

# Das Problem der Autorität

Von AMADEO SILVA TAROUCA

Dinge beim Namen nennen, macht nicht immer populär. Insbesondere das Problem der Autorität gehört heute zu den sog. heißen Eisen. Der politischen Erörterung der Frage weicht man darum meistens lieber aus. Für einen Philosophen hat dieser bequeme Vorgang aber wenig Beruhigendes. Möchte er sich um die Begründung eines persönlich sinnvollen, eines unverkürzt menschlichen Lebens bemühen, stößt er ja immer wieder auf die Frage der Autorität. In der Praxis begegnet er ihr als Faktum, in der Theorie jedoch als einer moralisch minder bewerteten, den sozialen Notwendigkeiten nur widerwillig zugestandenen Konzession. Anlaß genug, die Frage einmal vom persönlichen Bedürfnis nach Sinnverwirklichung, nach der Gestaltung eines konkreten und einheitlichen Lebensstiles aus neu durchzudenken. Insbesondere möchten wir die vorherrschende Spaltung zwischen den persönlich moralischen Motiven und den politisch soziologischen Notwendigkeiten am Problemkreis „Autorität“ untersuchen. In dieser Spaltung scheint uns die heutige „Krise der Autorität“ vor allem begründet. Von ihr aus erörtern wir I. die moralische Bewertung der Autorität und II. die Autorität als soziale Beziehung, um in einem positiven III. Teil eine kurze Rehabilitierung der Autoritätsidee zu versuchen.

Autorität ist, dem gehorcht wird. Wir reden von Autoritäten z. B. in Renaissance-Rüstungen, der Kartoffelkäfer-Bekämpfung oder des Wasserrechtes. Man folgt ihrem Gutachten auch ohne es aus eigenem Wissen nachprüfen, also begründen zu können: Ein Sammler legt für diesen eingelegten Harnisch 50 000 DM aus, weil Professor X, die Autorität auf dem Gebiet der Renaissance-Schmiedekunst, den Wert des Stückes nach Herkunft, Material, Einlegearbeit usw. so abgeschätzt hat. Der Sammler bildet sich sein eigenes Urteil zwar über den Fachmann, aber nicht über dessen fachmännisches Urteil. So handelt er vernünftig und entscheidet sich mit Einsicht, also frei, obwohl nicht der Inhalt des fachmännischen Gutachtens, sondern nur die Tatsache der Meinungsäußerung durch eine als Fachkraft anerkannte Person das begründende Motiv seines Handelns ist.

Insoferne „gehört“ der Sammler dem Spezialisten. Er folgt ihm ja „nach Gehör“. Aber, es ist noch kein Folgen im moralischen Sinn<sup>1</sup>. Es ist ja nicht die Meinungs- oder Willenskundgebung als solche das Motiv dafür, daß man sich auch ohne inhaltliche Einsicht in das Gemeinte entschließt, dem Meinenden zu folgen. Man folgt nicht eigentlich der Person des Meinenden, sondern einer Ansicht, soferne sie vom vertrauenswürdigen, vom anerkannten Fachmann kommt. Die Problematik der moralischen Autorität, die uns in dieser

<sup>1</sup> Die verschiedenen psychologischen Unterscheidungen an Begriff Autorität, bei Richard Strohal: Autorität, Ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft. Eine psychologisch-pädagogische Darstellung, Freiburg i. Br. 1955. —

Studie beschäftigen wird, ergibt sich jedoch erst dort, wo das Gehorchen auf Grund eines moralischen oder Soll-Motivs geschieht. Erst hier folgt der Gehorchende einem Befehl, nämlich einer Willensäußerung, die sich an ihn mit Soll-Anspruch richtet, aber nicht (oder nicht allein) an die von ihm eingesehene Zweckmäßigkeit, also inhaltlich nicht (oder nicht nur) an seine Vernunft appelliert. Es sind also jene Fälle für unsere Betrachtung zweitrangig, in welchen Opportunität oder persönliche Achtung vor dem Befehlenden, Ausflucht, Selbsttäuschung und Resignation die moralische Fragestellung gar nicht aufkommen lassen oder ihr ausweichen.

Ist es moralisch, d. h. menschenwürdig, einem bloßen Mitmenschen nur deshalb zu folgen, weil er es will? Ihm mein Wollen, meine freie Entscheidung, ohne hinreichende Einsicht in das Gewollte unterzuordnen? Gerade dies stellt eine weitverbreitete Autoritätsunlust in Abrede. Und zwar tritt sie als humanistische, als philosophische auf, indem sie sich nicht etwa auf Genußsucht, Ungebundenheit usw. stützt, sondern moralisch, nämlich durch Berufung auf die Menschenwürde zu rechtfertigen pflegt. An sich wäre freilich die humanistische Unlust an der Autorität nur eine Theorie unter vielen und noch kein zentrales Zeitproblem, an dem sich die Geister begegnen und scheiden müßten, wenn nicht praktisch alle Menschen in sozialen Beziehungen des Unter- und Überordnens, also des Gehorchens und Befehlens ständen. Nur selten und niemals zur Gänze kann jemand sich, wie z. B. *Descartes* oder *Kierkegaard*, dem politischen und beruflichen Beziehungsgewebe vielfachen Gehorchens und Befehlens halbwegs entziehen. *Ernest Renan* äußert sich in seinen Jugenderinnerungen, um 1880, prinzipiell zum Gehorsam des Soldaten, ohne selbst vom Militärdienst erfaßt worden zu sein. Aber, er schreibt darüber: „Ein Befehl ist eine Demütigung; wer gehorcht hat, ist ein *capitis minor*, ist im innersten Kern seines edlen Daseins beschmutzt.“ Siebzig Jahre später trägt ein anderer Denker dem Gehorchen-Müssen philosophisch ganz anders Rechnung. Wir lesen bei *José Ortega y Gasset* (*Der Aufstand der Massen*, A. d. Span. Stuttgart 1952, S. 125 f) von einem Gesetz der gesellschaftlichen Physik, das unumstößlicher gilt als die Newtonschen Fallgesetze: „An dem Tag, an dem in Europa wieder eine wahrhafte Philosophie zur Herrschaft kommt — das einzige wodurch es gerettet werden kann — wird man wieder einsehen, daß der Mensch, ob er will oder nicht, durch seine Anlage gezwungen ist, eine Autorität über sich zu suchen.“

Tatsächlich im Rahmen dieser Extreme bewegt sich unsere Problematik. Hier, politischer Apell an die Notwendigkeit der Autorität und dort, Feindseligkeit gegen die Autorität im Namen der moralischen Selbstbestimmung. Jedenfalls im Westen scheint aber gerade die Autonomie nach wie vor gedankliches und emotionales „Grundpostulat“<sup>2</sup> unserer Neuzeit zu sein. Immerhin hat die Einzelstimme *Ortega y Gasset* schon deshalb Gewicht, weil sie von Ressentiments der Vergangenheit nicht belastet ist, „fragwürdigen Traditionsbeständen

<sup>2</sup> Vgl. *Hubert von Einem*: *Goethe und Dürer. Goethes Kunstphilosophie*. Hamburg 1947, S. 52.

im politischen Denken der Gegenwart“<sup>3</sup> sicher nicht nachhängt. Darum wird sie auch nicht vom Vorwurf Aloys Müllers<sup>4</sup> gegen die sog. Seinsethik getroffen, daß sie, soziologisch gesehen, nur mehr von der Autorität der Kirche und vom Traditionsgeist ihre Lebensfähigkeit beziehe.

Die autoritätsfeindlichen Richtungen der Gegenwart kommen, von der Phänomenologie angefangen<sup>5</sup>, sicher nicht zufällig in ihrer grundsätzlichen Traditionsablehnung überein. Ebenso autoritätsfeindlich in ihren Resultaten sind aber auch viele Analysen der soziologischen Psychologie, obwohl die untersuchten Individuen kaum mehr aus eigener Anschauung von diesen Traditionen wissen. Man möchte einer „Authoritarian Personality“<sup>6</sup> nur menschlich negative, dem moralische Verhalten abträgliche Züge ankreiden. Untersuchungen an deutschen Jugendlichen<sup>7</sup> haben ebenfalls bestätigt, daß diesen Autorität als Lebenswert nicht mehr in Betracht kommt. Sie sehen in ihr nur Strafe und Erziehungszwang. Also müßte die heutige Autoritätskrise eigentlich als Fortschritt und nicht als Rückschritt der moralischen Entwicklung gewertet werden. Die neuzeitliche Geschichtsphilosophie und nicht erst Fichtes Theorie der fünf Epochen<sup>8</sup>, hat immer schon in diese Richtung gewiesen. Wohl ein moralisches Pathos ist auch dafür verantwortlich, daß die naturphilosophischen Deutungsversuche, z. B. die der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Lebens (von Bertalanffy, Oswald Schwarz, Beurlen u. a.) einem autoritätsfremden Autonomismus zuzuneigen scheinen. Schließlich wäre die Traditions- und Autoritätsfeindlichkeit des Marxismus ebenfalls ohne moralisches Motiv kaum als Zeiterscheinung zu verstehen. Doktrinär, also theoretisch lebt er von den vielen, wirklich oder vermeintlich unmoralischen Autoritätsformen der Vergangenheit. Dadurch allein schon ziehen die autoritätsfeindlichen Theorien eben viele Bindungslose und Entortete, die vor der Autorität fliehen, ohne sie aber faktisch nicht existieren können, in einer moralisch irgendwie positiven Weise immer wieder an sich.

Der moral- und sozialphilosophisch positive Kern aller autoritätsfeindlichen Theorien dürfte wohl darin zu suchen sein, daß man die Beziehung autoritären Befehls und Gehorchens von vornherein nicht als persönlich vollwertige Gegenseitigkeit einschätzt. Man hält Autorität für unvereinbar mit Freiheit und Moralität, mit echtem Gesprächskontakt oder Sozialität. Möchten also wir eine entgegengesetzte Autoritätstheorie vertreten, dann müssen wir zuerst die Kriterien oder Maßstäbe rechtfertigen, nach denen wir sie philosophisch begründen wollen. Zwei Maßstäbe werden uns zur Begründung genügen, weil sie — unserer Meinung nach — für sich selber sprechen: ein logischer und ein anthropologischer. Erstens, darf man einen neuen Begriff philosophisch nur einführen, wenn er

<sup>3</sup> Vgl. das gleichnamige Buch von Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 1958, besonders den 4. Essay: Was ist Autorität? S. 117–168.

<sup>4</sup> Seinsethik und Wertethik. In: Archiv für Philos. 1952 (4/3) S. 246.

<sup>5</sup> Vgl. Maximilian Beck in Philos. Hefte 1934 (IV, 3/4) S. 97 f.

<sup>6</sup> Vgl. Studies in Prejudice, hsg. v. Horkheimer & S. H. Flowerman, New York 1950, sowie Paul Heintz, S. 28–49 in Kölner Z. f. Soziologie u. Sozialpsychologie, 1957 (9).

<sup>7</sup> Ebd., S. 310–318.

<sup>8</sup> Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Werke VII. S. 133, 186 f.

auch etwas Neues, d. h. eine Wirklichkeit meint, die nicht schon durch andere Begriffe, wie Furcht vor Strafe, soziologische Gewöhnung, allgemeine Sitte, Geltungstrieb usw. hinreichend bedeutet wird. Zweitens, werten wir den logisch von allen anderen Begriffen klar abzuhebenden Autoritätsbegriff moralisch und sozial positiv nur dann, wenn die spezifische Autoritätsbeziehung dem Menschenwesen entspricht, also eine anthropologisch vollwertige, eine wie wir es nennen, „vollmenschliche“ ist. Das aber trifft sicher nirgends dort zu, wo Befehlen und Gehorchen nur aus Motiven der Furcht vor Strafe, der Gewöhnung, der allgemeinen Sitte oder des Geltungstriebes erklärt werden. Für sich allein sprechen solche Motive nicht den unverkürzt ganzen, den integralen Menschen an. Sie engagieren mich nicht in der vollen Vernünftigkeit und Freiheit meines moralischen Gewissens und meines Sinnverlangens.

## I

Diesem Tatbestand trägt die Psychologie schon des Kindesalters Rechnung, indem sie ein „äußeres“ oder „autoritäres“ Gewissen der ersten und erwachsenen Jugend vom freien, autonomen, dem eigentlich moralischen Gewissen reiferer Menschen unterscheidet. Auffallend zu solchen Gedankengängen ist es zunächst, daß die Autoritätstheorie auch hier vom Gewissen, also vom Moralischen ihren Ansatz nimmt. Mit dem Ansatz stimmen wir völlig überein. Es fragt sich nur, ob das, was am Begriff „autoritäres Gewissen“ die eigentliche Autoritätstheorie ausmacht, nicht bereits mit philosophischen Implikationen arbeitet? Dieser Vorbehalt sei hier gleich auch für alle anderen, die entwicklungsbiologischen, tiefenpsychologischen, soziologischen und sonstigen Autoritätstheorien angemeldet, sofern sie versuchen, das an der Autoritätsbeziehung moralisch Erlebte nur durch Außermoralisches zu „erklären“. Dies tut die erwähnte kinderpsychologische Formulierung des autoritären Gewissens. Sie bemüht sich um eine implizit philosophische „Erklärung“ des Gewissens und damit der Autoritätsmoral. Überall dort nämlich wird notwendig eine philosophische Theorie impliziert, wo klare Erlebnisse moralischer Selbstentscheidung (der Freiheit im Gewissensimpuls) durch physiologische und psychologische Mitbedingungen — hinreichend — erklärt werden sollen. Als E r l e b n i s s e werden sie dadurch entwirklicht, ohne daß die Erlebnisse selbst dazu eine hinreichende Handhabe bieten<sup>9</sup>. Dies ist offenkundig hier der Fall. Man faßt das sog. autoritäre Gewissen des Kindes von vornherein als uneigentlich moralisches auf und „erklärt“ es nachträglich aus Motiven der Furcht vor Strafe, aus adressierten Automatismen oder Gewöhnungen z. B. zur Reinlichkeit, aus unbewußten Kompensationen des Selbsterhaltungstriebes und aus primitiven Personifikationstendenzen. Es wird also vorausgesetzt, was erst zu beweisen wäre: Ein Kleinkind gehorcht seinen Eltern nicht aus echt moralischen oder Gewissensmotiven. Und zwar kann das bloß deshalb nicht sein, weil die Beziehung des

<sup>9</sup> Vgl. unsere Fundamentalkritik vom Wirklicherlebnis aus, in „Philosophieren im Mittelpunkt, ein Entwurf der Ontophänomenologie“, Graz 1957.

Gehorchens zum Befehlenden als wirklich moralische, als menschlich vollwertige nicht anerkannt wird. Nach ihrer Auffassung liegt das Kriterium des moralischen Aktes allein an der *A u t o n o m i e*. Meine Entscheidung soll in keiner Weise durch einen fremden Willen (Heteronomie) bestimmt werden.

Uns geht es natürlich nicht darum, die oben genannten psychologischen und physiologischen Mitbedingungen jeder Selbstentscheidung zu leugnen, sie auch nur zu vernachlässigen. Wir anerkennen, selbstverständlich, daß Kinderpsychologen und Pädagogen mit diesen Mitbedingungen theoretisch und praktisch rechnen müssen. Nicht weniger wahr bleibt es aber auch, daß ich ein Gehorchen und Befehlen im Gewissen und zugleich in der Freiheit der Entscheidung, also ein autoritätsbestimmtes Selbsttun erlebt habe und erlebe. Und nun nehme ich dieses Erlebnis als Erwachsener zum Vergleichsmaßstab für die Erklärungen des Verhaltens beim kleinen Kind. Ich tue dies nicht mehr und nicht weniger als die philosophierenden Kinderpsychologen sonst. Weder ihnen, noch uns zuliebe kann ja ein Kleinkind schon Selbstbeobachtungen und -reflexionen anstellen, bzw. sie zu Protokoll geben.

Vornherein ausgeschlossen ist es aber auf keinen Fall, daß ich vernünftigen und moralischen Anlaß nehme, mein Wollen dem verkündeten Wollen (dem Befehl) eines Anderen unterzuordnen. Die Unterordnung (das Gehorchen) besteht hier darin, daß ich mich selbst entscheide, den Befehl einer konkreten Person zum Hauptmotiv meines Aktes deshalb zu machen, weil ich es soll. Untermenschlich, antimoralisch an diesem Akt könnte dann nur der rationale Umstand sein, daß ich die mir bekanntgewordene Absicht des Anderen zur Richtschnur meines Handelns mache, ohne den Wert oder den Nutzen der in Frage stehenden Handlung inhaltlich zu durchschauen. Nun aber ergibt sich die rationale Notwendigkeit zu solchen Akten innerhalb der übergroßen, vom Einzelnen unübersehbaren Vielfalt gesellschaftlicher Beziehungen unzähligemale. Also läge das der menschlichen oder moralischen Würde Abträgliche am Gehorsamsakt auch nicht am Rationalen, sondern nur im Gehorsamsmotiv als solchen: daß ich überhaupt den Willen einer anderen Person, eines bloßen Mitmenschen zum Haupt- oder doch Mitmotiv meiner Entscheidung mache. Akzeptiert man also, einerseits, die Gewissensbefolgung als das unmißverständliche Sonder- und Eigenmerkmal des moralischen Aktes und leugnet man, andererseits, die Vereinbarkeit des Autoritätsmotivs mit Moralität, ohne doch leugnen zu können, daß Menschen die Vereinbarkeit erleben, bleibt schließlich ein nur erkenntnistheoretischer Ausweg übrig: Die Selbsttat auf Grund des Gewissenspruches war zwar Erlebnis, „in Wirklichkeit“ aber nicht selbstgetan, also nicht moralisch.

Vom Moral-Autonomismus konsequent angewandt, hat jedoch der Begriff „autoritäres Gewissen“ logisch erst recht keinen Sinn. Entweder bedeutet er nicht mehr als die ungeschickte Formulierung eines inhaltlich besonderen Gewissensvorfalles, nämlich des Befehls- und des Gehorchens-Soll; oder, er verbindet vorher für unvereinbar Erklärtes: Autoritäts- und Gewissensmotiv. Also impliziert er nochmals die erkenntnistheoretische Leugnung des Wirklich-erlebnisses. Faktisch jedoch *g i b t* es die moralische Gegenseitigkeit des Befeh-

lens und Gehorchens bereits in der dem Kindesalter angepaßten Weise. Schon sehr früh können sich vor allem die Mutter und das Kind oft wirklich gut verstehen. Ein Kind ist bald fähig, konkret zu begreifen oder doch zu fühlen, wie die Mutter nicht aus Herrschsucht, sondern aus Liebe und nicht aus Lust am Strafen, sondern in ernster Verantwortung, ja in schmerzhaft schwerer Sorge um das Wohl des Kindes befiehlt, befehlen und eventuell auch strafen muß.

Die im Begriff „autoritäres Gewissen“ implizierte philosophische Theorie krankt tatsächlich daran, daß Autorität und Gewissen entweder beide moralisch oder beide nicht moralisch sind. Dann aber müssen beide Begriffe durch anderes ersetzt werden. Dies hatte, früher schon, Siegmund Freud bei seiner Ödipus-Theorie vernachlässigt. Einerseits sollte ein peinlicher Verdrängungs-Komplex die vollmenschliche Moral ersetzen, weil als Illusion erklären. Andererseits aber wurde das moralische Gewissen von der Theorie doch benötigt. Ohne die Intervention des Gewissens bliebe es ja unverständlich, warum an der Ödipus-Tat (bzw. an der Ödipus-Gesinnung) Reue und Mißfallen erlebt werden. Ohne Reue und Mißfallen verliert aber die Tendenz zur Verdrängung und damit zur Komplexbildung ihre psychologisch plausible Grundlage.

Analog verhält es sich, unserer Meinung nach, mit der Autorität. Ist sie echte Autorität, wird sie (auch vom Befehlenden) im moralischen Sinne erlebt. Liegt aber kein Gewissensimpuls vor, warum muß eine mindere „Autorität“ zuerst kindlich erlebt und dann überwunden werden, damit es zur Gewissensmoralität der Erwachsenen kommen könne? Auf diesen unerklärlichen und sozial verderblichen inneren Bruch zwischen dem Autoritätserlebnis des Kindes und des älteren Menschen sei aber vorläufig nur hingewiesen. Hier, unsere doppelte These: Der Gewissenszusammenhang ist das erste, das personale, und die Gegenseitigkeit das zweite, das soziale Hauptmerkmal eines menschlich vollwertigen Autoritätserlebnisses. Autorität ist für uns kein bloß moralischer, sondern ein moralisch fundierter Sozialbegriff. Der Menschenwürde gemäße Autoritätsbeziehungen gibt es theoretisch und praktisch dort, aber auch nur dort, wo das Soziale primär Moralverwirklichung ist.

Reden wir also zuerst über die Vereinbarkeit von Autorität und Moralität. Wir gehen vom Selbst-Wirklicherlebnis aus. Hier hängen Autorität und Gewissen im Moment einer inneren Forderung, eines „Soll“ zusammen. Das echte Soll (nicht das bloß bedingte oder Zweck-Soll) wird ursprünglich als „Gewissen“ erlebt. Autorität geschieht, wird wirklich oder wirksam in der gegenseitigen Beziehung einer Soll-Auflage und einer Soll-Annahme. Darum konnte Kardinal Newman sagen<sup>10</sup>: Der Autoritätsbegriff stammt ursprünglich vom Gewissen. Das heißt aber nicht: Gewissen wird „als“ Autorität erlebt. Das Gewissen ist nicht selbst schon Autorität. Denn, es ist nicht Person. Zur Gleichsetzung des Gewissens mit Autorität wird man jedoch, erstens, durch die Idealität des Gewissenssoll verleitet. Was das Gewissen vor mir fordert, erlebe ich niemals als unwertig. Das Soll ist ein Drängen. Ich erlebe es als (moralisch)

<sup>10</sup> Philosophie des Glaubens (Grammar of assent), A. d. Engl. v. Theodor Häcker, München 1921, S. 87 f.

gut oder ideal; wiewohl, natürlich nicht, als vollkommen und allseitig gut. Anders bedürfte es keines Sollens, keines Forderns und Drängens mehr. Diese Idealität meint Paul Häberlin<sup>11</sup> wenn er sagt, es habe das Gewissensurteil stets idealen Sinn und sei damit schon Autorität.

Zweitens hatte die von Martin Heidegger ontophänomenologisch als Gegenseitigkeit<sup>12</sup> beschriebene Unbedingtheit der Gewissensforderung bereits Kant veranlaßt, vom autoritativen Gewissen, nämlich vom Gewissen als „Tribunal“ zu sprechen. Die, 1924, durch Paul Menzer veröffentlichte Ethik-Vorlesung nennt das Gewissen „Stellvertreter des göttlichen Gerichtes“. Im kategorischen Imperativ „erscheint“ die metaphysische Tatsache, daß es dem göttlichen Gesetz gegenüber nur ein Gehorchen gibt<sup>13</sup>. Arthur Schopenhauer geißelt jedoch die „juridisch dramatische Form“ in seiner Preisschrift wohl insoferne zurecht, als ein personales Gegenüber beim Erlebnis des Gewissensspruches als solches sicher nicht gegeben ist. Der „religiöse Nimbus des Gewissens“, von dem Wilhelm Burkamp spricht<sup>14</sup>, ist ein autoritärer „Nimbus“ also nur dann, wenn der Autoritätscharakter des Gewissens ohne hinreichende oder doch wenigstens eingestandene metaphysische Begründung schon vom Erlebnis als solchen behauptet wird. Dem menschlichen Hang zur Personifikation scheint es jedenfalls zu entsprechen, das faktische Gewissens-, das Soll-Gegenüber personal und darum entweder religiös, oder idealistisch zu interpretieren: Erlebnismäßig ist das Forderungs-„Gegenüber“ ja keine sprechende, kündende Person, keine Autorität. Also wird das Moralische zuletzt immer entweder theologisch durch ein autoritäres Sprechen Gottes („Heteronomie“) oder durch ein zu mir selbst Sprechen, das jede Autorität „äußerlich“ und damit unmoralisch macht, also idealistisch durch „Autonomie“ erklärt.

HerbARTH hat das Problem gut gesehen<sup>15</sup>: „Wo ist der Gebieter, der überlegene Wille, welchem ein anderer verpflichtet sein soll zu gehorchen? Welches ist das Band der Nötigung, das auch da noch Respekt fordert, wo die Gewalt fehlt? Auf welchen Punkt trifft die Achtung zuerst, welche man für die Pflicht verlangt? Denn Pflicht als Gebundenheit zeigt den Gebundenen als untergeordnet. Er selbst also, der Untergeordnete, kann nicht der Gegenstand der Achtung gerade insofern sein, als man sie von ihm selbst für die Pflicht, die er erfüllen soll, zu fordern hat.“ — „Kein Wunder, wenn hier minder Gebübte den Staat oder die Gottheit zu Hilfe rufen.“

DER Wille, der im Gewissen spricht, ist zunächst eine psychologisch ebenso unvermeidliche, wie unberechtigte Personifikation. Stelle ich das Gewissen als Autorität vor, erhält das Moralische als solches Gegenseitigkeits- und damit notwendig interpersonalen Charakter. Wie es aber keinen Gehorsam ohne konkret Gehorchenden gibt, so auch keinen Befehl, kein Gesetz, keine Ver-

<sup>11</sup> Über das Gewissen, Basel 1915, S. 5, 8, 14, 23 f.

<sup>12</sup> Sein und Zeit, S. 7, 289 f., 300 ff., 307, 322 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Gerhard Krüger: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931.

<sup>14</sup> Wirklichkeit und Sein, Berlin 1938, II. S. 437.

<sup>15</sup> Kurze Enzyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. 1831 (nach 1841, 2. Aufl. in Werke II. S. 51 ff.).

pflichtung ohne konkret Befehlenden, Gesetzgebenden, Verpflichtenden. Genau darum finden einerseits *Crusius* und *Rüdiger* den Grund aller Pflichten im Willen Gottes, sieht andererseits *Nicolai Hartmann* in Spinoza den Vater der sittlichen Freiheit, „indem er uns aus der Umschlingung Gottes löste“<sup>16</sup>. Ausdrücklich am Gehorsam bemerkt deshalb *Nietzsche*, wie an jeder moralischen Tugend, nur Schwäche oder Minderwertigkeit (Fröhliche Wissenschaft).

Als Ausweg genügt es nun nicht, sich auf Ideen, in abstracto, auf „das“ Gute usw. zu berufen. *HerbARTH* schreibt dazu an obiger Stelle: „Die Autorität auch der praktischen Ideen ist ebenso willenlos wie machtlos.“ Übersieht man dies, bleibt nur die philosophische Alternative übrig: Entweder religiöse Gleichsetzung von Moral und Gehorsam, oder, deren idealistische Trennung.

Hier ist nicht weiter darüber zu verhandeln, wie die Rede, die Stimme Gottes im Gewissen als voll berechtigter Ausdruck für eine interpersonale Beziehung des Befehlens und Gehorchens erst in der Theologie, noch nicht aber in der „reinen“ Metaphysik, d. h. ohne den glaubenden Bezug auf Offenbarung begründet werden kann. Wohl jedoch sind wir zuständig, auf die unberechtigte und unvermeidliche Personifikation im idealistischen Konzept des Moral-Autonomismus aufmerksam zu machen. Wir sehen in ihr ein Argument für unsere Behauptung, daß die Trennung, die Abspaltung der Autorität von der Moral wirklich lebensfremd ist. Idealistisch richtet man die Moraltheorie ja nach der Idee der „reinen“ Moral, der reinen Selbstbestimmung aus, kann aber dem Autoritätsbezug nicht einmal sprachlich entrinnen. Man pflegt ja diese reine Moral – widersinnig – als Selbstverpflichtung, Selbstgesetzgebung (Autonomie) im Gegensatz zur Fremd-Gesetzlichkeit (Heteronomie) zu bezeichnen. Noch schwerer wiegt aber, daß jede Auseinandersetzung über Ethik, also selbst die Forderung der Autonomie, nicht anders als „imperativ“, mithin nicht anders als autoritativ aufzutreten vermag.

Unser Argument wird nicht dadurch entkräftet, daß *Sören Kierkegaard* die Idee der Autonomie, der Selbstsetzung oder Selbstwahl religiös verwertet, dem autoritätsfeindlichen Moralismus also christliche Tragweite gibt: Ethisch kennt, wählt und bestimmt der Mensch allerdings sich selbst. Das aber nicht natürlich, sondern absolut. Er wählt sich selbst nicht, wie er anthropologisch ist, sondern wie er in Gottes Heilsplan sein soll, also theologisch ist<sup>17</sup>. Offenkundig zeigt sich hier, daß Freiheit (Selbsttun, Selbstwahl) und Autorität einander nicht nur nicht widersprechen, sondern untrennbar gemeinsam gedeihen oder verderben<sup>18</sup>. Der Grund, den wir jetzt dafür bringen, ist aber nicht der theologische, sondern ein rein philosophischer: Ich bin nicht absolut, besitze nicht mich selbst. Schon gedanklich muß ich selbst mir selbst personal gegenüberreten, mich als Objekt erleben, wenn ich reflektieren, mich selbst erkennen und bestimmen will. Erst recht impliziert jede moralische Wahl eine interpersonale Be-

<sup>16</sup> Ethik, Berlin 1926, S. 57.

<sup>17</sup> Werke (Jena, Diederichs, o. J.) II. S. 182, 221.

<sup>18</sup> Vgl. *Strohale*, S. 90, 100 f.; *Gerhard Krüger*: Zu Kants Gehorsamstheologie, in Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931, sowie: Das Problem der Autorität. In: *Jaspers F. S.*: Offene Horizonte, München 1953, S. 44–62.

ziehung, zusätzlich das soziale im moralischen Moment, also Autorität. Eine restlose oder reine Autonomie des Selbstbezuges auf mich selbst könnte nun Rückbiegung meiner selbst auf mich selber sein. Sie wäre aber schon psychologisch eine Introversion, die auf Kosten des vollen, personal-sozialen Menschentums ginge. Eben darum läßt sich solange weder der autonome Idealismus als Spaltung widerlegen, noch die moralische Gegenseitigkeitsbeziehung der Autorität als mögliche, gar als notwendige beweisen, als man nicht vom *Moralischen* in das Soziale weiterdenkt.

Es geht nicht darum, die Autonomisten einer minderwertigen oder weniger edlen und weniger wirklichen Moralität zu verdächtigen. Praktisch kann ein solches Verfahren schon deshalb nur mißlingen, weil sich die Menschen in der Praxis — zum Glück — nicht nach ihren Theorien richten. Und theoretisch darf eine Sozialphilosophie, die Anspruch auf Begründungsgewicht erhebt, nicht voraussetzen, was zu beweisen sie vorgibt: nämlich den *sozialen*, den interpersonalen Charakter des Moralischen: Autonomie aber führt zur Isolierung. Und Isolierung bedeutet, als asoziale Introversion, Spaltung, also ein menschliches Minus.

## II

So wenig die Lieblingsvorstellung des Marxismus von sich selber, radikal unidealistisch zu sein, einer gründlichen theoretischen Analyse standzuhalten vermag, die andauernde Animosität gegen den Idealismus trifft immerhin ein menschliches Faktum: Moralität läßt sich nicht als Introversion, sondern nur *sozial* verwirklichen. Umgekehrt besteht freilich ebenso viel Anlaß, den Marxismus daran zu erinnern, daß eine Sozialreform menschenwürdig und gemeinwohldienlich nur *moralisch* geschieht. Auf dieser gegenseitigen Einheit des Sozialen und des Moralischen, die mit Gleichsetzung ebensowenig zu tun hat wie mit Spaltung, beruht sowohl die psychologische Möglichkeit, als auch die soziale Notwendigkeit einer moralischen, Autorität genannten *Gegenseitigkeit*. Die eigentliche Problematik, die uns am Thema hier beschäftigt, ist aber, der Leser hat es wohl bemerkt, weder eine politische, noch eine sonst irgendwie apologetische. Es geht vielmehr um den konkret menschlichen Alltag. Ich will keine Lücken und Brüche, keine Risse und Spaltungen im eigenen Lebensstil offen, unbesprochen lassen. Darum werden Systematiker vieles vermissen, was prinzipiell und programmatisch über Vernunft und Freiheit, Natur und Geist, Gemeinschaft und Person, Politik und Macht ausgesagt werden kann. Sie mögen aber bedenken, daß die Autoritätsfrage heute wesentlich mit zur Problematik des menschlichen Anliegens überhaupt gehört: Wie gestalte, einige ich mein Leben sinnvoll? Wie durchdringe ich es in allen Bereichen meines Bewußtseins und meiner Tätigkeit mit moralischen, also persönlich-sozialen Motiven?

Es liegt darum nahe, nochmals von der bereits berührten Kluft auszugehen, die der Begriff des „autoritären Gewissens“ zwischen Kind und Erwachsenem dadurch aufzureißen scheint, daß er eine da und dort verschiedene, also tren-

nend wirkende Behandlung einerseits des Moralischen und andererseits des Sozialen impliziert. Der vorausgesetzte Entwicklungssprung von dem nicht als eigentlich moralisch anerkannten Autoritätserlebnis des Kindes zur geforderten reinen, bloß innerlichen Gewissens- und Gesinnungsmoralität des Erwachsenen bleibt jedoch ungeklärt. Es geschieht keine echte, plausible Entwicklung, eher geht es um einen fortschreitenden Isolierungsprozeß des Bewußtseins. Er beginnt beim konkreten Erlebnis der Eltern und endet mit Abstraktionen, wie Staat, Amt, Plansoll usw. Ihnen muß der Erwachsene nur allzu persönlich, aber ohne das Erlebnis innerer, verbindender Gegenseitigkeit nun doch „gehörchen“. Darum wird auch vom Kind ein einseitiges, aber „primitives“ Gehörchen vorausgesetzt. Rational ist das Kind ja noch nicht fähig, jene abstrakte Verallgemeinerung zwischenzuschalten, welche es dem nachdenkenden Erwachsenen oft erst ermöglicht, zu „parieren“, ohne wirklich zu gehorchen. Man folgt der Willensäußerung eines Vorgesetzten nicht aus eigener Moralität, wohl jedoch in der Sorge, das moralische „Gesicht“ vor sich selber nicht zu verlieren.

Von der Idee der Gleichheit ausgehend, ist es vor allem bei den Theoretikern des Westens sehr beliebt, einen demokratischen Selbst-Vertretungsmechanismus zwischenzuschalten. Am Weg über die Parlamentswahlen durch „das“ Volk und über die Regierungsbestellung durch das Parlament ist allerdings z. B. der Herr Ministerialrat auch von mir, dem jungen Kanzleibeamten betraut, also auch mir verantwortlich<sup>19</sup>. In abstracto gehorche ich mir selber, indem ich, z. B. auf einen Anruf von oben: „Ach, Herr Doktor, bitte kommen Sie doch mal rasch herauf“, sofort im Büro des Herrn Ministerialrates erscheine. In concreto aber befiehlt immer noch er mir, gehorche ich persönlich ihm und nicht einem „Es“, z. B. dem Amt oder dem Gemeinwohl. Zwar liefert mir gerade das Gemeinwohl die Eigenbegründung des Sozialen. Gegenüber dem von mir halbwegs überblickten Sektor des materiellen und politischen Eigenwohles wird er mir aber erst durch ein persönlich moralisches Motiv konkret. Ich „funktioniere“ nicht bloß anonym, z. B. als zweite Hilfskraftstelle, sondern persönlich muß ich mich entscheiden, den in menschenfreundlicher Form geäußerten Befehl als solchen auch dann anzuerkennen, wenn es mir gerade nicht paßt, ihm Folge zu leisten.

Der engagierte Mensch, der faktisch kommandieren und parieren muß, will persönlich befehlen und persönlich gehorchen können. Über die *T a t s a c h e n*-frage geht so die *S i n n*-frage philosophisch hinaus. Vom menschlichen Blickpunkt der existentiellen Selbstverwirklichung her gesehen, sind ja nicht allein die Tatsachen, sondern erst deren Sinn-Bezüge zu mir und für mich eigentlich interessant. Menschlich könnte man sich unter der Bedingung damit abfinden, daß zwischen dem Postulat der reinen Selbstbestimmung und den realen Notwendigkeiten des Befehlens und Gehorchens im Alltag kein ersichtlicher Sinnzusammenhang bestände, also eine Lücke klappte, wenn die Theorie der moralischen Inversion ebenfalls Sinn böte. Sie tut es aber nicht. Anders bedürfte es ja keiner Zwischenschaltung einer mechanistisch demokratischen oder sonst

<sup>19</sup> William H. R i k e r : Democracy in the United States, New York 1953.

anonymen, unpersönlichen Verallgemeinerung zwischen die moralische Gesinnung und deren soziale Verwirklichung. Es bedarf der Zwischenschaltung aber, weil es logisch und haltungsmäßig am persönlichen Ich-Du-Bezug, an der moralischen Gegenseitigkeit fehlt. Die daraus folgende Spaltungseinsamkeit aber wird durch keine unpersönliche Verallgemeinerung saniert. Höchstens wird sie im Kollektiv getarnt, im anonymen Zauber der funktionierenden großen Zahlen kompensiert. Dies ist der gerade Weg vom „autoritären Gewissen“ zur „autoritären Gesellschaft“.

Was am Psychologismus der Theorie des „autoritären Gewissens“ geschildert wurde, ist allen Doktrinen, die im Namen der Moral oder Humanität autoritätsfeindlich auftreten, gemeinsam: Autorität ist ihnen ein äußerliches „Es“. Wie dies von der Autorität der Eltern für das Kind behauptet wurde, so gilt es — tiefenpsychologisch — für den nach wie vor isoliert betrachteten Bewußtseinskern des Erwachsenen. Mit der anonymen Autorität der geltenden Sitte, der herrschenden Gesellschaft, des allmächtigen Staates wirken nun, im reiferen Alter, aber nicht mehr vorbewußt, sondern verdrängt (unbewußt) wieder dieselben Motive der Furcht vor Strafe, der Gewöhnung und Dressur, des Geltungsbedürfnisses, der Personifikationstendenz und magischen Selbsterhaltung. Das individuelle autoritäre Gewissen des Kindes ist jetzt zum kollektiven Gewissen der Erwachsenen geworden. Tiefenpsychologisch im Einzelbewußtsein und soziologisch im verallgemeinerten Bewußtsein ist Autorität nun ein „Es“. Henri Bergson z. B. erklärt dieses soziale Gewissen, also „die“ Autorität als herrschende Gewohnheit, als Nötigungsgefühl gegenüber einer unpersönlichen Kollektivwirklichkeit, die „Forderungen stellt“. Das moralische Bewußtsein des Einzelnen taucht unter in einem System von Befehlen, die als unpersönlich allgemeine Forderungen diktiert werden. Diese unpersonalen „Befehle“ haben nun, einerseits, eine „unterintellektuelle Wirkung“ als bloße Sachen, Paragraphen usw. Andererseits üben sie emotionale oder „überintellektuelle Wirkungen“ aus, sofern sie, zu Anrufen konkretisiert, von Personen getragen werden, „die das Beste darstellen, was es in der Menschheit gegeben hat“<sup>20</sup>. Diese Anrufe ergehen dann als moralische Ideale und Traditionen an die Gewissen der Einzelnen.

In trefflicher Weise hat Bergson die Spaltung umschrieben, die sich im sozialen Verhalten ergibt, wenn Autorität nicht als moralische Gegenseitigkeit gelebt und gedacht wird: Auf der einen Seite die unpersonalen „Befehle“, die menschlich nicht engagieren können, weil sie nur anonyme Verallgemeinerungsfunktionen sind. Überganglos auf der anderen Seite aber, die Antriebe, die Gestalt haben und wirken, weil sich ihrer die Vorstellung und das Gefühl personal bemächtigen können. „Überintellektuell“, oft magisch und pseudomystisch triebhaft kann das unbefriedigte Person- und Gemeinschaftsbedürfnis oft erscheinen. In Personifikationen des Unpersönlichen führt es leicht zu einem blind totalitären Autoritätskult, der alles rechtfertigt, was krasseste Autoritätsfeindlichkeit im Namen der Humanität einst verurteilt hatte.

<sup>20</sup> Die beiden Quellen der Moral und der Religion. A. d. Fr. Jena 1933, S. 4, 6, 81.

Es ist hier natürlich nicht damit getan, Mißbräuche anzuprangern, die Risiken und Gefahren des Befehlens und Gehorchens aber zu bagatellisieren. Die psychologischen und soziologischen Schattenseiten des Allzu-Menschlichen können politisch ebenso wenig außer Betracht bleiben wie moralisch. Vor allem gehört die Reaktion gegen diese Schattenseiten, nämlich gegen die moralisch anfechtbaren Autoritätsformen, offenkundig zum positiv menschlichen Belang der Autoritätskrise, in der wir leben: Es wird dem Menschen menschlich einfach zu viel zugemutet, wenn er sich mit einem endgültigen Riß zwischen Recht und Macht abfinden soll.

Ob aber dieser Riß entsteht und wie er sich auswirkt, das hängt weniger von Institutionen oder gar von neuen theoretischen Konstruktionen, als von persönlichen Gegenseitigkeitsbeziehungen ab. Anthropologisch verwirklicht sich das soziale Verleiblichungsbedürfnis der Moral in den Personen. Darin geht die Theorie des „autoritären Gewissens“ also an der sozialen Wirklichkeit vorbei, wenn sie nur im frühen Kindesalter mit der „Stimme einer wirklich erlebten Autoritätsperson“ rechnet, diese aber im allmählichen „Verobjektierungsprozeß“<sup>21</sup> der Anonymisierung auflöst, sie dem Gestaltentzug unterwirft. Sie tut es wohl, um die Moral zu „retten“. Aber sie tut es unter dem einseitigen Eindruck schmerzlich erlebter Mißbildungen und Mißbräuche. So erleben Psychologen, Soziologen und Philosophen das Autoritätsproblem. Wir sind es ja auch sonst gewöhnt, daß man uns zwar viel über die Schäden und Versager z. B. des Familienlebens, über ein Familienleben aber, das in Ordnung ist, theoretisch so gut wie nichts zu sagen hat. Stellen wir aber die menschlichen Pervertierungen des Gehorsams- und Befehlsmotivs: Furcht vor Strafe, angewöhnte oder gar adressierte Automatismen, Geltungsbedürfnis, Selbsterhaltungstrieb usw. mit aller gebührenden Klugheit noch so scharf in Rechnung, wir tun es doch im Hinblick auf jene moralischen Vervollkommnungserfordernisse, ohne welche der Mensch nicht human, das gemeinsame Leben kein menschenwürdiges ist. Dies gilt auch dort, wo ein extravaganter Personenkult gegen die Möglichkeit der persönlich moralischen Autoritätsbeziehung ins Treffen geführt werden kann. Handelt es sich da aber nicht primär um Verdrängungs- und Perversionserscheinungen eines natürlichen „Personalismus“, dem es — aus mancherlei Gründen — an Verwirklichungsgelegenheit oder -fähigkeit gebricht und der darum im unwirklichen Personifizieren Kompensation und Befriedigung sucht?

Auch wenn Gehorsam (umgekehrt) oft aus Furcht vor Strafe, also nicht eigentlich moralisch geschieht, kommt dies weitgehend vom unbefriedigten Wirklichkeitsbedürfnis. Ist es uns doch — im allgemeinen — ebenso unmöglich, einer bloßen Sache, einem reinen Abstraktum, wie einer Person, die überhaupt nicht autoritätsgeeignet erscheint, in menschlich voller Weise, d. h. wirklich engagiert zu gehorchen. Zur moralischen Sozialität oder Gegenseitigkeit des Autoritätsverhaltens gehören, auf Grund der geistig-körperlichen Wesensintegrität, Achtung und Überlegenheit, Sicherheit und Stabilität. Es gibt nicht

<sup>21</sup> Z. B. Hans Zulliger: Umgang mit dem kindlichen Gewissen. Stuttgart 1953, S. 159.

die „rein“ moralische, sondern nur eine moralisch soziale Autorität als konkrete Wirklichkeit. Autorität muß „imponieren“ können. Sie ist tatsächlich der anthropologisch ausgezeichnete und moralisch bestimmte Sonderfall von „Superiorität“<sup>22</sup>. Ohne persönlich begründete gegenseitige Achtung sowohl der Freiheit, als auch der Mühe und Leistung gibt es keine persönliche Festigkeit und Stabilität. Ohne diese aber kann ein Gemeinschaftsleben, welches sich faktisch nicht anders als in Über- und Unterordnungen vollzieht, auf die Dauer nicht gedeihen, nicht einmal funktionieren. An diesem Punkt berühren wir die Bedeutung der Tradition. Sie ist die Idealitätsform der stabilen Gemeinschaft. Schon bei den alten Römern enthielt der Autoritätsbegriff dieses Traditionselement einer sozialen, sogar kultisch verankerten Stabilität.

Die Verleiblichungswerte und -notwendigkeiten der moralisch fundierten Autoritätsbeziehung werden übrigens auch vom antiautoritären Autonomismus zugestanden: Aber, nur in abstracto. Was „dem“ Amt, „dem“ Staat zukommt, was gerade von menschlich leistungsarmen und historisch traditionslosen Totalitarismen mit größtem Aufwand beansprucht und der Menge als ihre eigene Personifikation vorgespielt wird, das soll der Amts - P e r s o n, dem konkreten Autoritäts-Träger womöglich ganz abgesprochen werden. Je despotischer Demokratismen in ihrer anonymen Allheit sein können, desto größer wird die Scheu, gelegentlich fast krankhafte Angst der einzelnen Demokraten sich persönlich als Autoritäten zu benehmen. Mit dem kalten Ernst des Kollektivs und seiner Schaugepränge kontrastiert nun merkwürdig die linkische Selbstunsicherheit eines erfrorenen Lächelns, das zugleich um Popularität und um Nachsicht wirbt. Nichts sei damit gegen die im Staatsleben unentbehrlichen Konventionen gesagt. Aber, es mangelt ihnen jene persönliche Durchblutung, deren „Verleiblichung“ sie einst gewesen waren. Noch mehr: Eine „offizielle“ Persönlichkeitsangst verschwistert sich mit der ideologischen Flucht vor jeder wirklichen, d. h. konkreten oder persönlichen Autorität.

Gegenüber der Sozialphilosophie etwa eines hl. Thomas von Aquin hat sich also, mindestens theoretisch, eine denkbar radikale Wende vollzogen. Allerdings verlangt auch Thomas, daß alle Regierten irgendwie demokratisch an der Regierung beteiligt bleiben (I/II. 105. 1). Eben darum (und nicht trotzdem) tritt er aber zugleich für die politische Autorität mitsamt ihren irdisch unvermeidlichen Risiken ein (I/II. 95. 1. 2; 60. 1. 3). Scheinbar ohne jede Sorge oder gar Angst um die Persönlichkeit (Faller S. 63 ff.), wird wirkliche Autorität im Namen des Gemeinwohls (Reg. 1. 1.; II/II. 58. 7. 2) gefordert. Es ist natürlich, daß Autorität sich „verleibliche“, (II/II. 85. 1; 83. 1. 2), daß der Regierende persönliche Autorität, in concreto ein „dux“, ein „princeps“ sei. (Q. Q. 8. 5; II/II. 58. 6; 26. 2).

Der philosophische Kern solcher Ansichten zielt offenkundig nicht primär auf die monarchische Regierungsform. Thomas brauchte diese ja nicht zu verteidigen, da sie in seiner Umwelt kaum noch ernstlich angezweifelt wurde. So sehr etwa der Traktat, de regimine principum, aber auch z. B. sogar der onto-

<sup>22</sup> Vgl. Franz Faller: Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin, Sammlung Politica V, Heidelberg 1954.

logische Transzendentalbegriff des „nobile“<sup>23</sup> unlegbar zeitgeistig feudal imprägniert gewesen sind, philosophisch grundsätzlich geht es um die ontisch und anthropologisch am Gemeinwohl begründete Extension der Moralität ins Soziale.

Wer ein ranghohes Amt innehat, der ist im Rang erhöht („praelatus“ II. D. 44. 1. 3), der ist Autorität als Person, der steht konkret in seiner Sozial- oder Gemeinwohlbeziehung. Er hat die Rechte der Verpflichtung, die ihm moralisch obliegt, die er darum auch sozial verleibt. So gesehen, braucht man sich nicht an einer dem Sinnlichen verbundenen, natürlich plastischen Anschauung zu stoßen, die es liebte, das moralische Gemeinwohlgesetz als „Naturgesetz“ auf die weltregierende Gottheit zu beziehen und dies in irdisch politischen Autoritätsanalogien auszudrücken. Die bildhafte Sprache der Antike und des Mittelalters verliert freilich ihren analogischen Wirklichkeitsbezug und erscheint anstößig, irritierend, primitiv, seitdem die Leiblichkeit ihre geistig-körperliche Mittelstellung durch den neuzeitlichen Rationalismus eingebüßt hat.

Gegen die patriarchalische Vorstellungswelt, etwa des sog. Landesvaters wurde aber nicht nur politisch, sondern zuerst im Namen der wissenschaftlichen Philosophie gelegentlich sogar von monarchisch gesinnter Seite, (z. B. Ernst Karl Winter) polemisiert. Selbst dann noch ist die Frage, Monarchie oder Republik? philosophisch bloß von zweitrangiger Bedeutung. Seitdem die rationalistische Aufklärung in ihrer praktischen Philosophie zum Moralismus der subjektiven oder Erlebnis-Autonomie wurde und werden mußte, geht es vielmehr stets und zuerst um die Spaltungsproblematik als solche: Die unentbehrliche Autorität soll nicht der moralischen Person, sondern sachlich und anonym nur dem Amt, der Behörde, der Regierung, dem Staat gebühren. Die Autorität der Person ist nun unmoralisch und die des Amtes außermoralisch. Die Ämter werden zwar personal besetzt, der Idee nach aber nicht eigentlich personal, sondern nur funktional verwaltet. Im Angesichte der Notwendigkeit einer politischen Macht liegt also die autonomistisch nicht zu lösende Autoritätsproblematik zunächst konkret dort, wo eine Person in Machtstellung moralisch bemüht ist.

Vorerst scheint dem Bestreben, Amt und Person, Politik und Moral grundsätzlich zu trennen, ein hohes Ethos innezuwohnen.

Der Bürgermeister z. B. würde nicht als konkret dieser Heinrich Wolff, sondern nur in abstracto als jeweiliger Funktionär, als „der“ Bürgermeister über Autorität verfügen. Ich bräuchte mich also nicht zu entwürdigen und „äußerlich“ einem Heinrich Wolff zu gehorchen, sondern könnte „innerlich“ nur der Idee, nämlich meiner eigenen Idee, sachlich, dem Bürgermeister a m t e dienen. Daher die typisch neuzeitliche, die notwendig rein profane, weil von jeder personalen Gegenseitigkeit der konkret Befehlenden und Gehorchenden abstrahierende „Heiligkeit“ der Gesetze und des Staates.

Man verdächtige uns darum nicht der entgegengesetzten Einseitigkeit, da es uns doch um die konkrete Gegen-Seitigkeit geht. Das moralisch verbindliche

<sup>23</sup> Vgl. unsere Abhandlung in Löwner Kongreß 1958.

Gesetz soll so wenig einer emotionalen Subjektivierung, wie der Träger der gesetzlichen Autorität einer versachlichenden Objektivierung unterworfen werden. Auf konkrete Moralverwirklichung im Sozialen und damit im Politischen kann ich moralisch bloß verzichten, wenn die Politik als solche ein schmutziges, ein nur der Schlechtigkeit des Menschen zugeordnetes Geschäft und die personale Autorität darum von vornherein unmoralisch wäre. Ohne diese Voraussetzungen aber versteht man Politik ganz natürlich und ungezwungen im weiten, weil konkret menschlichen Sinne, sozusagen vopolitisch als jede Bemühung um das irdische Gemeinwohl. Eine spaltende Trennung zwischen Moral und Autorität, Person und Amt erübrigt sich nun von selbst.

Nirgends und niemals gibt es den rein sachlich objektiven Rechts- und Organisationsapparat, der die Menschen moralisch ersetzen könnte. Diese Lieblingsvorstellung der Rechts- und Sozialpositivisten versagt aber im Gemeinschaftsleben nicht etwa zuerst deshalb, weil sie auf den Egoismus, auf eine nur zweckhaft und technisch zu beurteilende „Schlechtigkeit“ der Menschen vergäße, sondern primär darum, weil sie die Güte und Verantwortung, die Gewissenhaftigkeit und Opferbereitschaft, die idealen Motive und die moralischen Anstrengungen der konkreten Personen außer Rechnung stellt. Und das muß solange eine falsche Rechnung sein, als das Gemeinwohl Menschenwohl ist, solange als Gesetz und Staat für den Menschen da sind.

Grundsätzlich kommt es uns nicht bloß darauf an, zu zeigen, wie in jedem menschlichen Verkehr (also auch in der Politik) immer noch Feingefühl und Takt, künstlerische Gestaltungskräfte und vorschauende Intuitionen mitspielen müssen; wie in der vom Einzelnen unübersehbaren Vielfalt der wirtschaftlichen und sonstigen Beziehungen, der Interessenüberkreuzungen und -kollisionen, kurz, in der Ungewißheit alles Irdischen, immer noch Mut und Wagnis, also die weisen, starken und gütigen Personen unentbehrlich sind. Sonst könnte man sich über die bloß vorläufig unvermeidbaren menschlichen „Lücken“ im wissenschaftlichen und technischen Gemeinwohlapparat mit der Hoffnung hinwegtrösten, daß der Fortschritt die vom Moralischen kommenden „Fehlerquellen“ (Georg Lukacz) jeder Mensch-Apparatur allmählich beseitigen und so das irdische Sach-Paradies garantieren werde. Was aber weder ein moralischer Subjektivismus, noch dessen Widerspruchskorrelat, der positivistische Objektivismus beheben kann, das ist der Spalt als solcher, der sinnzerstörende Riß, der durch meine Existenz solange hindurchgeht, als die beiden gegensatzextremen Trennungstheorien in je ihrer einseitigen oder Halbwahrheit zusammen widerspruchswahr sind. Aber nicht zuerst im Negativen, in den Spaltungswahrheiten, sondern im Positiven, im Einigungsbedürfnis, wurzelt die heutige Krise der Autorität. Philosophisch verlangt sie darum nach einer neuen anthropologischen, auf die Spaltungsmöglichkeiten nicht angewiesenen, aber mit ihnen rechnenden Autoritäts-Theorie<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Zu diesem Bedürfnis vgl. Enrique D. Almeida, S. 177–181, sowie die anderen Einzelbeiträge zum Autoritätsproblem in den Akten des internationalen Philosophie-Kongresses, Brüssel 1953, IX. Band, sowie: Authority hsg. C. J. Friedrich, Harvard Press 1958.

## III

Die gesuchte Autoritätstheorie muß eine soziale sein, aber im Moralischen gründen. Dazu genügen biologische, psychologische und soziologische Bezüge des Imponierens und des Leistens, der Superiorität und der Stabilität für sich allein natürlich noch nicht. So unabdinglich sie zur integralen Wesensverwirklichung des Menschen selbstverständlich gehören, ohne ihr wurzelhaft moralisches Fundament würden sie, bestenfalls, eine Theorie des „Leithammels“ begründen, über die Analogien zum tierischen Zusammenleben<sup>25</sup> noch nicht eigentlich menschlich hinausführen. Daher die Möglichkeit vieler Spaltungs-Mißverständnisse, denen auch die familialen und patriarchalen Gemeinschaftskonzepte — ohne ihre moralphilosophische Grundlage — ausgesetzt sind, obwohl, oft sogar, weil sie auf beste Traditionen religiös engagierter Jahrtausende zurückblicken können. Ihr Leben hängt eben von der moralischen Grundlage ab. Diese verträgt ein veränderliches, anpassungsfähiges Wachstum nicht nur, sondern fordert es als seine naturgemäße Verleiblichung des Geistigen. Umgekehrt streben die auf dem Spaltungskonzept aufgebauten politischen Gebilde nach einer starren, widernatürlichen Totalität und „Ewigkeit“.

Die Spaltungs-Umwälzung, die sich vom antiken und mittelalterlichen „Naturgesetz“ (lex naturae) zur neuzeitlichen Naturrechtstheorie vollzogen hat, ist bekannt. Lag einst das Hauptgewicht auf der moralischen Verpflichtung zum Gemeinwohl, denkt man jetzt einseitig an die individuellen Rechte gegenüber dem außermoralischen Staat<sup>26</sup>. Die bloß kollektivierten Inversionsrechte zum Autonomismus sind dann ihrerseits außersozial. Irrtümlich nennt man sie Persönlichkeitsrechte. Einem solchen „Naturrecht“ erscheint die politische Macht von vornherein als außermoralisch. Darum auch die politische Autorität. Eine bloß kollektive, mechanische, anonyme und nicht persönlich-soziale Demokratie verausgabte sich also vergeblich im aussichtslosen Bemühen, das Gemeinwohl ohne persönliche Autorität zu wirken und doch den Anspruch der Person zu retten. Sie wäre ja selbst nichts anderes als eine philosophisch konsequente, bloß summierende Fortsetzung der Moral-Autonomie des einsamen Individuums. Nicht zufällig erweist sie sich als unfähig, mit dem totalen Machtstaat der kollektiven Wohlfahrt zu konkurrieren. Die Auseinandersetzungen zwischen West und Ost stellen tatsächlich eine fast ununterbrochene Kette von Mißerfolgen des Westens, jedenfalls seit 1917 dar. So sicher Machtfragen im Vordergrund aller dieser politischen Ereignisse standen, sie sind doch nicht alles. Es gibt noch die Ideen. Und deren Wirksamkeit war niemals in der Geschichte darauf beschränkt, im Machtkampf vorgetäuscht und damit verleugnet zu werden. Man denke an die weit über tausend Jahre von der Idee der Bruderliebe inspirierte Gesamttradition des Ostens. Ihr kann weder

<sup>25</sup> Vgl. dazu Adolf Portmanns grundsätzliche Erwägungen in: *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich 1953.

<sup>26</sup> Vgl. Heinrich J. Scholler: *Die Freiheit des Gewissens*. In: *Schr. z. öffntl. Recht* 2, Berlin 1958.

die individuell rückgebogene Moral-Autonomie, noch deren kollektive Verallgemeinerung, eine anonyme Demokratie, ohne echte Gegenseitigkeit, wirklich imponieren.

Man wendet vielleicht ein, es sei die Bruderliebe ein rein religiöses Anliegen, das sich nicht zur demokratischen Gegenseitigkeit „säkularisieren“, rein philosophisch als Norm eines irdischen Gemeinwohls beweisen lasse. Historisch läßt sich die These, daß die Bruderliebe eine christliche Errungenschaft der Gottesliebe sei, zweifellos gut vertreten. Es mag sogar sein, daß noch die heutigen humanen Postulate der moralisch-sozialen Einigung modern entwickelte Atavismen unserer christlichen Vergangenheit sind. Vom Standpunkt einer persönlich sinnvoll gestalteten Lebenseinheit aus, der hier vertreten wird, steht aber Eines im Vordergrund: Der moralische Autonomismus bleibt bis in seine summierende, bloß mechanisch demokratisierende Verallgemeinerung hinein Spaltungstheorie. Er ist zur Motivation einer konkreten Verwirklichung der eben angerufenen humanen Postulate ungeeignet. Und dies gilt auch für die Autoritätsfrage. Sie läßt sich positiv nur beantworten, wenn die Moral, natürlicher Weise, eine sozial angelegte ist.

Und eben dies drückt das existentielle Anliegen des nach Engagement, nach persönlich-sozialer Einigung verlangenden Menschen philosophisch am besten aus. Von diesem zentralen Anliegen, vom sozialen Charakter des Moralischen stammt auch die philosophisch so vielgeleisige Bedeutung der Frage, ob eine moralisch vollwertige soziale Gegenseitigkeit des Befehlens und Gehorchens möglich sei?

Wir denken hier selbstverständlich nicht daran, eine ganze Moral- und Sozialphilosophie systematisch auszubreiten. In einer Zeit, die zur Spaltung disponiert erscheint, die dazu neigt, persönliche Sinnansprüche und sachlich politische Erfordernisse völlig auseinanderzureißen, erscheint es aber nicht überflüssig, eigens hervorzuheben, daß die theoretischen Wurzeln einer konkreten Sozialmoral bereits in der Wahrheitserkenntnis aufzusuchen sind. Für westlich neuzeitliche Denkgewohnheiten haftet der Beteiligung des Wollens und des Gewissens an der Erkenntnis allerdings immer schon ein irgendwie subjektivistisch relativistischer Beigeschmack an. Warum? Weil man im Banne der Spaltungs-Alternative steht: Gibt es keine objektive Metaphysik absoluter Wahrheitserkenntnis, dann ist sie bloß subjektiv, emotional, erkenntnislos. Dann kann ihre Annahme nur autoritär (durch Fremdglauben) erfolgen. Darum gilt Autorität als vernunft- und damit als menschenunwürdig. Deshalb sprach *Renan* von der *capitis* (!) *diminutio* beim Gehorchen.

Ob in positiver oder in negativer Wende, in Wirklichkeit orientiert sich doch alle Spaltungstheorie immer noch am Postulat absoluter Wahrheitserkenntnis. Eine „absolute“ Wahrheitserkenntnis würde die Beteiligung des Wollens und des Gewissens allerdings nicht vertragen. Sie müßte also moralisch und sozial indifferent sein. Es folgt daraus, interessanterweise, daß weder eine rein diesseitige und doch absolute Wahrheitserkenntnis, noch eine metaphysische Erkenntnisunfähigkeit in der Lage ist, der sozial wirksamen Moralität begründbare Motive zu liefern. Keine der beiden Spaltungs-Einseitigkeiten entspricht

aber dem tatsächlichen und natürlichen Erkenntnisvorgang. Denn dieser geschieht niemals und nirgends „rein“ rational oder „rein“ emotional. Er ist vom Anfang bis zum Ende ein menschlich voll engagierender Prozeß, der persönlich und sozial vollzogen, erlebt und mitgeteilt wird.

Schon am Beginn jeder, auch der metaphysikfeindlichen Erkenntnistheorie steht, um nur Eines zu erwähnen, die Voraussetzung und Forderung der Wahrhaftigkeit: Kein Philosoph, der sich nicht auf die moralische Verpflichtung zur unbedingten Wahrheitssuche und Beweisprüfung, sowie auf die soziale Verpflichtung zur Aussage-Redlichkeit des Gedachten und Gefundenen irgendwie beriefe und berufen müßte. Nicht von ungefähr meinte Paul Natorp<sup>27</sup>, daß die Tugend der Wahrhaftigkeit an sich bereits einen moralisch-sozialen, ja einen autoritären Willensbezug impliziere. Yves Simon denkt dann noch einen Schritt weiter: Menschlich ursprünglich (nicht, sachlich oder inhaltlich zuerst) ist das Autoritätsproblem sogar früher als das Problem der einsichtigen Notwendigkeit<sup>28</sup>. Ontologisch würde dies übrigens aus der Seinsautorität des Schöpfers ebenso plausibel folgen, wie die Unmöglichkeit eines natürlich absoluten Wahrheitsbesitzes für die Geschöpfe.

Man überlege ferner, wie keine Wahrheitsbegründung unternommen werden kann, ohne irgendwelche bereits akzeptierte, dem Begründungsprozeß also entzogene Wahrheiten vorauszusetzen. Hinzu kommt, daß sich gerade die Philosophie mit Fragen befaßt, die dem Menschen willens- und gemütsmäßig niemals gleichgültig sind. Beim ersten Erkenntnissschritt, mindestens, ist es nicht bloß praktisch, sondern logisch notwendig, daß ich mich entscheide. Mein Gewissen ist also beteiligt. Ich bin moralisch aktiv. Damit tritt aber auch schon das soziale Element hinzu: Vom zartesten Kindesalter an bis zum Ende seines Lebens erfährt, lernt niemand, ohne etwas auf Grund vernünftiger Erwägung vom Anderen anzunehmen, ohne Autoritätsbezug. Überdies ist es mir schon denk- und sprachpsychologisch unmöglich, nachzudenken — und wäre es nur für mich selbst — ohne mit Mitmenschen zu reden, mich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es gibt niemand, der sein Innenleben, seine Gedanken und Überzeugungen, völlig und dauernd vom Verkehrskontakt fernhalten wollte und könnte. Erst recht tritt jede Wahrheitskundung von vornherein sozial, d. h. mit allgemeinem Geltungsanspruch auf.

Die anthropologische Theorie der moralisch-sozialen Wahrheitswirklichkeit beruht aber auf der Erlebniseinheit. Sie ist kein subjektivistischer Ersatz für den objektiven Gewißheitsgrund der Erkenntnis im Seienden, sondern dessen menschliche Aktivierung: Denken und Wollen, Gemüt und Gewissen, die Sinnlichkeit, also das Sprechen und Gestalten, gehören wesentlich und zusammen zum vollen Engagement, zum wirklichen Menschen.

Anthropologisch, so begründet sich auch unsere Autoritätstheorie. Sie bietet mindestens den Vorteil, daß sie die existentielle Spaltung, besonders auch den

<sup>27</sup> Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gesellschaft. Stuttgart 1922, S. 110 ff.

<sup>28</sup> Vgl. zu dem allerdings von uns interpretierten und ausgeführten Gedanken, Jacques Maritain: Man and the State, Chicago 1951, S. 127.

Riß zwischen dem Autoritätserlebnis des Kindes und des Erwachsenen, entbehrlich macht, o h n e der Menschenwürde Abbruch zu tun. Bei Jungen und bei Reifen handelt es sich um das zwar graduell verschiedene, strukturell aber gleiche Wirklicherlebnis: Um die soziale Gegenseitigkeit eines moralischen Engagements im Befehlen und Gehorchen. Sie verwirklicht sich als echter und verantwortlichen Dialog<sup>29</sup>. Ein Fragen und Antworten<sup>30</sup> unter Vernünftigen, Freien und Moralischen. Jetzt ist die Autoritätsbeziehung nicht bloß „irgendeine“ auch mögliche Beziehung, sondern die moralisch vollwertige und sozial konstitutive Gegenseitigkeit des sinnvollen Über- und Unterordnens.

Von hier ergibt sich ein letzter Gedankenschritt dieser Rahmenstudie. Die *Demokratie* ist ein für die politische Gemeinschaft wesentliches Ideal der moralischen Selbstverwirklichung. Sie zielt auf das verantwortliche Zusammensprechen und -wirken Aller in der Bemühung um das irdische Gemeinwohl ab. Der Mensch ist in seiner persönlich-sozialen Existenz zweifellos reicher, sinnvoller und wirkräftiger engagiert, wenn er am Gemeinschaftsleben mit-tätig ist und nicht bloß passiv von anonymen Umständen oder Verordnungen urteils- und verantwortungslos weitergeschoben wird. Folglich verhalten sich Demokratie und Autorität nicht wie widersprechende, sondern wie einander polar aktivierende Grundkräfte des moralisch-sozialen Lebens.

Auch die Autorität ist, so grotesk es manchmal vielleicht heute klingen mag, ein echtes Ideal. Gemeinsam mit dem Ideal der Demokratie wurzelt sie im Menschenwesen selbst. Daher bedarf es keiner sog. Vertragstheorie, um den Ursprung der rechtmäßigen Autorität zu erklären. Dieser rational konstruierte Behelf mußte dazu herhalten, um die Zession der Macht von dem als autonom vorgestellten Individuum an „den“ Staat plausibel zu machen. Übrigens ist auch das politische Konzept, welches der Vertragstheorie einst zugrundelag, heute längst überholt. Demokratie besteht nicht mehr wesentlich darin, daß die Repräsentanten einer Vielheit autonomer Individuen vor der fremden Autorität des Monarchen oder des Staates ihre gegensätzlichen Interessen vertreten<sup>31</sup>. Vielmehr ist Demokratie ein verpflichtendes und erst darum berechtigendes Ideal. Sie besteht im gemeinsamen Bemühen Aller um ihr gemeinsames Interesse, um die Verwirklichung des irdischen Gemeinwohls. Und dieses fordert eine wirksame Über- und Unterordnung aller verantwortlichen Willen in ihren Pflichten und Rechten. Sie fordert persönlich-soziale Autorität. Die moralisch-metaphysische *B e s t i m m u n g* und damit *B e g r e n z u n g* dieser Autorität beruht aber darauf, daß der Mensch, natürlicherweise, zur persönlich-sozialen Einigung berechtigt, weil verpflichtet ist.

<sup>29</sup> Vgl. Louis J a n n e n s : *Droits personnels et autorité*, Löwen 1954, S. 12, 29.

<sup>30</sup> Vgl. Martin B u b e r : *Die Schriften über das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, S. 147, 162 f.

<sup>31</sup> Vgl. John H. H. H a l l o w e l l : *The Moral Foundation of Democracy*, Chicago 1954, S. 59, 62; Yves S i m o n : *Philosophy of Democratic Government*, Chicago, 1952; S. 99 f.