der *Zuchtwart*. Es zeigt sich, wer versprechen darf. Je stärker, mächtiger und aktiver ich bin, desto mehr darf ich versprechen und habe meine Schuld gewissermaßen im Griff, weil ich das Versprochene halten kann. Darum hat im ursprünglich positiven Sinn nur der aktive Mensch *Gewissen*.

Gewissen ist das »stolze Wissen um das außordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich selbst und das Geschick« (GM V, 294). Darum eift der Starke die ihm Gleichen, die versprechen können und ihre Schuld im Griff haben, und verachtet jene »schmächtigen Windhunde«, die versprechen, ohne es zu dürfen, weil sie nicht die Macht haben, das Versprochene zu halten. »Ein Thier heranzulitten, welches versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat?« (291) In der natürlich-ursprünglichen Zuchtwahl bilden die Aktiven, die Gewissen haben, ein Tribunal, das (Ursprung aller Justiz) zwingt, persönlich für das Reaktive Verantwortung zu übernehmen und Strafe zu tragen. Vor diesem Tribunal zeigt und entscheidet sich Gutes und Schlechtes, Aktives und Reaktives. Die Aktiven verständigen sich miteinander und beherrschen die Reaktiven, d. h. sie zwingen diese in eine dem höheren und aktiveren Leben dienstbare Lebensform. – NIETZSCHE bestimmt auch das Verhältnis der *Geschlechter* von der Differenz der Kräfte her: Das Männliche ist das eher Aktive, das Weibliche das eher Reaktive.

Diese natürliche Wertordnung war nur in Anfangsstadien der Gesellschaft und auch da nur partiell verwirklicht. Auf Dauer konnte sich die (natürliche) *Herrenmoral* des aktiven Willens zur Macht nicht durchsetzen. Sie scheiterte am *Ressentiment* der reaktiven Kräfte. Der Name »Ressentiment« bezeichnet die Strategie des reaktiven Willens zur Macht, der sich in der Geschichte als siegreich erwies: Kann sich die reaktive Kraft nicht nach außen »abreagieren«, indem sie »zurückschlägt«, etwa weil sie dazu zu schwach, zu feige oder zu unfähig ist, dann vollzieht sich die *Reaktion im Innern*, im Gefühl, im *Sentiment*. Die Reaktion wird zum Ressentiment, zum *Geist der Rache*. Im Ressentiment wird der Wille zur Macht der reaktiven Kräfte *reakтив-schöpferisch*. Die »Genealogie der Moral« rekonstruiert das Entstehen der traditionellen Gut-Böse-Moral aus dem Ressentiment:

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme [= natürliche Gut-Schlecht-] Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem »Aussserhalb«, zu einem »Anders«, zu einem »Nicht-Selbst«; und dies Nein ist ihre schöpferische Tat. (GM V, 270 f.)

Diese aus dem Geist der Rache, dem Ressentiment, geborene *Sklaven-moral* setzte sich in der abendländischen Tradition durch, etwa im Platino-

nismus, in der Cösisch-christlichen Ethik, im Menschenrechtsethos, in der Ethik KANTS und im Sozialismus. Sie setzte die Umwertung der vornehm-natürlichen Wertordnung (Gut-Schlecht) in die reaktiv-moralische Wertordnung (Gut-Böse) durch. Das aktive Gute wird umgewertet in das moralisch Böse, während das reaktiv Schlechte aufgewertet wird zum moralisch Guten.

In der Herrenmoral ist das Gute das Aktive, Starke, Edle, Vitale, Gesunde und Mannhafte; das Schlechte das Schwache, Unfähige, Gemeine, Kranke, Niedrige, Weibische. Die sklavenmoralische Umwertung stellt diese natürliche Wertordnung auf den Kopf. So etwa preist Jesus das (herremoralisch gesehen) Schlechte selig (Mt 5,3-12), während er das (herremoralisch gesehen) Gute mit Weherrufen zum Bösen umwertet (Lk 6,24-26). Aber auch die Goldene Regel, das Gebot der Nächstenliebe, die menschenrechtsethische Gleichheitsidee, die Universalisierung im Kategorischen Imperativ und die Idee einer klassenlosen Gesellschaft haben sklavenmoralischen Charakter. Denn sie verpflichten das aktive, starke Leben, mittelrig Solidarität zu üben mit dem auf primitiven Niveau dahinvegetierenden niedrig-gemeinen Leben, statt frei zu sein für den eigenen, aktiv-vitalen Willen zur Macht.

Der *Herdentrieb* der reaktiven, ressentimentbestimmten Menschen verschaffte der sklavenmoralischen Umwertung der natürlichen Wertordnung Breitenwirkung und ermöglichte den Aufbau einer *reaktiven Ressentiment-Kultur*. Diese Kultur war, weil reaktiv, *lebensverneidend*. Einerseits wandte sie sich in ihrem *asketischen Ideal* gegen das Leben und andererseits machte sie den *Schein*, die *Hinterwelt des Jenseits*, anstelle des wirklichen Lebens zum Eigentlichen und Wahren.

Besonderes Interesse widmet NIETZSCHE dem *Problem der Schuld* in der christlichen Ausprägung der Sklavenmoral. Die Schuld verliert im christlich-reaktiven Kontext die konkret überschaubare Bedeutung, die sie im interpersonalen Gläubiger-Schuldner-Verhältnis hatte; sie wird (auf Grund des Herdentriebs) in den *Herdenvorband projiziert* und dadurch zur Sünde der Welt sozialisiert und kollektiviert, aber doch so, daß jeder durch sie belastet ist. Sie wächst damit zur *unendlichen, niemals abtragbaren Schuld vor dem Hinterwelt-Gott* als Gläubiger. Die christliche *Erlösungslehrre* verschärft noch diese reaktiv-selbstzerstörerische Konstellation: Die Erlösungstat des Gottmenschen, dieser ungeschuldete Liebeserweis des Gläubigers, vervielfacht noch die Schuld vor Gott; niemand ist schuldbewußter als der Erlöste.

Die Pointe dieser ganzen (von der Scheinaktivität der Priester administrierten) Konstellation ist folgende: Warum bringt das Ressentiment diese Konstellation hervor? Was will der reaktive Wille zur Macht letztlich durch diese selbstzerstörerische Konstruktion erreichen? Er will den aktiven, starken, machtvollen, vitalen Menschen ein *schlechtes Gewissen anzüchten*, sie von dem trennen, was sie können, und damit die *aktiven Kräfte reaktiv machen*.

Das sind alles Menschen des Ressentiments, dieses physiologisch Verunglückten und Wurmstichigen, ein ganzes zitterndes Erdreich unterirdischer Rache, unerschöpflich, unersättlich in Ausbrüchen gegen die Glücklichen und ebenso in Maskeraden der Rache, in Vorwänden der Rache: wann würden sie eigentlich zu ihrem letzten, feinsten, sublimsten Triumph der Rache kommen? Dann unzweifelhaft, wenn es ihnen gelänge, ihr eigenes Elend, alles Elend überhaupt, den Glücklichen *in's Gewissen zu schießen*, so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen und vielleicht untereinander sich sagten: »es ist eine Schande, glücklich zu sein! es gibt zu viel Elend!« (GM V, 370f.)

8.2.3 Geschichte

Auf diesem Hintergrund zeichnet sich bei NIETZSCHE ein Geschichtsbild ab, in welchem sich *drei Epochen* unterscheiden lassen:

(1) Die erste Epoche ist gekennzeichnet durch die weitgehende *Dominanz der natürlichen Wertordnung*. In Europa ist es die Epoche des griechisch-römischen Geistes. Hier herrscht die vornehme, lebensvolle, aktive Denkweise.

Der junge NIETZSCHE analysierte sie vor allem unter dem Gesichtspunkt des Dionysischen und des Tragischen. Auch die Religion ist in dieser Epoche künstlerische, heitere »Religion des Lebens«, in welcher »alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist« (I, 559f.).

(2) Die zweite Epoche ist gekennzeichnet durch den »Sklavenaufstand in der Morak«, also durch das Vordringen, die Ausbreitung und den *Sieg der reaktiven Kräfte* über die natürliche Wertordnung und über deren Kultur. In der europäischen Tradition geht es dabei um die vom Platonismus vorbereitete und dann vom jüdisch-christlichen Geist geprägte Epoche. Aus dem Ressentiment entsteht eine lebensfeindliche Kultur, in welcher sich der reaktive Wille zur Macht immer mehr durchsetzt. In lebensverneider Abkehr von der Wirklichkeit des Seins und des Lebens etabliert die Ressentiment-Kultur ihre metaphysischen und religiösen *Hinterweltten* mit dem jüdisch-christlichen Gott als deren Schlufstein. Das *asketische Ideal* siegt über Lebenskraft und Lebensfreude und die *Sklavenmoral* des Mittelstands und der Nächstenliebe über die herrenmoralisch-vornehme Option für das starke, gesunde und vitale Leben. Der ganze reaktive Kulturentwurf setzt den *Schein über das Sein* und das *Nichts über das Leben*.

NIETZSCHE sah zwar in der Renaissance eine gewisse Chance der Wiedergeburt der vornehmen, lebensvoll-starken Denkweise. Diese Chance wurde jedoch vertan dank »jener gründlich pöbelhaften (deutschen und englischen) Ressentiment-Bewegung, welche man Reformation nennt« (GM V, 287). Mit Reformation und Gegenreformation vollendete sich der Sieg des reaktiven Willens zur Macht und damit der *schöpferische Nihilismus* der Ressentiment-Kultur.

(3) Die dritte Epoche resultiert aus der Tatsache, daß es für den reaktiven Willen zur Macht *keine Wiederkehr des Gleichen* gibt (8.2.1). Der Sieg des Reaktiven über das Aktive zwingt den reaktiven Willen zur Macht – wie im Fall der Krebswucherung –, sich *reakтив gegen sich selbst* zu wenden und die von ihm geschaffene, siegreiche Ressentiment-Kultur zu zerstören, weil er nichts der Wiederkehr Fähiges aufzubauen vermag. Es ist die Epoche, in der wir leben. Sie wurde durch die *Aufklärung* eröffnet, in welcher die Selbstzersetzung der Ressentiment-Kultur ihren Anfang nahm. Das zentrale Ereignis dieser Epoche des *destruktiven Nihilismus* ist der *Tod Gottes*. Der reaktive Wille zur Macht demoliert den Schlüßstein der Hinterwelt, die Basis der von ihm geschaffenen Ressentiment-Kultur.

Ähnlich wie bei MARX die Passion des Proletariats (Ausbeutung, Entfremdung, Verelendung) bis zum Äußersten geführt werden muß, um sich zu vollenden und in den revolutionären Sieg umzuschlagen zu können, so muß auch bei NIETZSCHE die Selbstzersetzung des Reaktiven bis zur äußersten Konsequenz erfolgen. Die Krebswucherung muß nicht nur alles Starke und Vitale, sondern auch sich selbst vollständig zersetzen.

Im »Zarathustra« erreicht der Notschrei der »höheren Menschen« Zarathustra. NIETZSCHE zeichnet diese höheren Menschen als die völlig ruinierten, abgedankten und ausgeflippten Repräsentanten jener Faktoren, welche die alte, zusammengebrochene Ressentiment-Kultur bestimmt und getragen hatten. Ihr Notschrei zeigt, daß die Selbstzersetzung vollendet und die Stunde des »letzten Menschen« da ist.

8.2.4 Der Übermensch

NIETZSCHE faßt die Vollendung der Selbstzerstörung des Reaktiven als den Zeitpunkt der möglichen *Peripetie* (»die tiefe Mitternacht«, Z IV, 399), des Übergangs vom Menschen zum Übermensch, des Anfangs eines neuen Menschentums, das möglich wird, nachdem sich der reaktive Wille zur Macht totgelaufen und ohne Wiederkehr endgültig vernichtet hat.

Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? / Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus; und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückkehren, als den Menschen überwinden? / Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermensch sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. / Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affe, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe. / [...] / Seht, ich lehre euch den Übermensch! / Der Übermensch ist der Sinn der Erde! Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde! (Z IV, 14)

NIETZSCHES Charakterisierung des Übermenschen skizziert eine neue, aller herkömmlichen Moral radikal entgegengesetzte Ethik. Wir wollen ihre Grundzüge in vier Punkten darstellen:

- (1) *Die Dominanz der Bejahung im Willen zur Macht*. Der Wille zur Macht bejaht sich selbst als Bejahung; er bejaht sein *Sein im Werden und treibt damit immer höheres, lebensvoller Sein hervor.*
- Höchstes Gestirn des Seins! / – das kein Wunsch erreicht, / das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Sein's, / ewig bin ich dein Ja. (VI, 405)

(2) *Aktive Verneinung*. Aus dieser unbedingten Dominanz der Bejahung folgt die ebenso unbedingte *Verneinung alles Reaktiven*, aller Werte und Produkte der Ressentiment-Kultur, aller herkömmlichen Tugend- und Sittenlehren, aller Wertordnungen, des asketischen Ideals und der ganzen überlieferten Moral.

Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schliesst nicht aus, dass ich der wohlätigste sein werde. Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäß ist, – in Beidem gehörche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthalun nicht vom Jasagen zu trennen weiß. Ich bin der erste *Immoralist*: damit bin ich der Vernichter par excellence. (VI, 366)

(3) *Die große Umwertung*. Der aktive, bejahende Wille zur Macht vollzieht die Umwandlung des *Schweren ins Leichte*. Die bloße Bejahung des Vorgegebenen ist nicht die Bejahung des Lebens als des Seins im Werden, sie ist vielmehr das *Ja des Esels*, der das aufgeladene Schwere, die Last, bejaht »I-A«). Dagegen sind *Tanz, Lachen und Spiel* gewissermaßen die Existentialien des Übermenschen.

- *Tanz*. Wer (wie der Esel) das Schwer schwimmt, ist auf das Vorgegebene fixiert und bejaht nicht das Sein im Werden. Der Übermensch »tanzt« über das bloß vorgegebene Sein hinweg.

– auch das schlimmste Ding hat gute Tanzbeine: so lernt mir doch euch selbst, ihr höheren Menschen, auf eure rechten Beine zu stellen! / [...] Ihr höheren Menschen, euer Schlimmstes ist: ihr lerntet alle nicht tanzen, wie man tanzen muß – über euch hinweg tanzen! (Z IV, 367)

- *Lachen*. Hier geht es um die Bejahung des Lebens auch im Leiden. Das Negative des Leidens war seine Verinnerlichung im Ressentiment und im schlechten Gewissen. Der Übermensch fasst das Leiden als »Körper des Lebens«: Des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternen-Höchstes, seine ungeheure Kraft schäumt Das nichts alles gegen einander in eurem Topfe? / Was Wunders, daß mancher Topf zerbricht! Lernt über euch lachen, wie man lachen muss! [...] Stellt kleine gute vollkommenen Dinge um euch, ihr höheren Menschen! Deren goldene Reife heilt das Herz. Volkommene lehrt hoffen. (364) Welches war hier auf Erden bisher die grösste Stunde? War es nicht das Wort Dessen, der sprach: »Wehe Denen, die hier lachen!« / Fand

er zum einen auf Erden selbst keine Gründe? So suchte er nur schlecht. Ein Kind findet hier noch Gründe. (365) Wie Vieles ist noch möglich! So lernt doch über euch hinweg lachen! Erhebt eure Herzen, ihr guten Tänzer, hoch! höher! und vergesst mir auch das gute Lachen nicht! (367)

- *Spiel*. Im Spiel geht es um die Bejahung des Notwendigen im Zufall. Der Reaktive sagt: Einstet tut not! – und wartet passiv auf das eine. Der Übermensch sieht das Leben in seiner ganzen Vielfalt und Zufälligkeit und bejaht darin den aktiven Willen zur Macht. Er ist der Spieler, der mit dem Zufall würtelt und immer die richtige Zahl wirft; denn er ergreift das, was zufälligerweise geschieht, als seine Chance, die er nutzt.

Scheu, beschäm, ungeschickt, einem Tiger gleich, dem der Sprung missrieth: also, ihr höheren Menschen, sah ich oft euch bei Seite schleichen. Ein Wurf missrieth euch. / Aber, ihr Würfspieler, was liegt daran! Ihr lerntet nicht spielen und spotten, wie man spielen und sporten muss! Sitzen wir nicht immer an einem grossen Spott-und Spieltische? (363 f.)

(4) *Die Autonomie des Bejahens*. Die Selbstbejahung des Willens zur Macht als Bejahung hat die Bedeutung *radikaler Autonomie*. Der Übermensch entwirft in uneingeschränkter Autonomie *seine Werte*, und zwar so, wie er will. Allerdings hat diese Autonomie nichts zu tun mit trägem oder ausschweifendem Sich-gehen-Lassen. Denn für den bejahenden Entwurf gibt es ein Kriterium: die *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Der Übermensch will, was er immer wieder wollen kann, also das, was die Fülle des Lebens steigert und das Sein im Werden bejaht. So soll er frei, keinem Sittengesetz unterworfen, einzigt den aktiven Willen zur Macht bejahend, also tanzend, lachend, spielend, seine Werte und damit sein Sein im Werden, sein Leben entwerfen.

Man beachte die prinzipielle Differenz zwischen der Autonomielehre KANTS und jener NIETZSCHE'S! Für KANT ist alle Autonomie des Gewissens bestimmt durch den apriorischen Anspruch des Kategorischen Imperativs, also des (formalen) Sittengesetzes. Für NIETZSCHE jedoch ist der Kategorische Imperativ letztlich das Moralprinzip der Sklavenmoral.

Ihr Schaffenden, ihr höheren Menschen! Man ist nur für das eigene Kind schwanger. / Lasst euch Nichts vorreden, einreden! Wer ist denn *euer Nächster*? Und handelt ihr auch »für den Nächsten«, – ihr schafft doch nicht für ihn! / Verlernt mir doch dieses »Für«, ihr Schaffenden: eure Tugend gerade will es, dass ihr kein Ding mit »für« und »um« und »weil« thut. Gegen diese falschen kleinen Worte sollt ihr euer Ohr zukleben. / Das »für den Nächsten« ist die Tugend der kleinen Leute: da heisst es »gleich und gleich« und »Hand wäscht Hand«: – sie haben nicht Recht noch Kraft zu *eurem Eigennutz!* / In eurem Eigennutz, ihr Schaffenden, ist der Schwangeren Vorsicht und Vorsichtung! Was Niemand noch mit Augen sah, die Frucht: die schirmt und schont und nährt eure ganze Liebe. / Wo eure ganze Liebe ist, bei euren Kindern, da ist auch eure ganze Tugend! Euer Werk, euer Wille ist *euer Nächster*: lasst euch keine falschen Werte einreden! (362)

8.2.5 Übersicht

Wir versuchten, einige Grundgedanken NIETZSCHES *systematisch* nachzuzeichnen. Das Werk selbst ist äußerst unsystematisch und brilliert in seiner essayistischen und aphoristischen Form oft eher durch seinen Esprit und poetische Qualitäten als durch philosophische Differenzierung. So etwa ließe sich zeigen, daß die philosophische Grundlegung des vitalistischen Ansatzes weitgehend fehlt und der fragwürdige Ansatz im Grunde als bloße Behauptung ins Spiel kommt. Weiters ließe sich zeigen, daß NIETZSCHE zentrale Lehren des Christentums falsch bzw. äußerst verzerrt darstellt. Dazu kommt, daß er sich nicht einmal andeutungsweise mit der Frage auseinandersetzt, wie das individualistische Konzept des Übermenschen im sozialen Kontext (etwa familial, ökonomisch, politisch, rechtlich) gedacht werden müßte.

Aus der Sicht des christlichen Glaubens wird man NIETZSCHE gegenüber vor allem folgendes betonen: Gerade die durch das Geschenk der Erlösung (Gnade) möglich gewordene Liebe zu Gott und dem Mitmenschen vermag den Menschen in jene »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,21) zu führen, in welcher nicht mehr das Ressentiment herrscht, sondern die »Fülle des Lebens« lebbar wird. Aber dieser in der Nachfolge Christi lebende, im Glauben wiedergeborene »neue« Mensch lebt im Unterschied zum Übermenschen bei NIETZSCHE diese Freiheit gerade nicht als einen letztlich selbstbezüglichen Willen zur Macht, sondern als Liebe. Auch im christlichen »Liebe und tu«, was du willst!« (AUGUSTINUS) geht es um Autonomie sowie um Tanz, Lachen und Spiel – im Unterschied zum Ja des Esels. Aber diese autonome Liebe »sucht nicht ihren Vorteil« (I Kor 13,5). Sie gewinnt die Fülle des Lebens genau dadurch, daß sie von sich abstieht und sich verschenkt (vgl. 7.2.3). Hier liegt der entscheidende Differenzpunkt zwischen dem Paradigma des Übermenschen und dem Paradiagma christlicher Existenz. Allerdings wird man zugeben müssen, daß NIETZSCHE gewisse Fehlentwicklungen innerhalb des Christentums mit Recht bloßstellt und karikiert.

Es ist hier nicht der Ort, diesen vielfältigen Fragen näher nachzugehen. Der springende Punkt der Herausforderung, die NIETZSCHE für die gesamte traditionelle Ethik darstellt, liegt in der Tatsache, daß er das

Moralprinzip im weitesten Sinne (etwa als Goldene Regel, als Gebot der Nächstenliebe, als Kategorischen Imperativ, aber auch als utilitaristisches Sozialprinzip, als menschenrechtliche Grundoption für Freiheit und Gleichheit, als sozialistischen Egalitarismus) in Frage stellt und ablehnt. Die zentrale Frage lautet demnach: *Ist das Moralprinzip ein für das Menschsein konsstitutives, apriorisches Faktum der Vernunft oder läßt es sich genealogisch enttarren als Sediment einer defizienten Kultur, das nach deren Überwindung zur Disposition steht?* Wie ist zu argumentieren, wenn der (in den genannten Varianten des Moralprinzips enthaltene) Gesichtspunkt der *Universalisierung* verworfen und durch *egoistische, elitäre, aristokratische*, rassistische oder sexistische Optionen ersetzt wird?

KANT weist in transzendentaler Reflexion das Sittengesetz (Kategorischer Imperativ) als Bedingung moralisch relevanter Praxis auf. Wenn es moralisch relevante Praxis gibt, dann muß das Sittengesetz als Apriori vorausgesetzt werden. *Darf* es moralisch relevante Praxis gibt, daß also keine Vernunft *ratsätzlich* aus sich selbst im Sinne des Sittengesetzes praktisch wird, das faßt KANT als ein *Faktum der Vernunft*, das er für »unleugbar« (KpV A 56, vgl. 3.2.1) hält. Er beansprucht also für dieses transzendentale Faktum letztlich *Evidenz*. Wird diese Evidenz an dieser schlechthin grundlegenden »Grenze der menschlichen Vernunft« (GMS BA 128) bestritten, wie das NIETZSCHE tut, so gibt es im Grunde keine philosophische Argumentation mehr. In diesem Sinn ist NIETZSCHE im entscheidenden Punkt philosophisch nicht widerlegbar. Allerdings ist auch er selbst nicht in der Lage, die These zu widerlegen, das Moralprinzip sei transzendentales Faktum der Vernunft. Seine Genealogie widerlegt nicht; sie behauptet eine Alternative.

Die Frage, ob diese Alternative möglich sei, verweist auf die je-eigene transzendentiale Erfahrung, also auf die Frage, ob das von KANT behauptete »Faktum der Vernunft« tatsächlich »unleugbar« ist. Kann ich tatsächlich (etwa nach erfolgter genealogischer Aufklärung) »guten Gewissens« das Moralprinzip suspendieren und den (egoistischen oder elitären) Willen zur Macht zum obersten Prinzip meiner Praxis machen? Oder scheitert jeder Versuch dieser Art in der Praxis letztlich doch daran, daß ich dabei (trotz aller genealogischen Aufklärung) ein »schlechtestes Gewissen« kriege und mich schuldig weiß, eben weil sich das vom Moralprinzip bestimmte Gewissen als transzendentales Faktum erweist? Die Unleugbarkeit dieses Faktums muß sich in der je-eigenen Existenzverhältnung zeigen und bewähren. Denn wenn reine Vernunft »wirklich praktisch ist, so beweist sie ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit es zu sein, ist vergeblich« (KpV A 3).

8.2.6 Exkurs: Postmoderne

Die Aktualität NIETZSCHES zeigt sich besonders deutlich in jenen Tendenzen der Gegenwartskultur, die man unter der Bezeichnung *Postmoderne* zusammenfaßt. Sie artikulieren sich im Bereich der Kunst ebenso wie innerhalb der Philosophie. Das Gemeinsame dieser Tendenzen liegt in der *Ablehnung der großen Universalkonzepte der Modernen*, deren umfassender Geltungs- und Wahrheitsanspruch verneint wird. An ihre Stelle setzt die Postmoderne einen radikalen *Pluralismus*, d.h. eine Pluralität schöpferisch-experimentierender Entwürfe, die ohne Anspruch auf Ausschließlichkeit nebeneinander koexistieren. In philosophischer Perspektive geht es um folgendes: *Kein Rationalitätstypus kann einen Monopolspruch auf Vernunft erheben*. Vielmehr treten mehrere Ratio-

nalitätstypen »Klar geschieden auseinander und erweisen. [...] aus automatischen Universalitätskonzepten oder Rationalitätstypen mit Monopolanspruch könnten genannt werden: Die Transzendentalphilosophie bei KANT und FICHTE, die Geistphilosophie HEGELS, die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus im Anschluß an MARX, der Neopositivismus des Wiener Kreises und seiner Nachfolger, die Rationalität des wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Komplexes, die Systemtheorie etc. Die postmoderne Kritik erlangte etwa seit 1975 zunehmend an Bedeutung. Einer ihrer ersten Wortführer war der Austroamerikaner P. FEYERABEND. In Frankreich erlangte J.-F. LYOTARD mit seinem Werk *La condition postmoderne* (1979, dt.: Das postmoderne Wissen, 1982) programmatiche Bedeutung. Aber auch die Kritik von A. GLUCKSMANN an den »Meisterdenkern«, die subtilen Analysen divergierender Wissenschafts- und Kulturtypen bei M. FOUCAULT sowie die Arbeiten von J. DERRIDA und J. BAUDRILLARD erlangten Bedeutung.

Dabei läßt sich dieser Prozeß der Pluralisierung der Vernunft als ein »Grundvorgang der entwickelten Moderne« fassen. Er verweist nicht nur auf NIETZSCHE, sondern ist im Grunde bereits in der Vernunftkritik KANTS angelegt. Im 20. Jahrhundert können eine Reihe von Motiven als vorbereitende Impulse dieser postmodernen Entwicklung gefaßt werden. Hier wäre etwa die Lehre vom *Sein-geschickt* bei M. HEIDEGGER zu nennen, nach welcher sich uns das Sein je-geschichtlich zuschickt und sprachlich auslegt; das Sein ist demnach kein einheitlich fixierbares Absolutes, sondern es verflüssigt sich geschichtlich-epochal. Im Sinne der *Hermeneutik* (EP 3.4.3) läßt sich zeigen, daß Konzeptionen vorverständnisbedingt sind und insofern aus letztlich uneinholbaren Vorfürteilen resultieren. Der späte WITTGENSTEIN (EP 4.4.5) suchte aufzuweisen, daß Sprache immer sprachspielbedingt und insofern pragmatisch-kontextual ist, was die Perspektive einer Pluralität autonom koexistierender Sprachspiele eröffnet. Th. W. ADORNO entlarnte die monopolisierte Vernunft als »desaströs«, weil sie sich von den *Interessen der Herrschenden* instrumentalisieren und korrumpern ließ. Dazu kommt das Programm des *Strukturalismus*, der zu zeigen sucht, daß sich die Unterschiede der diversen Sprachen, Völkerkulturen und Epochen auf systematische Strukturkomplexe zurückführen lassen, also auf bestimmte kontextuale Zugriffsweisen. Auf diesem Hintergrund kann die Postmoderne als letzte Konsequenz der modernen »Wende zum Subjekt« gesehen werden. LYOTARD schildert die Situation folgendermaßen:

Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metazählungen [= Universalitätskonzepten der Moderne] für »postmodern«. Diese ist ohne Zweifel ein Resultat des Fortschritts der Wissenschaften; aber dieser Fortschritt setzt seinerseits diese Skepsis voraus. Dem Verhalten des metanarrati-

ven Dispositiv Legitimation entspricht namentlich die Krise der metaphysischen Philosophie und der von ihr abhängigen universitären Institutionen. Die narrative Funktion verliert ihre Faktoren, den großen Heroen, die großen Gefahren, die großen Irrfahrten und das große Ziel. Sie zerstreut sich in Wolken, die aus sprachlich-narrativen, aber auch denotativen, präskriptiven, deskriptiven usw. Elementen bestehen, von denen jedes pragmatische Valenzei sui generis mit sich führt. Jeder von uns lebt an Punkten, wo viele von ihnen einander kreuzen. Wir bilden keine sprachlich notwendigerweise stabile Kommunikation, und die Eigenschaften derser, die wir formen, sind nicht notwendigerweise mitteilbar. (1982, 14f.)

Allerdings kann es beim bloßen Nebeneinander derartiger unvermittel-disparater »Wolken« offenbar nicht bleiben. Denn wir sehen uns unabwesbar genötigt, in vielfältigen sozialen Gebilden und letztlich im »Raumschiff Erde« zusammenzuleben und dieses Zusammenleben politisch, ökonomisch und kulturell so zu gestalten, daß es gewissen Bedingungen der Humanität bzw. Gerechtigkeit entspricht. Die Ausdifferenzierung disperater Rationalitätstypen darf also nicht so weit gehen, daß Kommunikation unmöglich wird. Kommunikation ist vielmehr in zweihinsichten unverzichtbar: einerseits bezüglich der *Humanitäts-* bzw. *Gerechtigkeitsbedingungen* des Zwischenmenschlichen und andererseits bezüglich der *konkreten Gestaltung* der erforderlichen Institutionen des Sozialen. Hier gilt die These, die wir in 5.1.2 formulierten: Nur auf der Basis gemeinsam anerkannter sittlicher Normen können Institutionen menschlicher Vergesellschaftung human lebbare Gestalten konkreter Freiheit sein. Insofern erhält die heutige *Aufgabe der Vernunft*, die WELSCH im folgenden skizziert, eine eminent ethisch relevante Tragweite:

Durch die Pluralisierung entgeht man zwar der alten Herrschafts- und Uniformierungsmisere der Vernunft, aber auf der anderen Seite erwächst jetzt das neue Problem des korrekten Verhältnisses der diversen Rationalitäten. [...] Daher liegt die Aufgabe von Vernunft jetzt darin, als Anwalt des korrekten Verhältnisses der Erkenntnisterritorien mit ihnen je territorial kompetenten, transterritorial aber eher blinden Rationalitäten tätig zu sein. Vernunft muß das Verhältnis dieser Rationalitäten klären und sichern – und wohl auch korrigieren und verändern. [...] Diese Aufgabe ist unabweisbar und dringend. (1140)

Was hier von den Territorien der diversen Rationalitätstypen gesagt wird, gilt – mutatis mutandis – auch von den *Territorien diverser möglicher Ethosformen*. Die Pluralisierung des Ethos in diversen Ethosformen mag bis zu einem bestimmten Grad legitim und sozial fruchtbar sein. Ihre Berechtigung stößt jedoch an Grenzen; sei es daß derartige Ethosformen einen »Willen zur Macht« entwickeln, der sich »transterritorial« gebärdet, sei es daß das Praktizieren von Ethosformen Folgen zeitigt, welche die Gesellschaft über die limitierten Territorien hinaus belasten und beeinträchtigen. Dabei ist zu vermuten, daß sich die autonome Gestaltung

sozialer Binnenräume ziemlich rasch transterritorial – positiv oder negativ – auswirkt.

Ein Koexistieren diverser territorial abgegrenzter Ethosformen gab es schon vor der Moderne. Man denke etwa an das Koexistieren von Ehe- und Ordensstand innerhalb der Kirche. Eine bemerkenswerte philosophische Erörterung der Pluralität von Ethosformen lieferte N. HARTMANN. Er suchte in seiner *Ethik* (1925) zu zeigen, daß sich der sittliche Grundwert des Guten unterschiedlich gestalten und ausprägen kann, je nach dem, wie man sein Verhältnis zu den anderen sittlichen Grundwerten bestimmt; als solche nennt er das Edle, die Fülle und die Reinheit. Während das Edle das Gute hochherzig und großzügig auf das Hohe und Ideale hin interpretiert, faßt die Fülle das Gute im Sinne einer möglichst mannigfaltigen und allseitigen Wertteilhaber; der Reinheit geht es darum, sich einfach und geradlinig am Guten zu orientieren als dem Einen, das not tut. Aus diesen differenten Interpretationen des Guten ergeben sich differente Ethos- bzw. Moraltypen.

Die postmoderne Pluralität ist nicht nur mit Freiheitsgewinnen, sondern auch mit einer Verschärfung von Problemlisten – oder einer neuen Sensibilität für Problemlagen verbunden. Die Probleme sind sowohl praktischer als auch theoretischer Natur. Die Postmoderne ist wesentlich ethisch grundiert. Sie erfordert eine neue Art des Umgangs mit Pluralität – und zwar mit einer ob ihrer Radikalität schwieriger gewordenen Pluralität. Sie verlangt eine neuartige, eine genau auf diesen radikalen und daher eo ipso konflikthaften Pluralismus zugeschnittene Ethik. (WELSCH 1991, 7)

Gegenüber den vielfältigen Rufen nach einer *neuen Ethik* ist Skepsis angebracht. Es kann ja nicht darum gehen, das (alte) Moralprinzip zur Disposition zu stellen, wie es NIETZSCHE tat, sondern nur darum, dieses Moralprinzip auf immer neue, relevant gewordene Problemlagen zu beziehen. Auch die postmoderne Pluralität bleibt moralisch dem Imperativ unterworfen, Personen nie bloß als Mittel zu gebrauchen, sondern sie immer zugleich als Zwecke an sich selbst zu achten und Institutionen so zu gestalten, daß sie gerecht, d. h. distributiv vorteilhaft für alle Betroffenen sind. Eine Pluralisierung, welche die Kommunikation über ein so verstandenes »Reich der Zwecke« unmöglich mache, wäre inhuman und moralisch verwerflich.

8.3 Ethik und Psychoanalyse (Freud)

Als Beispiel für eine psychologische Nivellierung der eigenständigen Bedeutung der Moralitätsbewandtnis wählen wir die Psychoanalyse Stegmund FREUDS (1856–1939). Wie MARX und NIETZSCHE neigt auch FREUD dazu, Moral als Überbauphenomen eines empirischen Basiskonstellation zu fassen und insofern naturkausal zu erklären. Die Basis wird hier durch das psychoanalytische Modell bestimmt. Wir beziehen uns im folgenden vor allem auf die Schriften »Abriß der Psychoanalyse« (1938) und »Das Unbehagen in der Kultur« (1930).

8.3.1 Der psychische Apparat

Wir nehmen an, daß das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, den wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop u. dgl. Der konsequente Ausbau einer solchen Vorstellung ist ungeachtet gewisser bereits versuchter Annäherung eine wissenschaftliche Neuthheit. (Abriß 9)

FREUD arbeitet also mit einem im Grunde mechanistisch konzipierten Strukturmodell des Psychischen. Er nimmt außerdem an, daß kein wesentlicher Unterschied bestehe zwischen dem psychischen Apparat des Menschen und jenem der höheren Tiere. Dieser psychische Apparat umfaßt drei »Instanzen«, »Bezirke« oder »Provinzen«:

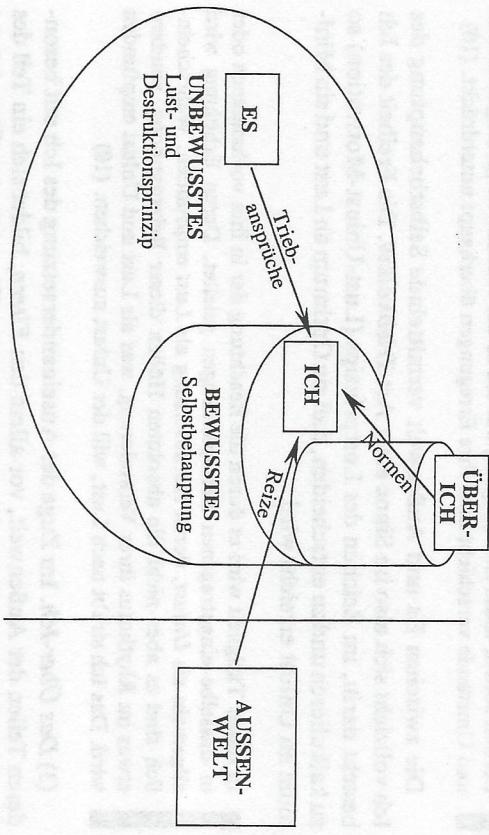


Abb. 22: Der psychische Apparat bei Freud

(1) Das Es. Es bilde die psychische *Grundkonstellation*, auf der alles weitere aufbaut. Zum Es gehören vor allem die *Tribe*, als deren Grundtypen FREUD das *Lustprinzip* (Eros, Libido) und das *Destruktionsprinzip* (Aggression, Todestrieb) faßt. Das Es hat die psychische Qualität des Unbewußten.

Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das *Es*; sein Inhalt ist alles, was ererb't, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten, uns in seinen Formen unbekannten psychischen Ausdruck finden. [Dazu als Fußnote:] Dieser älteste Teil des psychischen Apparates bleibt durchs ganze Leben der wichtigste. An ihm hat auch die Forschungsarbeit der Psychoanalyse eingesetzt. (9)

- (2) Das *Ich*. Das *Ich* ist ein Teil des *Es*, der eine eigene Organisation erlangte und zwischen dem *Es* und der Außenwelt vermittelt. Ihm kommt die Funktion der Selbstbehauptung in doppelter Hinsicht zu:
- einerseits gegenüber den Reizen der Außenwelt und
 - andererseits gegenüber den Triebansprüchen des *Es*.
- Das *Ich* besitzt die psychische Qualität des Bewußtseins.

Infolge der vorgebildeten Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und Muskelaktion hat das *Ich* die Verfügung über die willkürlichen Bewegungen. Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, erfüllt sie, indem es nach außen die Reize kennenternt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität); nach innen gegen das *Es*, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet, ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt. (10)

Die zwischen *Es* und Außenwelt vermittelnde Selbstbehauptung des *Ich* vollzieht sich also im Sinne einer Art *Triebkalkül*. Die Freiheit des *Ich* besteht darin, im Zeichen des Lustprinzips (Lust-Unlust-Motivation) so zu kalkulieren und zu entscheiden, daß ein Optimum am Lust und ein Minimum an Unlust erreicht wird.

In seiner Tätigkeit wird es durch die Beachtung der in ihm vorhandenen oder in dasselbe eingeträgten Reizspannungen geleitet. Deren Erhöhung wird allgemein als *Unlust*, deren Herabsetzung als *Lust* empfunden. Wahrscheinlich sind es aber nicht die absoluten Höhen dieser Reizspannung, sondern etwas im Rhythmus ihrer Veränderung, was als Lust und Unlust empfunden wird. Das *Ich* strebt nach Lust, will der Unlust ausweichen. (10)

(3) Das *Über-Ich*. Im Zuge der Auseinandersetzung des *Ich* mit besonderen Teilen der Außenwelt, vor allem den Eltern, bildet sich ein Teil des *Ich* zu einer eigenständigen Instanz aus, zum Über-*Ich*. Im Über-*Ich* ist die Autorität der Eltern verinnerlicht; der elterliche Einfluß setzt sich fort.

Im Elterneinfluß wirkt [...] nicht nur das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluß von Familien-, Rassen- und Volkstradition sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus. Ebenso nimmt das Über-*Ich* im Laufe der individuellen Entwicklung Beiträge von seitens späterer Fortsetzer und Ersatzpersonen der Eltern auf, wie Erzieher, öffentliche Vorbilder, in der Gesellschaft verehrte Ideale. (10 f.)

Nach FREUD repräsentieren das *Es* und das Über-*Ich* in jeder verschiedener Weise Vergangenheit. Dabei geht es im *Es* um die im biologischen Sinn ererbte Vergangenheit, im Über-*Ich* um die im kulturellen Sinn aus Tradition ererbte Vergangenheit. Die Grundsituation des *Ich* ist demnach

- lige Organisation erlangte und zwischen dem *Es* und der Außenwelt vermittelt. Ihm kommt die Funktion der Selbstbehauptung in doppelter Hinsicht zu:
- einerseits gegenüber den Reizen der Außenwelt und
 - andererseits gegenüber den Triebansprüchen des *Es*.

Das *Ich* besitzt die psychische Qualität des Bewußtseins.

Infolge der vorgebildeten Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und Muskelaktion hat das *Ich* die Verfügung über die willkürlichen Bewegungen. Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, erfüllt sie, indem es nach außen die Reize kennenternt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität); nach innen gegen das *Es*, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet, ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt. (10)

Die zwischen *Es* und Außenwelt vermittelnde Selbstbehauptung des *Ich* vollzieht sich also im Sinne einer Art *Triebkalkül*. Die Freiheit des *Ich* besteht darin, im Zeichen des Lustprinzips (Lust-Unlust-Motivation) so zu kalkulieren und zu entscheiden, daß ein Optimum am Lust und ein Minimum an Unlust erreicht wird.

In seiner Tätigkeit wird es durch die Beachtung der in ihm vorhandenen oder in dasselbe eingeträgten Reizspannungen geleitet. Deren Erhöhung wird allgemein als *Unlust*, deren Herabsetzung als *Lust* empfunden. Wahrscheinlich sind es aber nicht die absoluten Höhen dieser Reizspannung, sondern etwas im Rhythmus ihrer Veränderung, was als Lust und Unlust empfunden wird. Das *Ich* strebt nach Lust, will der Unlust ausweichen. (10)

(3) Das *Über-Ich*. Im Zuge der Auseinandersetzung des *Ich* mit besonderen Teilen der Außenwelt, vor allem den Eltern, bildet sich ein Teil des *Ich* zu einer eigenständigen Instanz aus, zum Über-*Ich*. Im Über-*Ich* ist die Autorität der Eltern verinnerlicht; der elterliche Einfluß setzt sich fort.

Im Elterneinfluß wirkt [...] nicht nur das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluß von Familien-, Rassen- und Volkstradition sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus. Ebenso nimmt das Über-*Ich* im Laufe der individuellen Entwicklung Beiträge von seitens späterer Fortsetzer und Ersatzpersonen der Eltern auf, wie Erzieher, öffentliche Vorbilder, in der Gesellschaft verehrte Ideale. (10 f.)

Nach FREUD repräsentieren das *Es* und das Über-*Ich* in jeder verschiedener Weise Vergangenheit. Dabei geht es im *Es* um die im biologischen Sinn ererbte Vergangenheit, im Über-*Ich* um die im kulturellen Sinn aus Tradition ererbte Vergangenheit. Die Grundsituation des *Ich* ist demnach

so bestimmt, es zwischen drei Instanzen vermitteln muß: dem *Es* (Triebansprüche), der Außenwelt (Reize) und dem Über-*Ich* (Normen). In der Dynamik dieser psychischen Konstellation kann es zu Vorgängen kommen, die FREUD *Verdrängungen* nennt.

Ein Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte der Person und ihres psychischen Apparates läßt uns eine bedeutsame Unterscheidung im *Es* feststellen. Ursprünglich war ja alles *Es*, das *Ich* ist durch den fortgesetzten Einfluß der Außenwelt aus dem *Es* entwickelt worden. Während dieser langsamem Entwicklung sind gewisse Inhalte des *Es* in den vorbewußten Zustand gewandelt und so ins *Ich* aufgenommen worden. Andere sind unverändert im *Es* als dessen schwer zugänglicher Kern geblieben. Aber während dieser Entwicklung hat das junge und unkraftige *Ich* gewisse bereits aufgenommene Inhalte wieder in den unbewußten Zustand zurückversetzt, fallen gelassen und gegen manche neue Eindrücke, die es hätte aufnehmen können, sich ebenso verhalten, so daß diese, zurückgewiesen, nur im *Es* eine Spur hinterlassen konnten. Diesen letzten Anteil des *Es* heißen wir mit Rücksicht auf seine Entstehung das Verdrängte. (23)

Nach FREUD liegt hier der Ursprung vieler Neurosen. Ihre Heilung erfolgt durch eine Therapie, welche das Verdrängte ins Bewußtsein hebt und dadurch neutralisiert.

8.3.2 Der Sinn der Praxis und des Lebens

Für das Verständnis der psychoanalytischen Theorie und ihres Verhältnisses zu den Fragestellungen der Ethik ist es bedeutsam zu wissen, wie FREUD über den Sinn menschlicher Praxis und letztlich über den Sinn des menschlichen Lebens denkt. Er äußert sich zu dieser Frage ziemlich ausführlich und eindeutig. Nach FREUD ist die Dynamik des psychischen Apparats vom *Es* her unverfügbar bestimmt durch das Programm des Lustprinzips. Die Selbstbehauptung des *Ich* kann darum nur im Zischen einer individuellen Libidoökonomie erfolgen. Die Psychoanalyse FREUDS gründet demnach in einem Vorverständnis von Praxis, das ausgesprochen hedonistisch geprägt ist. Allerdings ist FREUDS Hedonismus pessimistisch: Das Programm des Lustprinzips ist ständig vom Scheitern bedroht und – wenn überhaupt – nur sehr beschränkt realisierbar.

Es ist, wie man merkt, einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt. Das Prinzip beherrscht die Leistung des seelischen Apparates vom Anfang an; an seiner Zweckdienlichkeit kann kein Zweifel sein, und doch ist sein Programm im Hader mit der ganzen Welt [...]. Es ist überhaupt nicht durchführbar. [...] man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch »glücklich« sei, ist im Plan der »Schöpfung« nicht enthalten. Was man im stärksten Sinn Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip ersehnten Situation ergibt

nur ein Gefühl von lauem Behagen; wir sind so eingerichtet, daß wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig. Sonit sind unsere Glücksmöglichkeiten schon durch unsere Konstitution beschränkt. (Unbehagen, 74f.)

FREUDS Versuch, den Begriff des Lebenszwecks, des höchsten Guts bzw. des Glücks zu bestimmen, kommt im Grunde nicht über jene Überlegungen hinaus, die der egoistische Hedonismus der Antike bei ARISTIPP und EPIKUR (2.3) ins Spiel brachte. Die Fragestellung, die wir als Diskurs zwischen ARISTOTELES und KANT erörterten (7.1), kommt nicht in Sicht. Die *Vernunft* ist durch das vom Es her vorgegebene Programm des Lustprinzips völlig *instrumentalisiert* und darum von vorneherein nicht in der Lage, als reine Vernunft praktisch zu werden (3.2). Die eigenständige Bedeutung der Moralität ist damit empiristisch nivelliert. In der Frage, wie man trotz der pessimistischen Aussichten versuchen kann, das Programm des Lustprinzips »irgendwie der Erfüllung näherzubringen«, sieht FREUD nur die Alternative zwischen den Vorschlägen von ARISTIPP und EPIKUR:

Man kann sehr verschiedene Wege dahin einschlagen, entweder den positiven Inhalt des Ziels, den Lustgewinn, oder den negativen, die Unlustvermeidung, voranzustellen. Auf keinen dieser Wege können wir alles, was wir begehrn, erreichen. Das Glück in jenem gemäßigten Sinn, in dem es als möglich erkannt wird, ist ein Problem der individuellen Libidoökonomie. Es gibt hier keinen Rat, der für alle taugt; ein jeder muß selbst versuchen, auf welche besondere Fasson er selbst werden kann. (80f.)

In der Beurteilung der Rolle, die in diesem Kontext der Religion zukommen könnte, kommt ein religionskritisches Motiv zum Ausdruck, das an NIETZSCHE erinnert:

Die Religion beeinträchtigt dieses Spiel der Auswahl und Anpassung, indem sie ihren Weg zum Glückserwerb und Leidensschutz allen in gleicher Weise aufdrängt. Ihre Technik besteht darin, den Wert des Lebens herabzudrücken und das Bild der realen Welt wahnhaft zu entstellen, was die Einschüchterung der Intelligenz zur Voraussetzung hat. Um diesen Preis, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn gelingt es der Religion, vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen. Aber kaum mehr; es gibt, wie gesagt, viele Wege, die zu dem Glück führen können, wie es dem Menschen erreichbar ist; keinen, der sicher dahin leitet. Auch die Religion kann ihr Versprechen nicht halten. Wenn der Gläubige sich endlich genötigt findet, von Gottes »numerischem Ratschluß« zu reden, so gesteht er damit ein, daß ihm als letzte Trostmöglichkeit und Lustquelle im Leben nur die bedingungslose Unterwerfung übrigbleiben ist. Und wenn er zu dieser bereit ist, hätte er sich wahrscheinlich den Umweg ersparen können. (82)

Diese radikal reduktionistische Tendenz FREUDS, Praxis hedonistisch als Resultat der Libidoökonomie zu fassen, ist keineswegs für alle Positionen der Psychoanalyse typisch. So etwa gelangen E. FROMM und V. E. FRANKL zu einem

weit reicheren Begriff der Praxis und ihres Sinns als FREUD. Wenn es darum geht, Psychoanalyse fruchtbar zu machen für die Ethik, ist es wichtig, sich über das Praxis- und Sinnverständnis klar zu werden, mit welchem die betreffende psychoanalytische Position arbeitet. Man muß die methodische Abstraktion kennen, die sie sich als einzelwissenschaftliche Theorie verdankt. Bezieht man Psychoanalyse und Ethik ohne vorausgehende methodologische Reflexion unmittelbare aufeinander, so sind Mißverständnisse unvermeidlich.

8.3.3 Ethik und Kultur

Ist der psychische Apparat so bestimmt, daß es keine eigenständige Bedeutung des Moralischen geben kann, dann stellt sich die Frage nach der Basis, aus welcher das Morale als Epiphänomen resultiert. Nach FREUD ist Ethik ein *notwendiges Produkt der Kultur*, die ihrerseits aus der Libidoökonomie hervorgeht. Die Kultur *entlastet* das Individuum in der Ausübung seiner Libidoökonomie, da sie dem Schutz des Menschen gegenüber der *Natur* und der Regelung der Beziehungen zwischen den Menschen dient. In hohem Maß leistet die Kultur das auch heute. Dennoch konstatiert FREUD, daß wir uns in unserer Kultur nicht wohlfühlen. FREUDS Begründung erinnert wieder an NIETZSCHE:

Das menschliche Zusammenleben wird erst ermöglicht, wenn sich eine Mehrheit zusammenfindet, die stärker ist als jeder einzelne und gegen jeden einzelnen zusammenhält. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich nun als »Recht« der Macht des einzelnen, die als »rohe Gewalt« verurteilt wird, entgegen. Diese Ersetzung der Macht des einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt. Ihr Wesen besteht darin, daß sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken, während der einzelne keine solche Schranke kannte. (90)

Damit ergibt sich eine prinzipielle *Spannung zwischen dem Programm des Lustprinzips und den Anforderungen der Kultur*. Einerseits entlastet die Kultur, andererseits kolldiert sie permanent mit der individuellen Libidoökonomie, indem sie dem Individuum ständig Triebhemmung und Triebverzicht zumutet. Allerdings sieht FREUD auch das Positive dieses Vorgangs: Triebverzicht eröffnet die Möglichkeit der *Triebsublimierung* und damit der Steigerung der Kultur:

Die Triebsublimierung ist ein besonders hervorstechender Zug der Kulturentwicklung, sie macht es möglich, daß höhere psychische Tätigkeiten, wissenschaftliche, künstlerische, ideologische, eine so bedeutsame Rolle im Kulturl Leben spielen. (92)

Aber warum muß die Kultur mit solcher Härte auf individuellem Triebverzicht bestehen? Wir sahen, daß das Triebssystem des Es nicht nur durch das Lustprinzip, sondern auch durch die *Aggression* bestimmt ist; die Triebstruktur des Es enthält also auch ein *destruktives* Potential. Die

Aggression in ihrer Tendenz zu Unmittelbarkeit, Brutalität und Gewalt ist aber extrem *kulturfeindlich*. Sie muß durch Kultur beschränkt und beherrscht werden. Da aber *Lustprinzip und Aggression*, Eros und Tod, *ineinander verschrankt* sind, was sich in der Sexualität etwa an den Phänomenen des Sadismus und des Masochismus zeigt, trifft die kulturelle Triebhemmung unvermeidlich beide.

FREUD schwankt in der Frage, ob die Aggression letztlich der Libido untergeordnet sei oder sich antagonistisch zu ihr verhalte. Im »Unbehagen in der Kultur« tendiert er zum Antagonismus:

Dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm die Welterrschaft teilt. Und nun, meine ich, ist uns der Sinn der Kulturentwicklung nicht mehr dunkel. Sie muß uns den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebens- und Destruktionstrieb zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht. Dieser Kampf ist der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt und darum ist die Kulturentwicklung kurzweg zu bezeichnen als der Lebenskampf der Menschenart. (110)

Der Erfolg der Libidoökonomie ist also nicht nur seitens der Außenwelt gefährdet; vielmehr arbeitet ihr aus dem Es heraus auch die destruktive Aggression entgegen, indem sie sich mit ihr verschränkt.

In dieser Konstellation entsteht die *Moral*. Die Moral ist die *Strategie, in welcher sich die Kultur gegen die Destruktivität der Aggression durchzusetzen sucht*. Da die Kultur (in vermittelter Weise) dem Lustprinzip folgt, ist die Moral letztlich eine Funktion der Libidoökonomie. Worin besteht genauerhin die Strategie der Kultur? Sie besteht darin, daß die *Kultur im Individuum das Über-Ich instaliert*. FREUD schildert diesen Vorgang folgendermaßen:

Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen [Ich] entgegenstellt, und nun als »Gewissen« gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte. Die Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich heißen wir Schuldbewußtsein; sie äußert sich als Strafbedürfnis. Die Kultur bewältigt also die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie es schwächt, entwaffnet und durch eine Instanz in seinem Innern, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt, überwachen läßt. (111)

Der Mensch ist demnach nicht von Natur aus, also wesentlich moralisches Subjekt, sondern seine Moralitätsbewandtnis ist Resultat von Kultur, die ihrerseits zwar libidoökonomisch notwendig ist, in ihrer bestimmten Ausprägung jedoch auf Grund ihrer oft überzogenen Strenge das besagte »Unbehagen« erzeugt. Aber warum läßt das Ich die Installie-

zung des Über-Ich so ohne weiteres zu? Warum fliegt es sich in diese Strategie der Kultur? Nach FREUD liegt der Grund darin, daß sich das einzelne Ich als *schwach, abhängig und schutzbedürftig* erfährt. Es weiß sich angewiesen auf den Schutz, die Hilfe und das Wohlwollen dessen, von dem es abhängt; im Fall des Kindes etwa des Vaters. Lebt das Ich seine Aggression aus, so läuft es Gefahr, dieses Wohlwollen zu verlieren, auf das es angewiesen ist. Es ist also die *Angst vor dem Liebesverlust*, was das Ich so bereit macht, der Strategie der Kultur zu entsprechen und die Installation des Über-Ich zu zulassen. Der Anspruch des Gewissens (Über-Ich) ist also im Kern ein *Ratschlag der Klugheit: Hande gewissenskonform, sonst verlierst du das Wohlwollen dessen, dessen Schutz und Hilfe du brauchst. Selbstverständlich hat die so fundierte Moralitätsbewandtnis strikt heteronomen Charakter*.

Ein ursprünglich, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen. Das Böse ist oft gar nicht das dem Ich Schädliche oder Gefährliche, im Gegenteil auch etwas, was ihm erwünscht ist, ihm Vergnügen bereitet. Darin zeigt sich also fremder Einfluß; dieser bestimmt, was Gut und Böse heißen soll. Da eine Empfindung den Menschen nicht auf denselben Weg geführt hätte, muß er ein Motiv haben, sich diesem fremden Einfluß zu unterwerfen. Es ist in seiner Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen leicht zu entdecken, kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden. Verliert er die Liebe des anderen, von dem er abhängig ist, so büßt er auch den Schutz vor mancherlei Gefahren ein, setzt sich vor allem der Gefahr aus, daß dieser Übermächtige ihm in der Form der Bestrafung seine Überlegenheit beweist. Das Böse ist also anfänglich dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht wird, aus Angst vor diesem Verlust muß man es vermeiden. (111f.)

Selbstverständlich kann FREUD bei dieser Sachlage mit einem apriorischen Moralprinzip nichts anfangen. Wie sehr er das damit Gemeinte mißversteht, zeigt die folgende Begründung, mit welcher er das christliche Gebot der Nächstenliebe ablehnt:

Wir möchten schon hier unsere zwei hauptsächlichen Bedenken nicht zurückhalten. Eine Liebe, die nicht auswählt, scheint uns einen Teil ihres eigenen Wertes einzubüßen, indem sie an dem Objekt ein Unrecht tut. Und weiter: es sind nicht alle Menschen liebenswert. (95)

8.3.4 Individuelles und kulturelles Über-Ich

FREUD unterscheidet zwei Varianten der Über-Ich-Einsetzung, die analog strukturiert sind:

- eine *individuell-lebensgeschichtliche* Variante, in der sich die Über-Ich-Einsetzung vor allem im Rahmen der Kindheit vollzieht, und
- eine *überindividuell-kollektiv-kulturelle* Variante, in welcher es um die Über-Ich-Einsetzung in der Kultur-, Volks- und Menschheitsgeschichte geht.

Die Unterscheidung steht in einer gewissen Analogie zu jener, die wir in 5.2 zwischen Moralität und Sittlichkeit bzw. in 5.1.3 zwischen Gewissen und Ethos machen. In der Erklärung beider Varianten kommt dem **Ödipuskomplex** eine Schlüsselstellung zu. Wir skizzieren den Prozeß der Über-Ich-Einsetzung in seinen beiden Varianten in drei Schritten:

(1) Am Anfang beider Varianten steht die *Autorität des Vaters*, in der ersten des *familialen*, in der zweiten des *Urvaters*, des Patriarchen der Sozietät. Dieser fordert (in beiden Varianten) *Triebverzicht*. Die *Reaktion* auf diese Forderung besteht in einer eigentümlichen Verschränkung von *Eros und Aggression*. Der Eros bezieht sich auf die Schutz- und Hilfsfunktion des Vaters, die Aggression auf die Forderung nach Triebverzicht. Die Aggression ist ständig begleitet von der *Angst vor dem Liebesverlust*, die *Schuldgefühle* bewirkt.

(2) Die Aggression führt zur *Tötung des Vaters*. Individuell geht es dabei um die Ablösung vom familialen Vater, kollektiv um die tatsächliche oder mythische Tötung des Urvaters. Entscheidend ist die *Ambivalenz in der Tötung*: Der Vater wird *zugleich geliebt und gehaßt*. Er, den man aus aggressivem Haß tötet, ist zugleich der, den man aus Schutzbedürfnis und Abhängigkeit liebt. In dieser Ambivalenz gründet das Phänomen der *Reue*.

Es ist wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat, man muß sich in beiden Fällen schuldig finden, denn das Schuldgefühl ist der Ausdruck des Ambivalenzkonflikts, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- und Todestrieb. (118)

In der Schrift »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« (1938) nahm FREUD an, die Juden hätten Moses getötet und der biblische Monotheismus sei im Sinne des Ödipuskomplexes in dieser Tötung begründet. Schon in »Totem und Tabu« (1914) ist der Vatermord in der Urhorde ein zentrales Thema.

(3) Die Tötung des Vaters aus Aggression führt zur *Verinnerlichung des Vaters* aus Liebe, Reue und Schuldgefühl. Es kommt zur Über-Ich-Einsatz, individuell in der Form des *Gewissens*, kollektiv in der Form *Gottes*. Die Aggression, die das Ich zunächst nach außen tätigte, wendet sich damit – individuell und kollektiv – vom Über-Ich aus gegen das Ich. Dabei setzt sich im Verhältnis von Ich und Über-Ich – wieder individuell und kollektiv – der Ambivalenzkonflikt von Eros und Aggression fort. Die Aggression wendet sich gegen das Über-Ich (Gewissen, Gott) und erzeugt damit (auf Grund des Eros) Angst, Reue und Schuldgefühle. Nach FREUD wirkt sich diese Konstellation höchst *nachteilig* auf die menschliche Psyche aus.

Die Sachlage läßt sich mit jener vergleichen, die wir bei NIETZSCHE kennlerten (8.2.2). Dort ging es darum, daß die vom ursprünglichen und überschaubaren Gläubiger-Schuldner-Verhältnis losgelöste und in den Herdenverband pro-

jizierte Schuld unüberschaubar, unendlich und unbewältigbar wird. Ähnlich verhält es sich bei FREUD: Währnd der Ambivalenzkonflikt im ursprünglichen Verhältnis zum wirklichen Vater einigermaßen überschaubar ist, führt er auf Grund der Über-Ich-Einsetzung (Gewissen, Gott) in eine aporetische Situation und in eine Hypertrophie der Angst, Reue und Schuldgefühle:

Hier hilft der Triebverzicht nicht genug, denn der Wunsch bleibt bestehen und läßt sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen. Es wird also trotz des erfolgten Verzichts ein Schuldgefühl zustande kommen und dies ist ein großer ökonomischer Nachteil der Über-Ich-Einsetzung, wie man sagen kann, der Gewissensbildung. Der Triebverzicht hat nun keine voll befriedende Wirkung mehr, die tugendhafte Enthaltung wird nicht mehr durch die Sicherung der Liebe gelohnt, für ein drohendes äußeres Unglück – Liebesverlust und Strafe von seiten der äußeren Autorität – hat man ein andauerndes inneres Unglück, die Spannung des Schuldbewußtseins, eingetauscht. (114)

Auf diesem Hintergrund kritisiert FREUD das Über-Ich sowohl in seiner Ausprägung als individuelles Gewissen als auch in seiner überindividuellen Form, in welcher es das soziale Ethos trägt:

In der Neurosenforschung und Neurosentherapie kommen wir dazu, zwei Vorwürfe gegen das Über-Ich des einzelnen zu erheben: Es kümmert sich in der Strenge seiner Gebote und Verbote zu wenig um das Glück des Ichs, indem es die Widderstände gegen die Befolgung, die Triebstärke des Es und die Schwierigkeiten der realen Umwelt nicht genügend in Rechnung bringt. Wir sind daher in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen, und bemühen uns, seine Ansprüche zu erniedrigen. Ganz ähnliche Einwendungen können wir gegen die ethischen Forderungen des Kultur-Über-Ichs erheben. Auch dies kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erlädt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen. Vielmehr, es nimmt an, daß dem Ich des Menschen alles psychologisch möglich ist, was man ihm aufrätigt, daß dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht. (126)

Offensichtlich faßt FREUD sowohl die Pflichtinhalte des (individuellen) Gewissens als auch die Inhalte der Normen des (sozialen) Ethos als in sich *irrationale* Resultate individual- bzw. soziopsychologischer Mechanismen auf der Basis des Ödipuskomplexes. Er blendet dabei den Gesichtspunkt aus, daß sowohl die individuelle Gewissensbildung als auch die diskursive Dynamik des sozialen Ethos (vgl. 5.1.3) darauf angelegt sind, diese Inhalte *vernünftig zu vermitteln* und ihre moralische Notwendigkeit argumentativ aufzuweisen. Dabei gehört zum rationalen Aufweis auch die Einsicht, daß nicht-praktizierbare, hypertrophe, überzogene Verpflichtungs- und Normierungsaussprüche moralisch nicht verbindlich sein können, weil sie unvernünftig sind. Hier gilt der alte Grundsatz: Niemand ist zu Unmöglichem verpflichtet (*ad impossibile nemo tenetur*). Insoweit kann es nicht darum gehen, (etwa in der Therapie) »das Über-Ich zu bekämpfen«; das wäre, wenn wir dem Über-Ich die moralische Bedeutung des Gewissens unterstellen, ein in sich unmoralisches Unterfangen. Vielmehr müßte es darum gehen, ganz im Sinne des Anspruchs des Gewissens, das ja darauf angelegt ist, das wahre Gute zu gebieten, *Gewissensbildung vernünftig zu betreiben* (5.1.1).

Der folgende Text faßt die Stellung der Ethik innerhalb der Psychoanalyse FREUDS zusammen:

Das Kultur-Über-Ich hat seine Ideale ausgebildet und erhebt seine Forderungen. Unter den letzteren werden die, welche die Beziehungen der Menschen zueinander betreffen, als Ethik zusammengefäßt. Zu allen Zeiten wurde auf diese Ethik der größte Wert gelegt, als ob man gerade von ihr besonders wichtige Leistungen erwarte. Und wirklich wendet sich die Ethik jenem Punkt zu, der als die wundeste Stelle jeder Kultur leicht kenntlich ist. Die Ethik ist also als ein therapeutischer Versuch aufzufassen, als Bemühung, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war. (126)

8.3.5 Übersicht

Wir skizzieren die Ethik-Theorie FREUDS als ein wirkungsgeschichtlich besonders wichtiges Beispiel für Tendenzen innerhalb der Psychologie, die eigenständige Bedeutung der Moralität in Frage zu stellen bzw. Praxis auf naturkausal erkläbares Verhalten zu reduzieren. Dabei ist zu betonen, daß derartige reduktionistische Tendenzen keineswegs typisch sind für die heutige Psychologie. Viele Psychologen (auch Psychoanalytiker) wissen differenziert zu unterscheiden zwischen ihrer empirischen-wissenschaftlichen Forschung und jenen philosophischen Fragestellungen, die gerade nicht Thema empirisch-psychologischer Forschung sein können. Wir wollen im Anschluß an FREUD *drei kritische Überlegungen* anstellen, die sich nicht nur auf FREUD, sondern auch auf andere reduktionistische Tendenzen innerhalb der Psychologie beziehen lassen.

(1) *Der Modellcharakter des psychischen Apparates.* Empirische Wissenschaften arbeiten mit Modellen. Ein Modell ist eine Konstruktion, die einen Gegenstandsbereich in bewußter Vereinfachung auf eine bestimmte Struktur reduziert. Der Wert eines Modells liegt in seinem empirisch-theoretischen Erklärungspotential. Manche Modelle sind anschaulich und bieten insofern Vorstellbarkeit und Übersichtlichkeit. So etwa ist das Atommodell von N. BOHR ein anschauliches Modell. Beim Umgang mit einzelwissenschaftlichen Modellen sollte man *philosophisch* unbedingt die *nominalistische Differenz* beachten: Die Modelle beanspruchen nicht, Wirklichkeit abzubilden bzw. »Begriff« (HEGEL) der Wirklichkeit zu sein; sie werden vielmehr bloß als Konstrukte, als »schematische Fiktionen« gefäßt, die sich in der theoretischen Erklärung von Phänomenen als praktisch erweisen und empirisch bewähren. Man sollte also Modelle *nicht ontologisieren*.

So etwa entwickeln die Naturwissenschaften in ihren diversen Bereichen *Modelle der Natur*. Sie beanspruchen damit jedoch nicht, in diesen theoretischen Modellkonstruktionen das *Wesen der Natur* zu erfassen. Darin unterscheiden sie

sich prinzipiell. Anspruch der Naturphilosophie von ARISTOTELES bis HEGEL. Die (nominalistische) Differenz zwischen dem (einzelwissenschaftlichen) Modell der Natur und dem Wesen der Natur ist gerade nicht Thema der modernen Naturwissenschaft.

Auch der psychische Apparat der Psychoanalyse FREUDS stellt eine (anschauliche) *Modellkonstruktion* dar, deren Wert in ihrem empirisch-theoretischen Potential, psychische Phänomene zu erklären, sowie in ihrer therapeutischen Brauchbarkeit besteht. Auch wenn sich das Modell bewährt (was umstritten ist), folgt daraus keineswegs, daß seine Teile, Instanzen und Funktionen (Es, Ich, Über-Ich, Verdrängung, Ödipuskomplex, Lustprinzip, Todestrieb etc.) ontologisiert und als philosophisch-anthropologisch relevante Gegebenheiten des Menschseins gefäßt werden dürften. FREUD überschreitet ständig die Grenzen des Anspruchs, den ein einzelwissenschaftliches Modell erheben kann. Er ontologisiert das Modell, ohne zu beachten, daß es Resultat einer vereinfachenden methodischen Reduktion ist. Sein Übergang vom (legitimen) methodischen zum *philosophischen Empirismus* (Hedonismus, Instrumentalisierung der Vernunft, Ablehnung des Moralprinzips etc., vgl. 2.1) stellt eine philosophische Option dar, die er weder empirisch zu bestätigen vermag noch philosophisch zu begründen sucht.

Dabei ist nicht zu bezweifeln, daß FREUD gerade in diesen Grenzüberschreitungen zentrale Fragen der philosophischen Anthropologie und Ethik anspricht. Er kann sie allerdings mit dem Instrumentarium seines Modells nicht beantworten. In einem Modell, welches das »Seelenleben« als Funktion eines räumlich-ausgedehnten und (wie ein Fernrohr) aus mehreren Stücken zusammengesetzten Apparats faßt (Abriß 9), kann begreiflicherweise keine Rede sein vom Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst, von moralisch relevanter Freiheit und von Autonomie. Das wohl brillanteste Beispiel einer umfassenden philosophischen Bewältigung der von FREUD angesprochenen Fragen lieferte P. RICOEUR in seinem Werk *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (1974).

(2) *Psychologische und moralische Sicht der Praxis.* Empirisch-psychologische Handlungstheorien sind bestrebt, Praxis (Handlungen, Einstellungen, Haltungen) mittels theoretischer Modelle als Resultat psychisch-empirischer Wirkungszusammenhänge (2.1) zu erklären. Solche Erklärungen sind grundsätzlich *naturkausal* (3.3) und blenden die praktische Tragweite der (nichtempirischen) Kausalität aus Freiheit und damit die eigenständige Bedeutung moralischer Relevanz und Verantwortung methodisch aus. Praxis wird tendenziell reduziert auf *empirisch erklärbare Verhalten*. Wir wählen die Psychoanalyse FREUDS als Beispiel für diese Tendenz. Nun wird kein Ethiker bestreiten, daß diese methodisch-abstrakte Sicht der Praxis Erkenntnisse zu vermitteln vermag, die für ein umfassendes Verständnis der Praxis unverzichtbar sind. Die Sachlage gleicht jener, die wir im Kontext des historischen Materialis-

mus hinsichtlich der soziologischen Sicht der Praxis erörterten. Menschliche Praxis hat eine empirische Seite, die in vielfältiger Weise Thema einzelwissenschaftlicher Forschung werden kann. Kritisch wird es erst, wenn sich die empirische Sicht der Praxis *empiristisch* gebärdet.

Bei FREUD ist das etwa dann der Fall, wenn transzendentale Freiheit naturkausal in libidökonomischen Mechanismen aufgelöst, die Differenz von Gut und Böse auf den Nenner von Belohnung und Bestrafung (Liebesverlust) reduziert und Schuld in Schuldgefühlen nivelliert wird.

Soll das Verhältnis von psychologischer und moralischer Sicht der Praxis näher bestimmt werden, sind vor allem drei Dinge zu beachten:

- Die *formale Moralitätsbewandtnis der Praxis* ist im Grunde gar nicht betroffen von der Tatsache, daß die konkrete Bestimmung, Prägung bzw. Fixierung des individuellen Gewissens und seiner Einstellungen in psychologisch erforschbarer Weise empirisch bedingt ist. Wie immer sich der Motivationshorizont des Gewissens empirisch entwickelt und darstellt, er ist der Raum, innerhalb dessen Selbstbestimmung aus Freiheit bzw. moralisch-verantwortliche Entscheidung zwischen Gewissen gemäßem (Gutem) und Gewissenswidrigem (Bösem) stattfindet. Zumindest gilt das, solange nicht der Grenzfall der Unzurechenbarkeit gegeben ist, der die moralische (und rechtliche) Verantwortlichkeit aufhebt.
- Man sollte hier zwei Fragen genau unterscheiden. Die erste: *Warum halten bestimmte Menschen dieses oder jenes für gut und für böse?* Die zweite: *Warum tun bestimmte Menschen das, was sie für gut bzw. für böse halten, bzw. warum tun sie es nicht?* Niemand bezweifelt, daß empirische Humanwissenschaften zur Beantwortung der ersten Frage viel Erhellendes beitragen können, denn die Genese des Motivationshorizonts unseres Gewissens ist in vieler Hinsicht empirisch bedingt. Die zweite Frage bringt etwas ins Spiel, was auf einer ganz anderen Ebene liegt: das Problem der (im strikten Sinn) moralisch relevanten Selbstbestimmung aus Freiheit. Hier können die empirischen Humanwissenschaften (z. B. die Psychologie) immer nur notwendige, aber gerade nicht die hinreichenden Bedingungen aufweisen.
- Befasst sich der Ethiker über die formale Bewandtnis des Gewissens hinaus mit der *materialen Wirklichkeit des konkreten Gewissens*, sei es Motivationshorizonts und der *Gewissensbildung*, so ist er in vielfältiger Hinsicht auf die Ergebnisse empirisch-humanwissenschaftlicher Forschung angewiesen. So wird für ihn auch die Frage bedeutsam, inwieweit mit *unbewußten* Komponenten des Motivationshorizonts (Verdrängungen, Komplexen, Archetypen etc.) gerechnet werden muß, die aus Konstellationen der individuellen Kindheit oder des kollektiven kulturellen Kontextes resultieren. W. KORFF skizziert diese Relevanz der Psychoanalyse folgendermaßen:

Es besteht ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen sittlicher Handlungseinstellung und psychischer Disposition. Daraus ergibt sich zugeleich, daß es bei entsprechenden psychosozial bedingten Formen der Verseelung zu entsprechenden Verkürzungen und Engführungen im ethischen Zugangsverständnis zur Wirklichkeit kommen kann. Es gibt ohne jeden Zweifel neurotisch imprägnierte Erscheinungsformen des Ethischen. (1985, 15)

In diesem Sinn versucht KORFF eine Typisierung. Er ordnet der *zwanghaftesten Neurosenstruktur* den Typus des *Legalisten*, der *schizoiden* den des *Machinellisten*, der *hysterischen* den des *Utopisten* und der *depressiven* den Typus des *Pedanten* zu. Dabei ist zu beachten, daß eine derartige Typisierung gerade nicht die formale Moralitätsbewandtnis betrifft, sondern die materiale Wirklichkeit des konkreten Gewissens.

- Analoges gilt, wenn es um die bestimmten *Ausprägungen des sozialen Ethos* geht. Wenn es die Aufgabe des Ethikers ist, qualifiziert an der »Ethik des Ethos« mitzuarbeiten, dann wird er nicht nur an soziologischen, sondern auch an *soziopsychologischen* Erklärungspotentialen interessiert sein, die ihm helfen, gegebenes Ethos aus seiner Genese zu verstehen. Derartige Kenntnisse können einerseits Bedeutung für die kulturethische Diagnose gewinnen und andererseits auch dazu beitragen, die richtigen Ansätze einer positiv-verändernden Entwicklung zu entdecken.

(3) Der Gesichtspunkt der *transzendentalen Differenz* (3.1.1) führt in diesem Kontext zu folgender Überlegung: So vielfältig die Genese unseres Motivationshorizonts empirisch bedingt und insofern einzelwissenschaftlich aufklärbar ist, so ist sie doch nie bloß Resultierende empirischer Determinanten, Konstellationen und Mechanismen, sondern schließt als Prozeß der Gewissensbildung immer zugleich die *Selbstreflexion und Spontaneität des Subjekts* ein. Daran ist auch dann festzuhalten, wenn man die Einsicht der Psychoanalyse ernst nimmt, daß *unbewußte* Faktoren und Prozesse im menschlichen Motivationshorizont eine wichtige Rolle spielen. FREUD scheint diese Funktion dem professionellen Analytiker, Therapeuten, Arzt bzw. Psychologen vorzubehalten, während Personen ohne diese Qualifikation eine solche Fähigkeit fehlt. Letztere scheinen in ihren Fixierungen zu sitzen wie Schnecken in ihren Schneckenhäusern.

Es heißt, daß unbewußt Gewordenes in Bewußtsein verwandelt, dem Ich wieder zugeignet wird, daß verdrängte Regungen aufgespürt und kritisiert werden, daß das gespaltene Selbst keine Synthese mehr zustande bringt usw. Im Strukturmödell ist aber die Ich-Instanz mit der Fähigkeit, an die mit jenen Ausdrücken appelliert wird, gerade nicht ausgestattet: das Ich übt die Funktionen der intelligenten Anpassung und der Triebzensur aus, aber die spezifische Leistung, von der die Abwehrleistung nur das Negativ ist, fehlt: Selbstreflexion. (HABERMAS 1975, 299 f.)

FREUD scheint insofern mit zwei ganz verschiedenen Typen... on Ich zu operieren:

- Auf der einen Seite steht das bloß empirisch gefärbte Ich des Strukturmodells, das der Selbsterflexion unfähig ist und der Kultur- und Ethiktheorie zugrunde liegt.
 - Auf der anderen Seite steht das (gewissermaßen transzendentional fungierende) der Selbsterflexion fähige, die ganze Konstellation durchschauende Ich des Arztes bzw. Psychologen, der Analyse bzw. Therapie betreibt.
- Offenbar fasst FREUD das zweite Ich nicht im Sinne des Strukturmodells. Wenn er dazu neigt, das Psychische, die Kultur, die Religion, die Ausschließlichkeit vom ersten, beschränkten, der Selbsterflexion unfähigen Ich des Strukturmodells her zu verstehen, so scheint er nicht zu bedenken, daß er in seiner Theorie immer schon das zweite, transzendential fungierende und der Selbstreflexion fähige Ich voraussetzen muß. Sieht man von Extrempfälzen psychischer Krankheit ab, wird man jeder menschlichen Person auch diese zweite, transzendentale Ich-Bewandtnis zuzerkennen müssen, auch dann, wenn diese Person nicht die Sprache des Modells spricht. Ansonsten böte die Herrschaft von Psychologen-Elitern die einzige Chance, der kollektiven Neurose zu entgehen.

8.4 Ethik in ethologischer Sicht (Lorenz)

Wir wählen Konrad LORENZ (1903–1989), den Begründer der vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie), als Vertreter einer *biologischen Relativierung* der eigenständigen Bedeutung der Moralitätsbewandtnis. Das folgende Zitat formuliert seine Grundthese:

Wir werden der verantwortlichen Moral die Lösung [ihrer Probleme] nicht erleichtern, wenn wir ihre Macht überschätzen. Eher mag dies durch die beschiedene Erkenntnis erreicht werden, daß sie »nur« ein Kompensationsmechanismus ist, der unsere Ausstattung mit Instinkten an die Anforderungen des Kulturrebens anpaßt und mit ihnen eine funktionelle Systemganzheit bildet. (1984, 352)

Die These basiert auf der Unterscheidung von *Stammesgeschichte* und *Kulturgeschichte*. Der Mensch ging aus der (evolutionstheoretisch rekonstruierbaren) Stammesgeschichte mit einer komplexen biologischen *Ausstattung* hervor, die ihn artspezifisch bestimmt. Im Unterschied zur Stammesgeschichte ist die Kulturgeschichte *Evolution des menschlichen Geistes*. Dabei ist *Geist* für LORENZ etwas Über-Individuelles, *Soziales*. Individuelle Subjektivität ist als solche nicht geistig, sondern lediglich *psychisch* und unterscheidet sich insofern nicht qualitativ von der psychischen Verfaßtheit anderer Animalien. Das sozial Geistige, das gegenüber dem Vormenschlichen eine qualitativ neue Systemeigenschaft darstellt, entsteht in der Evolution durch *Fulguration* (*fulgur* = lat. der Blitz), also durch blitzartiges Entspringen einer neuen Qualität aus der Verbindung mehrerer Systeme. Die überindividuell-soziale Fassung des Geistes läßt sich vergleichen mit der Konzeption von »Welt 3« bei K. POPPER (POPPER/ECCLES 1991, 61–77).

Geist ist für ... ich eben diese durch begriffliches Denken, Wortsprache und gemeinsame Tradition verursachte Grundleistung der menschlichen Gesellschaft. Geist ist also ein sozialer Effekt. Ich habe schon gesagt, daß ein Mensch, für sich genommen, gar kein Mensch ist: nur als Mitglied einer geistigen Gruppe kann er voll Mensch sein: Geistiges Leben ist grundsätzlich über-individuelles Leben; die individuelle konkrete Verwirklichung geistiger Gemeinsamkeiten nennen wir Kultur. (LORENZ 1985, 70)

Mit dieser überindividuell-sozialen Fassung des Geistes ist die Perspektive der autonomen, transzendential-freien, moralisch-subjektiven Person (etwa im Sinne KANTS) weitgehend ausgebündet. LORENZ interessiert sich auch kaum für die *persönliche Moralitätsbewandtnis*, sondern fast ausschließlich für Probleme des sozialen Ethos.

Es ist offensichtlich, daß die stammesgeschichtliche Evolution *langsam* verläuft als die kulturgeschichtliche. Während die Kulturgeschichte in einem atemberaubend raschen Epochenwechsel die Welt veränderte, gab es kaum nennenswerte stammesgeschichtliche Veränderungen. Kulturell leben wir im Atomzeitalter; unsere stammesgeschichtliche Ausstattung reicht jedoch nur für die Steinzeit zu. Diese Diskrepanz macht deutlich, welche Rolle der Ethik zukommt: Die Ethik hat die Aufgabe, dieses stammesgeschichtliche Defizit zu kompensieren. Die Normen des sozialen Ethos haben also die Funktion, die stammesgeschichtlich-biologische Ausstattung so zu ergänzen, daß der Mensch in der Kulturgeschichte lebensfähig bleibt.

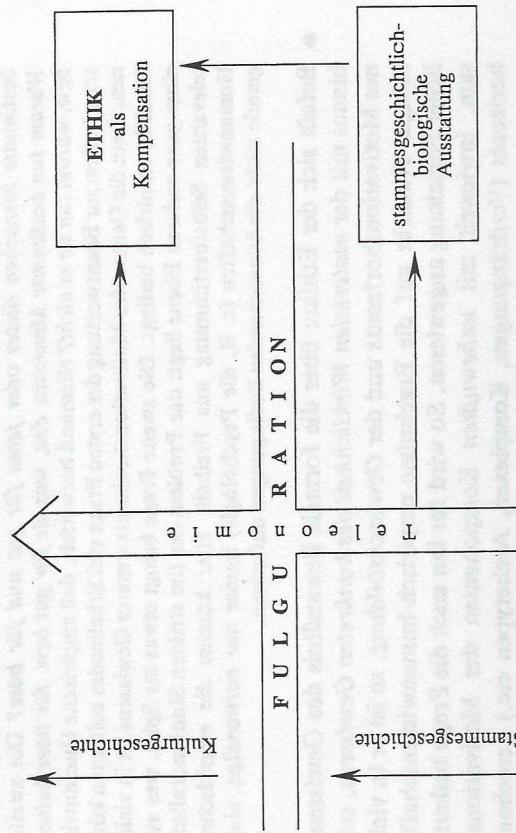


Abb. 23: Ethik als Kompensationsmechanismus

Diese These führt zu einer bedenklichen Konsequenz: Wird Ethik als kultureller Kompensationsmechanismus stammesgeschichtlich-biologischer Ausstattungsdefizite interpretiert, so fungiert die biologische Zielgerichtetheit (Teleonomie) der Stammesgeschichte als oberste Norm der ganzen ethisch-kulturellen Kompensation. Der biologisch zentrale Gesichtspunkt der Stammesgeschichte, die Arterhaltung, wird damit zum Kriterium des Sittlich-Richtigen. Sittliche Normen sind dann vom biologischen Prinzip der Arterhaltung her dahingehend zu überprüfen, wie weit sie biologisch teleonom sind. Das Ergebnis, das LORENZ kaum in allen seinen Konsequenzen bedacht haben dürfte, wäre ein biologisches Naturrecht bzw. ein biologischer Utilitarismus. Ganz in diesem Sinne interpretiert LORENZ den Kategorischen Imperativ KANTS:

Wenn man sich Kants kategorische Frage stellt: »Kann ich die Maxime meines Handelns zum Naturregessetz erheben, oder ergäbe sich bei diesem Versuch etwas der Vernunft Widersprechendes?«, so erweisen sich alle Verhaltensweisen, auch rein instinktive, als durchaus vernünftig, vorausgesetzt, daß sie die art-erhaltende Leistung vollbringen, zu der sie von den großen Konstrukteuren des Artenwandels (Selektionsdruck und Anpassung) geschaffen wurden. Vernunftwidriges ergibt sich nur bei der Fehlfunktion eines Instinkts. Sie aufzuspüren ist die Aufgabe der kategorischen Frage, sie zu kompensieren, die des kategorischen Imperativs. Instinkte, die richtig »im Sinne der Konstrukteure« funktionieren, vermag die Selbstbefragung nicht vom Vernunftmaßgaben zu unterscheiden. (1984, 358)

Die letztlich normierende Vernunft ist demnach die *biologisch-teleonome Vernunft* der stammesgeschichtlichen Konstrukteure; diese ist in der menschlichen Instinktausstattung im Grundriß vorgegeben. Die sittliche Vernunft ist durch die biologisch-teleonome Vernunft völlig instrumentalisiert. Sie kompensiert bzw. korrigiert kulturbedingte Fehlfunktionen der Instinkte im Sinne der biologischen Teleonomie.

Natürlich wird die Intention KANTS in der Interpretation von LORENZ völlig mißverstanden. Bei KANT ist letztlich die *Selbstzweckhaftigkeit* bzw. *Autonomie* der Person der springende Punkt, um den es der praktischen Vernunft in der Frage der Universalisierbarkeit von Maximen geht. Bei LORENZ ist es der letztlich empirische Gesichtspunkt der biologischen Teleonomie bzw. der Arterhaltung.

Diese biologische Relativierung der Ethik verbindet sich im Zuge eines neuen Ökologie-, Natur- und Kosmosbewußtseins (z. B. New Age) oft mit Tendenzen, welche die Stellung des Menschen im Kosmos biologisch (als Spezies unter anderen Spezies) nivellieren. Aus der Sicht der Systematik, die wir erarbeiteten, ist dazu folgendes zu sagen: Für die Richtigkeit sittlicher Normen können biologische Gesichtspunkte wie Arterhaltung, Teleonomie, Ökologie etc. unter Umständen zwar gewisse notwendige Bedingungen beibringen; diese sind jedoch keineswegs hinreichend für

die Bestimmung des sittlichen Richtigen. Die an der unverfügablen Selbstzweckhaftigkeit der Person orientierte Humanitätsförderung des Moralprinzips entwickelte in Begriffen wie *Gemeinwohl*, *Gerechtigkeit*, *Solidarität*, *Freiheit*, *Menschenrechte*, *Emanzipation* eine Perspektive des Sittlichen, die weit über den Rahmen hinausgeht, den rein biologische Motive in Sicht zu bringen vermögen. Das biologisch gesunde Leben ist moralisch nicht »der Güter höchstes« (7.2.3). Darum ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sittlich gerechtfertigte Normen, wenn man sie nach rein biologischen Kriterien (Arterhaltung, Teleonomie, Ökologie) beurteilt, weniger effektiv erscheinen als inhumane Maßnahmen.

Sind Demokratie und Menschenrechte teleonem vorteilhaft? Lage es nicht auf der Linie des biologischen Selektionsprinzips, ungesundes Erbgut auszumerzen, Schwäche, Kranke und Behinderte eher zu eliminieren als zu fördern, ja überhaupt zwischen lebenswerten und nicht-lebenswerten menschlichen Leben zu unterscheiden? Lehnen »die großen Konstrukteure des Artwandels« nicht gerade den Vorrang des Gesunden, Vitalen, Starken gegenüber dem Kranken und Schwachen? Wäre es angesichts der globalen Bevölkerungsentwicklung nicht biologisch vernünftig, mit allen, also auch mit inhumanen Maßnahmen eine ökologisch vertretbare Ausbreitung der Spezies Mensch durchzusetzen? Wäre in der heutigen ökologischen Situation eine Ökodiktatur nicht eher teleonem als ein an den Menschenorientierter Rechts- und Verfassungsstaat? Fragen dieser Art treten auf, wenn man das Sittlich-Richtige lediglich von der biologischen Teleonomie her faßt.

In biologischer Perspektive gilt: Individuen sind um ihrer Arten (*propter speciem*) und Arten um ökologischer Totalitäten willen da. Das Humanitätsziel der Moral besagt: Personen sind um ihrer selbst willen da (*propter seipsum*, vgl. THOMAS VONAQUIN CG III, 112). Wohl können wir dem von H. JONAS formulierten Imperativ, »daß eine Menschheit seik (1979, 91), ebenso zustimmen wie seiner differenzierten Forderung nach einer ökologischen Neubesinnung unserer technologischen Zivilisation. Zweifellos haben wir allen Grund, die von LORENZ geäußerten gravierenden Sorgen um die Zukunft der Menschheit zu teilen. Aber trotz der unbestreitbaren Dringlichkeit dieser Anliegen darf die *Unverfügbarkeit der Person nicht einem biologisch-utilitaristischen Konsequenzenkalkül geöffnet werden*. Auch der (unbestrittene) biologisch-ökologische Zweck heiligt nicht inhumane Mittel. Vielmehr hat die praktische Vernunft ihre moralisch-normativen Orientierungen so zu bestimmen, daß sie die biologisch aufweisbaren Erfordernisse des Art- und Naturgerechten mit der Selbstzweckhaftigkeit der Personen auf die Idee eines Reiches der Zwecke (3.2.3) hin vermittelt.

Hier ist auf einen weiteren Gesichtspunkt der ethologischen Relativierung der Moralitätsbewandlung hinzuweisen, der eng mit der skizzierten Kompensationstheorie zusammenhängt. Die Rückbindung des Moralischen an die (stammes-

schichtlich erklärbare) artspezifische Instinktausstattung, die LORENZ behauptet, fördert eine doppelte Tendenz:

- Einerseits wird versucht, die menschliche Moralitätsbewandtnis (Gewissen, Wertorientierung, Normenbildung) möglichst vollständig aus *angeborenen biologischen Mechanismen, Dispositionen bzw. Strukturen* zu erklären, die sich in ähnlicher, nur graduell verschiedener Weise auch bei Tieren finden. Ein typisches Beispiel bildet der sogenannte »angeborene auslösende Mechanismus« (AAM), der etwa am »Kindchenschema« illustriert werden kann: Das Erscheinungsbild des Kleinkinds wirkt auf uns irgendwie lieb, herzig, goldig, rührend-hilflos und löst insofern eine affektive Gesamteinstellung sowie das entsprechende fürsorgliche Zuwendungsverhalten gegenüber dem Kind aus.
- So kann Mutterliebe als AAM erklärt werden. LORENZ führt menschliche Werturteile größtenteils auf AAM zurück.
- Andererseits werden tierische Verhaltensweisen *anthropomorph interpretiert* und mit moralisch relevanten Wörtern gekennzeichnet. So schildert LORENZ die »Liebek« und »Ehe« der Graugänse, die »selbstlose Kameradenverteidigung bei Dohlen« und spricht Ratten nicht nur »ein Wissen um die Unentzerrbarkeit eines gräßlichen Todes« zu, sondern auch die Fähigkeit, sich »zu wahren Mordspezialistinnen« zu entwickeln.

Eine gute Übersicht über diese doppelte Tendenz findet sich bei W. SCHILD (1981, 249–52). Es soll nicht bestritten werden, daß auch die menschliche Praxis stammesgeschichtlich erklärbare, vormenschliche Dispositionen voraussetzt; die eigenständige Bedeutung ihrer Moralitätsbewandtnis wird jedoch durch derartige Nivellierungstendenzen verfehlt und mißverstanden.

8.5 Relativierungen und transzendentale Differenz

Wir zeigten, daß die vier erörterten Relativierungstendenzen jeweils einen wichtigen Gesichtspunkt ins Spiel bringen, den die philosophische Ethik zu bedenken und zu berücksichtigen hat. Der kritische Haupteinwand gegen alle soziologischen, genealogischen, psychologischen und biologischen Relativierungsvarianten ergibt sich aus dem Gesichtspunkt der *transzendentalen Differenz* (3.1). Wir bezogen uns bereits mehrfach auf diesen Einwand und stellen ihn abschließend in *drei Schritten* dar:

(1) *Der doppelte Vernunftbegriff*. Alle Relativierungsvarianten operieren mit zwei ganz verschiedenen Bedeutungstypen von »Vernunft«. Wir wollen sie mit »V(1)« und »V(2)« abkürzen.

- V(1) ist die *unaufgeklärte*, sich mehr oder weniger unmittelbar als Reflex oder Epiphänomen einer empirisch-naturkausalen Basis vollziehende Vernunft.
- V(2) ist die *aufgeklärte*, die Bedingtheit von V(1) durchschauende, der Selbstreflexion fähige, transzendentale fungierende und theoriebildende Vernunft.

Wir können en doppelten Vernunftbegriff an den diversen Relativierungsvarianten aufzeigen:

- Im historischen Materialismus ist V(1) die von der sozioökonomischen Basis her klassenspezifisch bestimmte, überbaufähige und insofern ideologische Vernunft im Sinne des linear interpretierten Basis-Überbau-Schemas, während V(2) das revolutionäre Bewußtsein des Proletariats als der fortschrittlichen letzten Klasse ist, das in der Theorie des historischen Materialismus den Ideologiecharakter von V(1) durchschaut und überwindet.
- Bei NIETZSCHE ist V(1) die von der Reaktivität des Ressentiments und seiner Kultur (moralisch, christlich) bestimmte Vernunft, während V(2) – im Grunde bereits übermenschlich – die Fixierung von V(1) genealogisch durchschaut, überwindet und die absolute Position erreicht.
- Bei FREUD ist V(1) das der Selbstreflexion und Analyse unfähige Ich des Strukturmodells, das (neurotisch, komplexbehaftet) in den Fixierungen seiner Kindheit und seiner Kultur aufgeht, während V(2) die Mechanismen des Apparats durchschaut, Analyse und Therapie vollzieht und die Theorie der Psychoanalyse entwickelt.
- Bei LORENZ ist V(1) die Vernunft, die unreflektiert in Funktion des biologisch-teleoform gesteuerten Kompensationsmechanismus mehr oder weniger arteriellhaltende Normen erzeugt, während V(2) – ethologisch geschult – Überlegungen über die Todsünden der zivilisierten Menschheit erstellt.

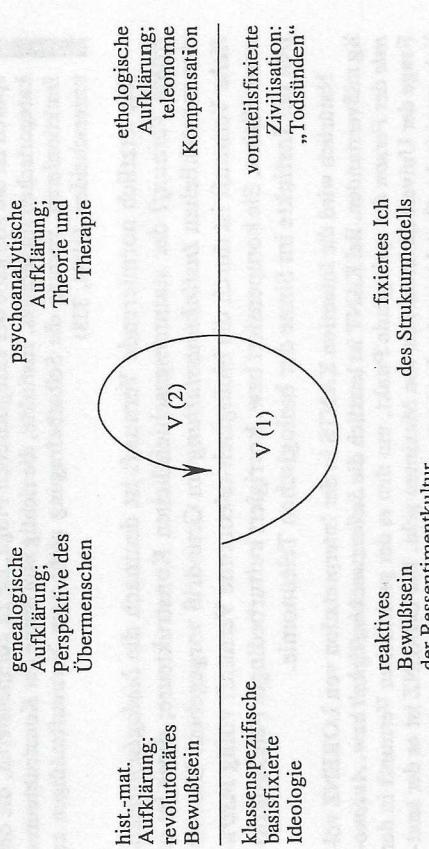


Abb. 24: *Bedingtheit und Selbstreflexion*

- (2) *Wer erreicht V(2)?* Alle vier Varianten behaupten, das Niveau V(2), also der Status der Selbstreflexion, in welchem das Niveau V(1) überwunden und durchschaut wird, falle *mit der eigenen Theorie zusammen*. Ob Menschen auf dem Niveau V(1) bleiben oder sich zu V(2) emanzipieren, hängt also davon ab, ob sie sich durch die betreffende Theorie aufklären lassen. Dem Aufklärungspotential der Theorie wird in V(1) ein borniert-

unmittelbarer, unaufgeklärter, basisfixierter und reflexionsloser Status als Folie gegenübergestellt. Hier ist zu fragen: Kann tatsächlich angenommen werden, daß es Menschen gibt (gab), die schlechthin auf einem Status nach Art von V(1) festgelegt sind (waren)? Dabei ist zu bedenken, daß alle Varianten V(1) als einen Status beschreiben, in welchem der Mangel an relevanter Selbstreflexion *menschliche Praxis in ihrer eigentlichen Bedeutung* unmöglich macht.

Wohl kann es der Fall sein, daß wir vor dem Entstehen bzw. der Kenntnisnahme einer bedeutenden Theorie *in bestimmter Hinsicht* unwissend und unaufgeklärt sind. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß unser Motivationshorizont vielfältig (z. B. sozioökonomisch, genealogisch, psychologisch, biologisch) bedingt und beschränkt ist. Wir können nie alle Grenzen endlich-kontingenter Bedingtheit übersteigen und jenseits unserer beschränkten Faktizität eine schlechthin absolute Position erreichen. Daraus ergibt sich aber keinerlei Einwand gegen die Annahme, *innerhalb der je eigenen Grenzen seien Selbstreflexion, moralische Subjektivität, Selbstbestimmung aus Freiheit und verantwortliche Praxis möglich*. Vielmehr scheinen diese Bestimmungen wesentlich zum *Begriff des Menschen* zu gehören. Kein zum Gebrauch der Vernunft gelangter Mensch, welcher Epoche man ihn auch zuordnen mag, lebt einfachhin bloß in einem (als V(1) charakterisierbaren) unmittelbar-reflexionslosen Status; vielmehr umfaßt menschliches In-der-Welt-Sein immer zugleich die reflexiv-vermittelnde Bewandtnis im Sinne von V(2). Denn zum Begriff des Menschen gehört in jeder Spielart endlich-kontingenter Bedingtheit »die Unmittelbarkeit, welche die Vermittlung nicht außer ihr hat, sondern diese selbst ist« (HEGEL, Phän 30). Wäre der Mensch nicht immer schon zugleich empirisches *und* transzendentales Ich, V(1) *und* V(2), so wäre nicht einzusehen, wie er überhaupt je in der Lage wäre, in dieser oder jener bestimmten Hinsicht das Niveau von V(2) zu erlangen.

Die genannten Relativierungsvarianten tendieren dazu, die Differenz von V(1) und V(2) zu radikalieren und sie (letztlich willkürlich) an den von ihnen jeweils absolut gesetzten Theorieaspekten festzumachen, etwa am proletarisch-revolutionären Bewußtsein, an der Peripherie von Mensch zu Übermensch, an der Entdeckung der Strukturen des Unbewußten sowie am Aufweis stammesgeschichtlich bedingter Dispositionen der Praxis. Jede Variante meint, ihre Theorie thematisiere den für den Status des Bewußtseins und der Praxis schlechthin ausschlaggebenden Aspekt. Die philosophische Ethik kann ohne Schwierigkeiten anerkennen, da jeder dieser Theorieaspekte bedeutsame Gesichtspunkte ins Spiel bringt. Sie wird jedoch die geschilderte Radikalisierung der Differenz von V(1) und V(2) und die willkürliche Absolutsetzung der Aspekte ablehnen und die eigenständige Bedeutung der Moralitätsbewandtnis betonen.

(3) *Relativierung der Ethik?* Stellen wir uns Personen vor, die im Sinne der skizzierten Relativierungsvarianten jenes Niveau V(2) erreicht haben,

das sie in die Lage versetzt, die Basisfixierungen von V(1) zu durchschauen und sich von den Vorurteilen des unaufgeklärten Status zu befreien! Sie hätten also mit traditionierten Ethosformen Schluß gemacht und wüßten, worin der springende Punkt aller Praxis besteht. Es scheint allerdings, daß der durchlaufene Aufklärungsprozeß letztlich doch wieder zu jenen Grundfragen der Ethik zurückführen müßte, um die sich auch die Tradition bemühte. Es sind vor allem folgende Fragen:

- Wie sollen wir unser persönliches Leben (gut, sinnvoll, verantwortbar) führen?

- Wie sollen wir unsere zwischenmenschlichen Beziehungen gestalten?

● Nach welchen Gesichtspunkten sollen die sozialen Bereiche (Familie, Wirtschaft, Kultur, Politik etc.) geregelt werden? Selbst wenn wir die (materialistische, genealogische, psychoanalytische, ethologische) Aufklärung mit allen Konsequenzen hinter uns gebracht haben, bleiben diese Fragen nach wie vor aktuell. Zwar haben wir dann zweifellos vieles durchschaut und gelernt. Aber es scheint, daß sich auch dann keine Alternative anbietet zum Moralprinzip der Tradition und zu den vielfältigen Fragen, die sich in seinem Umfeld stellen.

Wo marxistische Positionen den Anspruch des Moralprinzips historisch-materialistisch ablehnten und das Programm einer konsequenten *Klassenmoral* vertraten, trugen sie zu jener offenkundigen Inhumanität bei, die der Zusammenbruch des realen Sozialismus an den Tag brachte. Bei NIETZSCHE scheint die Praxis des Übermenschen *vital-egoistisch* motiviert zu sein; es finden sich aber kaum Hinweise, welche zeigen, wie auf dieser Basis die sozialen Bereiche zu gestalten wären. Bei FREUD scheint der Sinn von Praxis letztlich auf den egoistischen Hedonismus der subjektiven *Libidoökonomie* hinauszulaufen; eine Perspektive, die als Basis der Gestaltung der interpersonalen und der sozialen Bereiche eher prekär wirkt. Bei LORENZ instrumentalisiert die biologische *Teleonomie* die sittliche Vernunft und ordnet die Würde und Selbstzweckhaftigkeit der Person dem biologischen Zweck der Arterhaltung unter. Für die Beantwortung der drei genannten Fragen wirken diese Ansätze außerordentlich ernüchternd.

Zusammenfassung 8

- Der historische Materialismus relativiert die eigenständige Moralitätsbewandtnis insofern, als er das Basis-Überbau-Schema linear interpretiert und Praxis (Gewissen, Subjektivität, Ethos) lediglich als klassenbedingten Reflex der ökonomisch-materiellen Basis faßt. Die dialektische Interpretation des Schemas weist mit Recht auf die soziökonomische und soziohistorische Vermitteltheit von Gewissen und Ethos hin.

- NIETZSCHE faßt die traditionelle Moral als die SK. „moral, welche sich durch das Ressentiment der sich herdenmäßig zusammenschließenden reaktiven Menschen gegen die vornehme Herrenmoral durchsetzt. Die fortschreitende Selbstzersetzung der Ressentiment-Kultur stellt die Peripetie vom Menschen zum Übermenschen in Aussicht, der die alte, lebensverneinende Moral überwindet und eine neue, vitale, lebensbejahende, radikal autonome Praxis möglich macht.“
- Nach FREUD ist Moral Resultat der durch Kultur bewirkten individuellen (Vater, Gewissen) und kollektiven (Gott, Ethos) Über-Ich-Einsetzung, die im Ödopus-Komplex gründet und die Aggression eindämmen soll, indem sie Triebverzicht fordert. Der Sinn des Lebens und der Praxis ist durch die Libidoökonomie bestimmt.
- Nach LORENZ fungiert die Moral als Kompensationsmechanismus, der die biologische Instinktausstattung des Menschen an die Erfordernisse des Kulturliebens anpassen soll. Grundnorm der Moral ist somit die auf Arterhaltung abziehende biologische Teleonomie.
- Tendenziell setzen diese Relativierungsvarianten einer (klassenspezifisch, ressentimenthaft, neurotisch bzw. instinkthafte) fixierten, reflexionslosen Praxis und deren (defizienter) traditioneller Moral ein (durch die betreffende Theorie) aufgeklärtes neues Bewußtsein gegenüber, das eine neue Praxis ermöglichen soll.
- In der Radikalisierung dieser Differenz und in der Absolutsetzung der (an sich legitimen und bedeutsamen) Theorieaspekte wird oft übersehen, daß der Motivationshorizont des Menschen zwar immer endlich-kontingent und vielfältig bedingt ist, aber in dieser Beschränkung auch immer Horizont eines selbstbewußt-freien, reflektierenden und der verantwortlichen Praxis fähigen Subjekts ist.

Innerhalb der Gegenwartsphilosophie wurden eine Reihe von Versuchen gemacht, durch Neuansätze eine Grundlegung der Ethik zu schaffen, die sich von den traditionellen Formen der Fundamentalethik mehr oder weniger stark unterscheiden. Wir skizzieren im folgenden die *materiale Wertethik*, die *existentialistische Ethik* sowie die *Diskurstethik* und verweisen im Anschluß daran kurz auf einige andere Neuansätze.

9.1 Die materiale Wertethik

Sie entstand im Rahmen der von Edmund HUSSERL (1859–1938) begründeten *phänomenologischen Philosophie*, die bis etwa 1970 großen Einfluß auf das kontinentaleuropäische Denken ausübte (EP 3.4.1). Für das Entstehen der materialen Wertethik war auch das ethische Werk von Franz BRENTANO (1838–1917) bedeutsam. Als Hauptvertreter der materialen Wertethik gelten Max SCHELER (1874–1928), Nikolai HARTMANN (1882–1950) und Dietrich von HILDEBRAND (1889–1977).

Es war das Grundanliegen der phänomenologischen Philosophie, mittels der sogenannten *phänomenologischen Methode* die reinen Wesenheiten und Wesenssachverhalte freizulegen, die der inneren und äußeren Erfahrung zugrunde liegen, und sie der sogenannten *Wesensschau* zugänglich zu machen. Darum nennt man die Phänomenologie auch *Wesensphilosophie*. Die phänomenologischen Forschungen ergaben eine Fülle wertvollen Analysematerials zur Erkenntnistheorie, zur Theorie des Subjekts, zur Psychologie, aber auch zu Logik, Mathematik, Ontologie, Naturphilosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik. Die materiale Wertethik wendet die phänomenologische Methode in modifizierter Form auf die Ethik an. Als Hauptwerke gelten SCHELERS *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–16) sowie HARTMANNS *Ethik* (1926).

9.1.1 Derwertethische Ansatz

Die Grundthese aller Wertethiker läßt sich folgendermaßen fassen:
Wie sich die rational erkennende Wesensschau zur Wesenheit verhält, so verhält sich das irrational erkennende Wertgefühl zum Wert. Werte sind also keine rational erfassbaren, argumentativ aufweisbaren Sinngehalte, sondern sie erschließen sich einem *Wertfühlen*, das im Unterschied zu