

Die zwei Grundbegriffe der Moral*

Von ROBERT SPAEMANN (Stuttgart)

Als gelebte Moral bezeichnen wir anerkannte Regeln des Verhaltens, als – volkstümliche oder philosophische – Ethik die Begründung dieser Regeln. Diese Begründung wirkt normalerweise auf die Verhaltensregeln zurück, und Ethik wird so zu einem Bestandteil der Moral selber. Im Verlauf der folgenden Überlegungen werde ich dem, was ich die zwei Grundbegriffe der Moral nennen möchte, verschiedene inhaltliche Bestimmungen zu geben versuchen. Die formalste und allgemeinste habe ich vorausgeschickt: Regeln des Verhaltens und Begründung dieser Regeln. Das Verhältnis dieser beiden Grundbegriffe soll uns beschäftigen. Es wird zum Problem, wenn man entdeckt, daß die Begründung später ist als die Regeln, also nachträglich. Dies war die Entdeckung Nietzsches: „Moralische Gefühle und moralische Begriffe. Ersichtlich werden moralische Gefühle so übertragen, daß die Kinder bei den Erwachsenen starke Neigungen und Abneigungen gegen bestimmte Handlungen wahrnehmen und daß sie als geborene Affen diese Neigungen und Abneigungen nachmachen; im späteren Leben, wo sie sich voll von diesen angelernten und wohlgeübten Affekten finden, halten sie ein nachträgliches Warum, eine Art Begründung, daß jene Neigungen und Abneigungen berechtigt sind, für eine Sache des Anstandes. Diese „Begründungen“ aber haben weder mit Herkunft noch dem Grade des Gefühls bei ihnen etwas zu tun: man findet sich eben nur mit der Regel ab, daß man als vernünftiges Wesen Gründe für sein Für und Wider haben müsse, und zwar angebbare und annehmbare Gründe. Insofern ist die Geschichte der moralischen Gefühle eine ganz andere als die Geschichte der moralischen Begriffe. Erstere sind mächtig vor der Handlung, letztere namentlich nach der Handlung, angesichts der Nötigung, sich über sie auszusprechen¹.“

Nietzsche glaubte damit, die rechtfertigende Selbstbegründung der traditionellen europäischen Moral disqualifiziert zu haben.

Die These von der Nachträglichkeit der Moralbegründung ist unabhängig von Nietzsche ausführlich und thematisch entwickelt worden von dem Soziologen Pareto². Was ich die beiden Grundbegriffe der Moral nennen möchte, heißt bei Pareto Residuen und Derivationen. Unter Residuen verstand Pareto nicht-logische Handlungsschemata, unter Derivationen die nachträgliche theoretische Begründung und Rechtfertigung solcher Handlungsschemata. Pareto versuchte an vielen Beispielen, z. B. dem der Naturrechtslehre, zu zeigen, daß diese Derivationen in Wirklichkeit nichts begründen und rechtfertigen.

Nun hat allerdings Moralbegründung in ihrer ursprünglichen Form gar nicht die Tendenz der Rechtfertigung, sondern die der Entlarvung. Und die entlar-

* Antrittsvorlesung an der Technischen Hochschule Stuttgart am 8. Januar 1964.

¹ Nietzsche, Morgenröte. Werke Ed. K. Schlechta, I. S. 1037.

² Vgl. V. Pareto, *Traité de Sociologie générale* Lausanne 1917–1919.

vende Kritik von Marx, Nietzsche und Freud an der bürgerlich-christlichen Moral des 19. Jahrhunderts nimmt insofern ein altes Thema auf, das Thema der Sophisten im 5. Jahrhundert vor Christus. Entlarvung, das heißt: Aufdeckung eines Grundes der herrschenden Moral, den diese Moral selbst nicht eingestehen kann, ohne sich aufzuheben, also Aufdeckung eines kompromittierenden Grundes. Ein kompromittierender Grund ist ein solcher, der selbst nicht mit jener Moral in Einklang ist, die von ihm hervorgebracht wird, also z.B. Neid der Götter, Egoismus der Mächtigen oder Ressentiment der Schwachen. Schon das 1. Buch Moses muß sich offenbar mit einer solchen Entlarvungstendenz auseinandersetzen. Die Schlange im Paradies gibt als Grund des göttlichen Verbots, vom Baum zu essen, die Mißgunst Gottes an, der die Gottgleichheit des Menschen nicht zulassen will. Der durch die Entlarvung behauptete Grund einer Moral ist eine Absicht, ein Zweck, und zwar ein verborgener Zweck. Der Zweck muß verborgen bleiben, weil er mit den Zwecken, die diese Moral selbst vorschreibt, im Widerspruch steht. Entlarvung des verborgenen Zwecks und Aufhebung der geltenden Moral ist daher ein und dasselbe. Gegenüber dieser Entlarvungstendenz ist die der Rechtfertigung eine spätere. Auch hier wird nach einem Zweck gesucht, aber nicht nach einem kompromittierenden, sondern einem legitimierenden Zweck. Allerdings geschieht auch diese Suche in kritischer Absicht. Auch sie erschüttert die Unmittelbarkeit der geltenden Normen. Aber nicht dadurch, daß sie sie durch Aufdeckung ihres verborgenen Zweckes kompromittiert, sondern dadurch, daß sie diese geltenden „Tabus“ durch Vergleich mit einem als vernünftig vorausgesetzten Grund auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft. Diese Prüfung kann auf völlige Rechtfertigung hinauslaufen oder sie kann zu der Einsicht führen, daß die geltenden Verhaltensregeln dem unterstellten Zweck nicht oder nur mangelhaft genügen. Und dieser Mangel kann wieder zwei Gründe haben: entweder die Moral selbst ist verfallen, hat sich allmählich von ihrer immanenten Vernünftigkeit entfernt; oder die Zeitumstände haben sich so geändert, daß der Zweck, der der überlieferten Moral zugrunde lag, selbst eine Veränderung ihrer Normen erforderlich macht, wenn er weiter erreicht werden soll. Repräsentativ für die erste These, für die Dekadenztheorie, ist Plato. Seine Erklärung der Dekadenz ist einfach: jede Kunst, die keine Einsicht in ihre eigenen Zwecke besitzt, wird zur bloßen Routine und degeneriert³. Beispiel: die Schiffsbaukunst. Wo keine Schiffe mehr gebraucht werden, wo es keine Steuerleute mehr gibt, die wissen, warum ein Schiff so und nicht anders sein muß, und die den Schiffsbauer darüber informieren, da verfällt auch die Schiffsbaukunst. Falls in diesem Land trotzdem aus irgendeinem Grunde weiter Schiffe gebaut werden, so werden die Kunstregeln einige Generationen lang unverstanden weitergegeben, und es ist unvermeidlich, daß sie im Zuge einer solchen Weitergabe herunterkommen. Der Informationsverlust führt dazu, daß schließlich Schiffe gebaut werden, die, wenn es einmal nötig sein sollte, niemand mehr fahren kann. So ist es mit einer Moral, die nicht von Einsicht in ihren Grund, d. h. Zweck begleitet ist. Sie verliert den Bezug zu ihrem Grund und kommt her-

³ Vgl. *Plato*, Staatsmann 299.

unter. Deshalb die Forderung Platons: die politische und moralische Gesetzgebung müsse in den Händen derer liegen, die jene Einsicht besitzen, also der Philosophen.

Da aber solche Einsicht nicht jedermanns Sache ist, sollen die Philosophen das Recht haben, der Menge statt der wahren Gründe einen Mythos zu erzählen, nicht weil die wahren Gründe kompromittierend wären, sondern weil sie zu spekulativ sind, um allgemein verständlich zu sein⁴. Für die Menge soll also die von den Philosophen als vernünftig begriffene Moral weiterhin den Charakter einer Tabuethik haben. Anders im Christentum. Das Neue Testament will das jüdische Gesetz, wie es im Matthäus-Evangelium heißt, „erfüllen“⁵. Das bedeutet: wiederum wird hier nach einem Grund gesucht, auf dem „das ganze Gesetz und die Propheten“ ruhen. Und zwar soll jeder sich das Prinzip, den Grund, den Zweck des Gesetzes so sehr zu seinem eigenen machen, daß er gegenüber den inhaltlichen Bestimmungen des Gesetzes und ihrem Tabucharacter frei wird. „Liebe und tu, was du willst“, „Dilige et quod vis fac“⁶, mit diesem Wort faßt Augustinus diese Intention zusammen. Jeder soll hier die Freiheit erhalten, die bei Plato den Philosophen vorbehalten ist. In beiden Fällen handelt es sich, in den Begriffen des amerikanischen Soziologen Riesman⁷, um den Übergang von einer Ethik der „Traditionslenkung“ zu einer der „Innenlenkung“. Dieser Übergang ist gleichbedeutend mit dem Versuch, die ethischen Verhaltensregeln auf so etwas wie einen letzten Grund oder Zweck hin zu rationalisieren, auf ein „höchstes Gut“, wie es in der Sprache der philosophischen Tradition heißt. Diese Rationalisierung bedeutet zweierlei: die Moral wird zugleich absoluter und relativer, absoluter durch ihre Verankerung in einem als absolut gesetzten Prinzip, relativer, weil die einzelnen Normen einer kritischen Überprüfung ihrer Übereinstimmung mit diesem Grund unterworfen werden.

Ich möchte mich im folgenden der Frage zuwenden, wie weit eine solche Rationalisierung oder Formalisierung der Ethik gelungen ist, d. h. was der Begriff des Zieles oder höchsten Gutes zu leisten vermag und was nicht. Paretos skeptische These war die, daß Derivationen nichts, oder wenigstens nichts Theoretisches leisten, nichts im platonischen Sinne zur Rechtfertigung, aber auch nichts im sophistischen oder nietzscheschen Sinne zur Entlarvung und Destruktion von Residuen. Denn Residuen sind ja bei ihm gerade dadurch definiert, daß sie nicht logisch, nicht funktional, also auch nicht logisch bzw. funktional begründbar oder widerlegbar sind.

Die Frage ist, ob der klassische Begriff des Telos, des Zieles oder des höchsten Gutes überhaupt zum Zwecke einer solchen funktionalen Deduktion eingeführt wurde oder ob es sich hier um eine andere Art von Begründungszusammenhang handelt. Das Problem, das uns beschäftigen soll, ist am elementarsten wiederum greifbar bei Plato. Und zwar begegnet es bei ihm im Zusammenhang mit den beiden Begriffen des Schönen und des Guten. Schön nennt Plato Handlungs-

⁴ Vgl. *Plato*, Staat 414c–415d.

⁵ *Matth.* 5, 17.

⁶ *Augustinus*. In Ep. Joh. VII, 7.

⁷ *D. Riesman*, *The lonely crowd*, deutsch: *Die einsame Masse*, Neuwied 1965.

weisen, insofern sie sich allgemeiner Anerkennung und Billigung erfreuen, also moralisch im landläufigen Sinne sind. Gut dagegen nennt er Handlungen, insofern mit ihnen der Handelnde jenen Zweck erreicht, um den es ihm im Handeln eigentlich geht, gut ist also das Wünschbare, Nützliche, Erstrebenswerte, Förderliche. Die Frage, die in der Auseinandersetzung mit den Sophisten immer wieder erörtert wird, ist die, ob das Schöne auch gut sei⁸. Ob also rechtschaffenes Handeln für den Handelnden einen anderen Sinn habe als den, Beifall zu ernen-ten. Wenn es nämlich keinen andern Sinn hat, dann ist es sozusagen nur per accidens gut, dann ist, so argumentiert Plato, gar nicht tugendhaftes Handeln das eigentlich Wünschenswerte, sondern der Schein tugendhaften Handelns. Und der glücklichste Mensch ist dann der, der ganz ungerecht ist und ganz gerecht zu sein scheint. Plato erörtert das Problem gern an diesem extremen Beispiel, an dem des Unrechttuns und Unrechtleidens. Dabei stellen sich drei Positionen heraus. Erstens die des common sense, die zugleich die Ausgangsposition der Sophisten ist. Hier gilt die These: Unrechtleiden ist zwar schöner als Unrechttun, aber Unrechttun ist besser. D. h. Unrechttun wird allgemein als unsittlich mißbilligt, aber für den, der vor der Alternative steht, ist Unrechtleiden nachteiliger. Bei dieser Position kann nicht stehengeblieben werden. Entweder sie führt zu einer Kritik des Schönen, also der sittlichen Konvention, die mit den natürlichen Bedürfnissen und Strebungen des Menschen nicht im Einklang sei, oder zu einer kritischen Revision der Begriffe des Nutzens, der Lust und des Guten. Das erste ist die Position der jüngeren Sophistik, bei Plato durch die Gestalten des Kallikles und des Thrasymmachos charakterisiert. Für Kallikles ist die geltende Moral eine Ressentimentideologie der Schwachen⁹. Für Thrasymmachos eine Herrschaftsideologie des Mächtigen¹⁰. Bei beiden wird der traditionellen Moral ein kompromittierender Zweck unterschoben und aufgrund eines neuen Zweckbegriffs die Revision der geltenden Moral gefordert. Das Schöne ist nicht gut und deshalb auch nur aufgrund einer tückischen Konvention, aber nicht in Wirklichkeit, nicht von Natur schön. Vielmehr „ist das das Schöne und Rechte von Natur, daß derjenige, welcher richtig leben will, seine eigenen Begierden so groß als möglich werden lassen muß, ohne sie im Zaum zu halten; wenn sie aber recht groß sind, dann muß er imstande sein, ihnen zu frönen durch Tapferkeit und Einsicht und die Begierde zu befriedigen, worauf sie sich auch jedesmal richten mag. Aber das können, denke ich, die meisten nicht. Daher tadeln sie Männer dieser Art aus Ärger, um ihre eigene Ohnmacht zu verbergen, und bezeichnen die Zügellosigkeit als häßlich“¹¹.

Auch Plato selbst kommt in einer bemerkenswerten Argumentation zur Forderung der Identität des Schönen und des Guten, sittlicher Geltung und anthropologischer Wünschbarkeit. Aber seine Konsequenz ist umgekehrt wie in der Sophistik. Er revidiert nicht den Begriff des Schönen aufgrund eines postulierten Naturzweckes, wie z. B. dem der Selbsterhaltung oder des größtmöglichen

⁸ Vgl. z. B. *Plato*, *Gorgias* 474d ff.

⁹ *Gorgias* 483 ff.

¹⁰ *Staat* 339.

¹¹ *Gorgias* 491e–492d.

Lustgewinns, sondern er revidiert und moralisiert den Begriff des Guten, d. h. er bestimmt das Gute, d. h. das Erstrebenswerte, das existenziell Wünschbare und immer schon Erwünschte so, daß die Schönheit eines menschlichen Verhaltens selbst ein integrierender Bestandteil jenes eigentlichen und letzten Handlungszweckes wird. Das Resultat ist, Unrecht tun sei nicht nur häßlicher als Unrecht leiden, sondern auch schlechter, d. h. für das wohlverstandene Interesse des Betroffenen nachteiliger. Wodurch wird dies erreicht? Dies wird dadurch erreicht, daß das Interesse, das dem Handeln unterstellt wird, bereits selbst als durch jene Inhalte bestimmt gedacht wird, die aus ihm abgeleitet werden sollen. Das aber bedeutet, daß diese Inhalte, diese Verhaltensregeln zu jenem Zweck oder jenem formalen Prinzip, durch das sie legitimiert werden, nicht einfach in einem deduktiven Verhältnis, einem Zweck-Mittel-Verhältnis, stehen. Daß sie zeitlich früher sind, daß die bewußt artikulierten Gründe des sittlichen Handelns zeitlich nachträglich sind, das ist trivial. Aber auch für die nachträgliche Reflexion läßt sich ein solcher deduktiver Zusammenhang nicht herstellen. Dies ist die Entdeckung der platonischen und aristotelischen Ethik gewesen: alle inhaltlich eindeutigen, alle materialen Interpretationen des höchsten Gutes, d. h. des obersten Handlungszweckes bzw. der höchsten Wünschbarkeit führen zum Verschwinden des Schönen, d. h. des Sittlichen, wenn nicht die Inhalte des Sittlichen schon von vornherein in diesen obersten Zweck hineininterpretiert worden sind. Im gleichen Sinne schreibt zwei Jahrtausende später Kant, daß alle eudämonistischen Tugendlehren eine *petitio principii* enthalten: „Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, muß man ihn der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach schon zum voraus als wenigstens in einigem Grade moralisch gut sowie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Man kann also diese Zufriedenheit und Seelenruhe nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grund der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können¹².“ Die naturalistische Ethik hat immer wieder versucht, einen nicht intentionalen, also reinen, durch keine vorausgesetzten Inhalte qualifizierten Begriff der Lust als das höchste Gut anzusetzen. Sokrates verspottet diesen Versuch im „Gorgias“ dadurch, daß er sagt, es müsse dann der glücklichste Mensch der sein, der immer die Krätze hat und sich immer kratzen kann¹³. Gegenüber dem vorplatonischen Hedonismus faßt die platonisch-aristotelische Ethik den Begriff des Glücks – im Unterschied zum Begriff der Lust – so, daß die moralischen Residuen in seiner Definition schon enthalten sind. Die moralischen Normen werden nicht aus dem Begriff des Glücks abgeleitet, sondern der Begriff des Glücks meint den Inbegriff eines geglückten Lebens, wobei das geglückte Leben unter anderm dadurch bestimmt ist, daß es ein sittliches Leben ist. Und was

¹² Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Cassirer-Ausgabe, V, S. 44 f.

¹³ Gorgias 494c.

dies heißt, wird nicht deduziert, sondern im sittlichen Bewußtsein der Polis vorgefunden¹⁴.

Ist aber dann ein solcher Begriff des Glücks nicht eine bloße Tautologie? Fügt ein solcher Begriff eines Zieles oder höchsten Gutes dem, was in ihm enthalten ist, aber nicht von ihm abgeleitet werden kann, irgend etwas hinzu? Die klassische Ethik war überzeugt, daß dieser Begriff eines höchsten Gutes der vorphilosophischen, unreflektiert geltenden Moral etwas hinzufüge, nämlich den rationalen Entwurf des Inbegriffs eines geglückten Lebens im Ganzen. Die vorphilosophische Ethik besteht aus einer Anzahl von Tabus, die jedes für sich absolute Geltung beanspruchen. Das Bedürfnis nach einer Begründung stellt sich dort ein, wo diese Tabus, diese Handlungsschemata die gelebte Wirklichkeit nicht mehr fassen. Wo sie zweideutig oder antinomisch werden und miteinander kollidieren. Oder auch dort, wo die Lebensbereiche, auf die die traditionellen Normen Anwendung finden, gleichgültig werden gegen diese Normen, weil neue Wirklichkeiten durch diese Normen gar nicht gefaßt werden. Beispiel: Die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg. Wo alle großen Kriege gegenüber dieser traditionellen Lehre wegen des Umfangs ihrer Zerstörungen den Charakter von ungerechten Kriegen annehmen, entsteht eine Situation, für die diese traditionelle Lehre keine Anweisungen mehr enthält, wo also hinter sie zurück gefragt werden muß. Was in solchen Zeiten der einsetzenden Reflexion auf ein „höchstes Gut“ als gut gelten soll, muß sich ins Ganze eines guten Lebens einfügen lassen und erhält erst aus dieser Einfügbarkeit seine Legitimation. Die Idee eines solchen Ganzen wird zum Telos, zum Ziel, zum Maßstab für alle geltenden Normen. Aber diese können gleichwohl nicht positiv aus ihr abgeleitet werden. Man muß schon wissen oder fühlen, daß Freundschaft ein ausgezeichnete Inhalt menschlichen Glücks ist, um aus dem Glückstreben den Willen zur Freundschaft entstehen zu lassen. Die Ethik des Aristoteles hatte dieser Einsicht Rechnung getragen und war so wesentlich hermeneutisch, nicht apriorisch-deduktiv. Aristoteles hatte von daher gegen Platos Idee des Guten polemisiert. Sie sei, so sagte er, leer, und es lasse sich aus ihr nichts Bestimmtes herleiten. Ich will hier Sinn und Berechtigung dieses Vorwurfs nicht diskutieren. Tatsächlich hatte auch Plato die Inhaltlichkeit des Sittlichen aus der Moral der Zeit aufgenommen. Aristoteles tat dies reflektiert und ausdrücklich. Er spricht von einem „natürlichen Impuls zum Schönen“, der dem aufs Ganze des glücklichen Lebens gerichteten Logos voraufgehe. So heißt es in der sogenannten Großen Ethik: „Es ist von Natur in der Seele eine besondere Anlage, mit der wir uns ohne rationale Steuerung dahin bewegen, wo für uns die Möglichkeit eines guten Zustandes liegt. Und wenn jemand den mit dieser Anlage Ausgestatteten fragen wollte: ‚Warum gefällt es dir, so zu handeln‘, so sagt er: ‚Ich weiß es nicht. Es gefällt mir eben¹⁵.‘“

An anderer Stelle schreibt Aristoteles: „Es ist nicht der Logos, wie die andern meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern vielmehr nichtrationale Lei-

¹⁴ Vgl. hierzu *Joachim Ritter*, Naturrecht bei Aristoteles, Stuttgart 1961, S. 22 ff.

¹⁵ *Aristoteles*, Große Ethik 1207b.

denschaft. Denn Voraussetzung ist, daß ein gewisser irrationaler Impuls in uns entsteht, was ja in der Tat der Fall ist, und dann muß, auf dieser Basis, als zweite Instanz der Logos die Sache zur Abstimmung und Entscheidung bringen¹⁶.“

Ich möchte hier nicht auf der Charakteristik jenes primären ethischen Impulses als natürlich oder als irrational insistieren. Was in diesem Zusammenhang interessiert, ist die formelle Struktur des ethischen Handelns: erstens die Unmittelbarkeit einer Wertschätzung, die sich nicht durch Gründe vermittelt, zweitens eine ausschlaggebende Entscheidung durch die Vernunft, die die Impulse zum Schönen koordiniert und am Ziel des guten Lebens im Ganzen kritisch mißt. Diese Struktur finden wir auf eine klassische Weise dargestellt in den Eumeniden des Äschylos. Hier, am Ende der Orestie, wird der Ursprung der Polis, des griechischen Stadtstaates, dargestellt. (Die Polis aber ist die Voraussetzung für den Ursprung der Philosophie. Das richtige Leben im Ganzen, um das es der Philosophie geht, ist das Leben in der politischen Gemeinschaft. Und umgekehrt: das politische, das bürgerliche Leben ist es, das gegenüber der vorpolitischen bäuerlichen oder aristokratischen Moral der reflektierten Rationalität bedarf.) Und zwar wird dieser Ursprung der Polis bei Äschylos beschrieben als Einsetzung eines Gerichtshofs, vor dem die Erinnyen, die den Muttermörder Orest verfolgen, erscheinen und ihre Stimme abgeben müssen. Sie, die Repräsentanten der archaischen Tabus einer matrilinearen Stammesethik dürfen ihren Anspruch nicht unmittelbar vollstrecken, sondern nur vermittelt durch einen Gerichtshof. Vor diesem Gerichtshof erscheint nun Athene und setzt durch ihre Stimmabgabe die Erinnyen matt. Die Erinnyen sind empört, weil sie den Muttermord nicht rächen dürfen. Bezeichnend aber ist nun, daß Athene nicht in der Vollmacht des Zeus die Erinnyen kurzerhand verjagt. Sie sagt vielmehr: „Den Zorn verzeih ich, denn du bist die ältere und bist in vielem weiser auch als ich. Doch dank ich Zeus die Gabe, recht gesinnt zu sein.“ Sie besänftigt die Erinnyen, indem sie ihnen feierlich gelobt, daß das gleiche Recht, das ihnen jetzt die Erfüllung ihrer Wünsche versagt, ihnen doch hinfort „Sitz und stillen Ort“ in der Polis garantieren wird. Und zu den Bürgern der Stadt gewandt knüpft sie das Wohlergehen der Stadt daran, daß die alten Göttinnen, die vor der Stadt waren, in der Stadt geehrt sein werden. „Wenn die Freundlichen ihr mit freundlichem Sinn hochehrt hinfort, wird Stadt, wird Land euch erblühen allzeit in dem Schutz unbeugsamen Rechts¹⁷.“

G. Thomson, ein marxistischer Literaturhistoriker, hat Äschylos den Vorwurf gemacht, das Auftreten der Athene sei nicht konsequent durchdacht¹⁸. Die überkommene Ethik werde zwar verworfen, aber eigentlich keine neue an die Stelle gesetzt. Tatsächlich soll aber gar keine neue an die Stelle gesetzt werden. Das der Polis zugeordnete Prinzip der Rationalität erweist vielmehr darin seine humanisierende und friedensstiftende Kraft, daß es sozusagen offen ist nach unten und nach rückwärts, das heißt offen für das, was nicht durch es selbst gesetzt

¹⁶ a. a. O. 1206b.

¹⁷ Äschylos, Die Eumeniden.

¹⁸ G. Thomson, Äschylos an Athens. A study in the social origins of drama, London 1950.

ist. Friede, Ausgleich, Gerechtigkeit als Rechtsförmigkeit und Sicherheit, all das, was die neue, auf Vernunft gegründete Polisethik ausmacht und wodurch sie die traditionellen Handlungsschemata zum Ganzen eines guten Lebens verbindet, all das kann seine Funktion nur erfüllen, solange die neue Ethik diese Schemata gerade nicht durch solche zu ersetzen beansprucht, die sie selbst gesetzt hat. Nun wohnt allerdings dem Prinzip der rationalen Integration eine Tendenz inne, sich gegen seine eigenen natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen zu kehren und sie aufzulösen bzw. zu funktionalisieren. Die Geschichte der europäischen Ethik kann ohne diese Tendenz nicht begriffen werden. So ruht, um ein modernes Beispiel zu wählen, auf das Schumpeter aufmerksam gemacht hat¹⁹, das Funktionieren der kapitalistischen Produktion auf dem Nochvorhandensein gewisser vorkapitalistischer Schichten und Institutionen. Ich möchte hinzufügen: auch gewisser vorkapitalistischer Verhaltensweisen, also z. B. der Tatsache, daß viele mehr und besser arbeiten, als es aus dem kapitalistischen Rationalitätsprinzip des kleinstmöglichen Aufwands folgt. Gleichzeitig aber kehrt sich das Prinzip gegen diese Voraussetzung und baut sie allmählich ab, wie wir heute sehen. Damit aber gerät es selbst in eine Krise. Bezeichnend ist, daß heute öffentliche Appelle an Gemeinschaftssinn, an Berufsehre, kurz an vorkapitalistische Residuen, notwendig erscheinen, um den Fortbestand der kapitalistischen Wirtschaft zu garantieren. Es handelt sich bei diesen Appellen von seiten der staatlichen Autorität freilich wiederum um eine Rationalisierung und Funktionalisierung dieser Residuen, nämlich auf den Zweck der *Erhaltung* einer bestehenden Ordnung. Denn der Staat, der hier gegenüber der Rationalität der Wirtschaftsgesellschaft die sittliche Substanz beschwört, ist doch seinerseits schon das Resultat einer Rationalisierung.

Wir stehen hier vor einer grundsätzlichen Ambivalenz des Staatszweckes und damit des ethischen Prinzips der Rationalität überhaupt: der Staatszweck ist einerseits die *Ermöglichung* und *Verwirklichung* des guten Lebens im Ganzen, das nicht durch den Staat selbst gesetzt und definiert ist. Andererseits ist es die *Erhaltung der Bedingungen* dieses guten Lebens. Welches aber diese Erhaltungsbedingungen sind, wird durch den Staat selbst entschieden. Das ist der Sinn der Souveränität. Die Rationalität, die das Handeln auf diese Bedingungen der staatlichen Selbsterhaltung hin ausrichtet, nennen wir Staatsraison. Diese Staatsraison hat, wie jedes rationale Prinzip, die Tendenz, das Dasein total den Bedingungen seiner Erhaltung zu unterwerfen, und also auch die Inhalte des guten Lebens den wirklichen oder eingebildeten Bedingungen der Erhaltung des guten Lebens, die Freiheit der Erhaltung der Freiheit usw. Die Frage ist, ob nicht die Ansetzung des „höchsten Gutes“ als „Zweck“ bereits ein Ausdruck der Unterwerfung des Daseins unter seine Erhaltungsbedingungen ist. Die neuere soziologische Organisationstheorie hat gezeigt, daß das Zweck-Mittel-Schema, wie es noch Max Weber verwendete, nicht geeignet ist, das Funktionieren eines umweltoffenen Systems angemessen zu beschreiben²⁰. Es gibt nur

¹⁹ Vgl. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York 1942.

²⁰ Vgl. T. Parsons, *General Theory in Sociology* in: Merton, Broom. Cottrel: *Sociology today*. New York 1959 S. 3 ff.

eine eindeutige Funktion des Zweckes, und der besteht darin, „die Leistungen zu bezeichnen, die das System an seine Umwelt abführen muß, um sich zu erhalten²¹.“ Von hier aus wird sichtbar, was es bedeutet, wenn die Integrationsfunktion innerhalb einer Gesellschaft und ihrer Moral als „Zweck“ gefaßt wird. Die Konsequenz aus dieser „Rationalisierung“ hat Hobbes gezogen, der die Idee des *summum bonum* ausdrücklich zugunsten der Idee der Selbsterhaltung preisgab und damit erst die theoretische Grundlage für die neuzeitliche „Staatsraison“ schuf²². Das Argument der Staatsraison gegen die Anarchie der nicht funktionalisierten Residuen oder Tabus ist zum erstenmal klassisch formuliert in der Argumentation des Kreon gegen Antigone bei Sophokles. Auch er argumentiert vaterrechtlich gegen die matrilinear denkende Antigone. Antigone beruft sich gegen die männliche Vernunft auf das ältere ungeschriebene Gesetz der Götter, von dem sie sagt: „Denn nicht von heute oder gestern, ewig lebt dieses ja, und keiner weiß, seit wann.“ Es ist das Unvordenkliche, immer schon Vor-auszusetzende.

Als solches ist es zunächst auch für die Philosophie das Fremde. Bezeichnen-derweise geht es in der Antigone um die Beerdigung der Brüder. Der Totenkult ist in der Tat eines der ältesten Residuen, konstitutiv für alle Humanität, und gleichzeitig am wenigsten funktional rationalisierbar. Wo dieses Residuum sich weigert, sich durch die aufs Ganze gerichtete Vernunft zu vermitteln, da hat die Philosophie Bedenken und stellt sich auf die Seite der Politik. So hatte Sokrates Bedenken, als man im Athener Arginusenprozeß siegreiche Feldherrn formlos zum Tode befördern wollte, weil sie es unter der Notwendigkeit des Kampfes versäumt hatten, die Toten zu begraben. „Laßt die Toten ihre Toten begraben²³“ ist auch ein Wort Jesu im Neuen Testament. Aber die Philosophie ergreift hier nicht ein für allemal nach einer Seite Partei. Es ist die Größe der klassischen Philosophie, eine Rationalität zu realisieren, die nicht dadurch der Irrationalität verfällt, daß sie ihre eigenen natürlichen und geschichtlichen also nicht rationalen Voraussetzungen vergißt. Hegel hat die Dialektik der Staatsraison mit folgenden Worten beschrieben: „Das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Macht und Ehre genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt. Die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegenteil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigener Untergang ist²⁴.“

Als Gegenbeispiel gegen die offene Rationalität der klassischen Polisethik, wie sie in der Athene in den Eumeniden des Äschylos erscheint, möchte ich auf den Sarastro der Zauberflöte verweisen. Auch der steht fürs Prinzip des Lichtes,

²¹ Luhmann S. 150. Zweck-Herrschafts-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers; in: *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und öffentliches Recht.* III, 2, 1964.

²² Vgl. *Th. Hobbes*, de homine XI, 15.

²³ *Matth.* 8, 22.

²⁴ Hegel, „Phänomenologie des Geistes“, ed. Meiner, S. 339.

des Vaterrechts, der aufgeklärten Rationalität. Die Königin der Nacht entspricht den Rachegeistern, den Erinnyen, die sich selbst Töchter der Nacht nennen. Und wie diese war die Königin der Nacht in einer ursprünglicheren märchenhafteren Fassung der Zauberflöte zugleich Segensgeist, von dem das Heil ebenso abhängt wie vom Verbleiben der Erinnyen in der Polis²⁵. Das wird an der einfachen, meist unbeachteten Tatsache ersichtlich, daß Tamino und Pamina die Prüfungen des Sarastro nur bestehen mit Hilfe des Talismans, der ein Geschenk der Königin der Nacht ist, eben der Zauberflöte, nach der die Oper Mozarts heißt. Aber im Unterschied zur Athene des Äschylos ist Sarastro für diesen Zusammenhang blind. Die Königin der Nacht ist zur Liquidierung bestimmt, ihr Mutterrecht auf die Tochter wird nicht respektiert und ihr Rachedurst noch diffamiert. „In diesen heiligen Hallen kennt man die Rache nicht“ – singt der Friedenspriester Sarastro. Aber die Vernunft, die er repräsentiert, hat die Kraft eingebüßt, das Andere ihrer selbst in seinem Anderssein zu belassen und zu bestätigen. Sie ist nicht mehr dialektisch, sondern abstrakt, und das heißt: totalitär. Der edle Hymnus der Versöhnung endet mit dem abgründigen Satz: „Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdienet nicht ein Mensch zu sein.“ Das Menschsein selbst muß sich nun ausweisen durch Zustimmung zu seiner rationalen Interpretation. Aber diese Interpretation und der aus ihr folgende Gedanke des Friedens erweist sich eben damit als ohnmächtig: er gilt nur „in diesen heiligen Hallen“, er versöhnt nicht das Entzweite, sondern entfremdet es vollends dadurch, daß sich die eine Seite als Partei der Versöhnung etabliert und dadurch die andere per definitionem von der Möglichkeit der Versöhnung ausgeschlossen sein läßt. Die Rationalität wird auf diese Weise, indem sie exklusiv wird, ebenso irrational, ebenso Sache einer willkürlichen Option, wie die von ihr ausgeschlossenen irrationalen Residuen. Vernunft, die nicht ihre natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen erinnernd bewahrt, fällt selbst in bloße Natur zurück. Alle Moral differenzierter Zivilisationen gründet in einer stabilisierten Spannung, und zwar einer Spannung, so können wir jetzt sagen, zwischen dem Gesichtspunkt des Wertes und dem des Zieles oder „des Gutes“, wie es in der Sprache der klassischen Moral heißt. Anders ausgedrückt, eine Spannung zwischen dem Prinzip der Ehre und dem Prinzip der Rationalität.

Wir haben gesehen, daß jede reflektierte Moral, die unmittelbar akzeptierten und gelebten Wertvorstellungen in das Reflexionsganze eines richtigen Lebens integriert. Dieses Reflexionsganze, als höchster Zweck gesetzt, steht in einer notwendigen Spannung zur Unmittelbarkeit jener Werte, die in ihm integriert sind. Es tendiert dazu, die sittlichen Verhaltensschemata zu bloßen Mitteln für das „höchste Gut“ zu machen. Es ist dann ausschließlich dieser Zweck, der die Mittel heiligt. Damit aber wird der Zweck selbst jener Inhalte entleert, die ihn zu einem sittlichen Zweck machen. Andererseits sind Moralen, die sich auf die bloße Unmittelbarkeit überkommener Wertvorstellungen am Maßstab einer möglichen Integration in das Ganze eines richtigen Lebens zu messen und zu

²⁵ Vgl. Aloys Greither, Die sieben großen Opern Mozarts. Heidelberg 1956. S. 210 ff.

kritisieren, zur Unwirksamkeit und zum Absterben verurteilt. Jede Moral muß deshalb auf irgendeine Weise die Spannung stabilisieren, ohne sie aufzuheben.

Ich habe das Prinzip des Handelns, das sich an der Unmittelbarkeit eines Wertes orientiert, auch das Prinzip der Ehre genannt. Als Karl V. Luther freies Geleit nach Worms zugesichert hatte, verlangte es seine Ritterehre, diese Zusage zu halten. Er hat später rückblickend dennoch Skrupel gehabt²⁶. Das Wohl der *res publica christiana*, der Christenheit und des Reiches, wie er es verstand, und dem er als Kaiser verpflichtet war, wäre möglicherweise, so glaubte er, durch eine Gefangennahme Luthers gerettet worden, und so hatte man ja auch um des höheren Zweckes willen das Wort gebrochen, das man dem Johannes Hus gegeben hatte. Aber, so könnte man fragen, was wäre die *res publica christiana* und wodurch wäre sie es wert, erhalten und als höchster politischer „Zweck“ gesetzt zu werden, wenn sie nicht mehr diejenige Ordnung wäre, in der man ehrenhaft handeln und sein Wort halten kann? Dies war es, was am Ende des 19. Jahrhunderts Charles Péguy denen entgegenhielt, die der Meinung waren, man müsse um des Wohles Frankreichs willen an der Schuld des jüdischen Hauptmanns Dreyfus festhalten, der zu Unrecht wegen Spionage verurteilt worden war.

Die konservativen und klerikalen Antisemiten bezeichneten eine solche Vorstellung von Wahrheit und Ehre, die nicht aufs Ganze des richtigen Lebens d. h. auf die Politik bezogen ist, als abstrakt. Der gleiche Ausdruck wird für die gleiche Sache von der politischen Moral der Kommunisten gebraucht. Von Ehre sprachen dagegen jene französischen Offiziere, die in den algerischen Dörfern den Kollaborateuren ihr Wort verpfändet hatten, Frankreich würde sie niemals im Stich und schutzlos lassen. Das Dilemma, in das sie gerieten, als von ihnen im höheren Interesse Frankreichs verlangt wurde, anders zu handeln, als sie versprochen hatten, brachte die Spannung zwischen Ehre und Rationalität auf besonders deutliche Weise zum Ausdruck. Wohin es führt, wenn in der Auflehnung gegen die verzehrende Rationalität des modernen Staates das Prinzip der Ehre selbst zum aktiven politischen Prinzip wird, hat dann der Terror der OAS gezeigt. Das Prinzip der Ehre setzt dem politischen Handeln Grenzen, es ist nicht selbst Prinzip eines möglichen politischen Handelns. Auch dies hatte Péguy gesehen, wenn er sich dagegen wehrte, den „Dreyfusismus“ in eine politische Waffe zu verwandeln: „Quand et où l'affaire Dreyfus commence, la politique finit. Quand et où la politique recommence, l'affaire Dreyfus finit“²⁷. Die Existenz des Soldaten hat diese Spannung am intensivsten zu erleiden: auf der einen Seite ist der Soldat Funktionär, Instrument der Staatsmacht zur gewaltsamen Durchsetzung ihrer Zwecke. Aber da er hierfür seine Existenz aufs Spiel setzen muß, neigt er, um sein Menschsein nicht durch die totale Instrumentalisierung einzubüßen, dazu, eine besonders intensive Art von Standesehre²⁸ zu entwickeln. Diese Standesehre bringt ihn in eine gewisse Distanz zur Rationalität der Staatsmacht, der er dient.

²⁶ *Sandoval*, Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V. ed. C. S. Serrano, Madrid 1956, III, S. 499.

²⁷ *Ch. Péguy*, Oeuvres en prose I, Paris 1959. S. 639.

Die Spannung von Rationalität und Ehre ist nicht aufzuheben, ohne daß das Sittliche selbst aufgehoben würde. Max Weber hat mit seiner Vorliebe für reine Modelle den Gegensatz von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, von Wertrationalität und Zweckrationalität konstruiert²⁸. Diese Modelle verteilen die beiden Grundbegriffe der Moral auf zwei verschiedene Moralen. Reine Gesinnungsethik orientiert sich nur an der Unmittelbarkeit der Wertvorstellungen. Es kommt ihr darauf an, jeweils einem gebilligten Verhaltensschema zu entsprechen, ohne das Verhalten auf seine Folgen hin zu überprüfen. Die Verantwortungsethik orientiert sich umgekehrt an der Verantwortung für denjenigen Zustand, der durch die eigene Handlungsweise herbeigeführt wird. Tatsächlich würden beide Arten von Ethik in Reinform das Sittliche zum Verschwinden bringen. Reine Gesinnungsethik wäre nicht einmal Gesinnungsethik, weil jedes als gut oder schlecht qualifizierbare Handeln intentional ist, d. h. auf die Hervorbringung einer Wirkung zielt und eben durch diese Hervorbringung definiert ist. Es gehört zu einer sittlichen Gesinnung, auch die Folgen des Handelns zu bedenken. Eine reine Verantwortungsethik wäre keine Verantwortungsethik, weil sie ohne bestimmte nicht funktionale Wertvorstellungen gar nichts hätte, wofür oder wovor sie verantwortlich wäre.

Dennoch sind die beiden Typen, die Max Weber konstruiert hat, wertvoll, um von ihnen aus auf bestimmte Akzentuierungen und Tendenzen innerhalb jeder Ethik aufmerksam zu werden. Es scheint mir, daß heute in der Tat die Tendenz besteht, die Ethik abstrakt werden zu lassen und als Ethik unmittelbaren Werterfassens oder als Ethik des höchsten Gutes zu konstruieren. Im Osten herrscht heute zweifellos eine Verantwortungsethik bzw. eine Ethik des höchsten Gutes. Das höchste Gut ist ein bestimmter in der Zukunft liegender Gesellschaftszustand, und Moralität besteht darin, seine Verantwortlichkeit für die Realisierung dieses Zustands auf sich zu nehmen. Für den Westen ist charakteristisch das Vorherrschen der Wertethik, wie sie in bewußter Antithese zum Rationalitätsprinzip von Nietzsche entworfen und von Max Scheler systematisch entwickelt worden ist. Wenn man von der metaphysischen Begründung absteht, herrscht sie heute praktisch in der ganzen westlichen Welt. Aber gerade an der philosophischen Wertethik läßt sich das Umschlagen einer einseitigen Ethik der Unmittelbarkeit in den Verlust von Unmittelbarkeit verfolgen. Auch das Prinzip der Rationalität, der Selbsterhaltung oder der Integration des Handelns zum Ganzen eines richtigen Lebens wird in dieser Ethik unter dem Wertbegriff subsumiert. Das dialektische Verhältnis von Unmittelbarkeit des Werterfassens und rationaler Vermittlung wird zu einem hierarchischen Verhältnis höherer und niederer Werte. Die Einheit des Handelns wird durch diese Hierarchie und entsprechende Vorzugsgesetze gewährleistet. Das aber führt konsequent zu einer Tyrannei des jeweils obersten Wertes auf Kosten der übrigen, und die Wertethik schlägt auf diese Weise um in eine reine Zweckethik, die unter Umständen alle Verhaltensschemata auf diesen obersten Wert hin funktionalisiert, in der politischen Ethik z. B. auf die als obersten Wert gesetzte Erhal-

²⁸ Vgl. *Max Weber*, Gesammelte kritische Schriften, S. 442 f.

tung der Freiheit²⁹. Wir sind so wieder bei einer reinen Zweckethik oder Ethik des höchsten Gutes gelangt.

Zu diesem Widerspruch kommt einer des tatsächlichen Verhaltens in unserer Zivilisation. Wir beobachten heute eine Reduktion politischer und sittlicher Entscheidungen auf die Unmittelbarkeit des Wertgefühls. David Riesman hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr heute politische Entscheidungen und Stimmabgaben, also gerade jene Handlungen, die an sich besonders teleologisch bestimmt sind und unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung stehen, unrationale und gefühlsmäßig sich vollziehen: Man wählt einen Mann nicht mehr seines Programms wegen, sondern weil er als Erscheinung irgendwelchen Wertvorstellungen korrespondiert, weil er einem gefällt³⁰. Aber gerade die Unmittelbarkeit solcher Wertungen erweist sich als höchst vermittelt, jedoch durch Zwecke, die von den Handelnden nicht reflektiert, sondern von außen manipuliert werden. Die Empfindung des Einzelnen, die sich für unmittelbar hält, ist in Wirklichkeit längst funktionalisiert und Mittel zum Zweck. Daß dieser Zweck nicht reflektiert wird, heißt nicht, daß er nicht da wäre, sondern heißt nur, daß es nicht der eigene Zweck ist, daß die Autonomie des Subjekts verlorengeht. Freiheit und Aufklärung sind unzertrennlich.

Aufklärung zielt, so sahen wir zu Beginn dieser Überlegungen, auf rationale, d. h. auf einen gewußten Zweck hin angelegte Kritik geltender Werte. Und zwar Kritik im Sinne der kritischen Destruktion, Rechtfertigung oder Modifikation. Als solche ist Aufklärung Bedingung der Autonomie. Sie ist aber offensichtlich nicht hinreichende Bedingung, denn wir erleben heute Aufklärung im Dienste der Heteronomie, der Unfreiheit. Aufklärung mit dem Ziel, jeden Widerstand, jedes Aufbegehren gegen eine etablierte Herrschaft als Aufbegehren gegen die Vernunft, als Donquichotterie zu disqualifizieren. Die Herrschenden jedes Systems haben immer mehr die Logik auf ihrer Seite, wenn sie dem Einzelnen den Zusammenhang seiner eigenen Erhaltung und der Erhaltung des Systems, in dem er lebt, vor Augen führen. Die technische Zivilisation macht diesen Zusammenhang immer perfekter und unauflöslicher. Schon Thomas Hobbes versprach sich von der totalen Aufklärung die totale Unterwerfung des Menschen unter die Staatsmacht, weil die Aufklärung den Menschen total der Todesfurcht ausliefere, indem sie seine überschwenglichen Wünsche und Hoffnungen abbaue.

In dieser Situation scheint Freiheit, Widerstand gegen die totale Integration des Menschen, gerade aus den noch nicht funktionalisierten Residuen zu kommen. Und das unangepaßte Individuum, für das es immer noch eine Sache der Ehre ist, daß ein Stuhlbein, eine Kathedralenfigur oder ein Nylonstrumpf so gut und haltbar wie möglich gemacht wird, dieses Individuum hat vielleicht Freiheit und Vernunft auf seiner Seite, wenn auch nicht die Vernunft des Systems, in dem es lebt. Gerade durch die Intransigenz derer, die die Logik des jeweiligen Systems nicht einsehen wollen, die nicht vergessen können, was einmal Inhalt des guten Lebens war, wird Vernunft gezwungen, substantiell zu bleiben

²⁹ Vgl. hierzu *E. Böckenförde* und *R. Spaemann*, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegeslehre; in: *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik*, München 1960, S. 161.

³⁰ *D. Riesman*, a. a. O. 270/310.

und statt der glattesten Lösungen die humanen zu suchen. Sie wird gezwungen, Vernunft des Lebens und nicht des Todes zu sein, sie wird gezwungen, ihren Zusammenhang mit Phantasie nicht preiszugeben. Sache der Philosophie kann es nicht sein, die Lösungen leichter, sondern die Aufgaben schwerer zu machen. Die Funktionalität rechtfertigt immer nur so viel, wie der Zweck rechtfertigt. Damit dieser Zweck und die auf ihn bezogene Rationalität unbedingt und damit konstitutiv für alle Sittlichkeit sein könnte, müßte in ihm die menschliche Existenz sich selbst denkend vollkommen eingeholt haben. In diesem Zweck müßte alles, was für die menschliche Gattung überhaupt je möglicher Zweck sein kann, enthalten sein. Das aber ist utopisch. Nietzsche schreibt: „Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen, so und so soll gehandelt werden‘: einstweilen gibt es kein solches Ziel. Also soll man die Forderungen der Moral nicht in Beziehung zur Menschheit setzen, es ist dies Unvernunft und Spielerei³¹.“

Man könnte die Folgerung Nietzsches umkehren: weil es kein Ziel der Menschheit als Ganzes gibt, ist nicht erlaubt, was nur von einem solchen Ziel her sinnvoll wäre.

Jede menschliche Zwecksetzung ist natürlich und geschichtlich bedingt, und eben deshalb ist es unsittlich, die Substanz sittlicher Unbedingtheit auf irgendeinen angebbaren Zweck hin zu funktionalisieren, also z. B. Verhalten wie Treue oder Aufrichtigkeit zum Zwecke der Herstellung eines Reiches der Menschlichkeit, der klassenlosen Gesellschaft oder dessen, was man für die Ehre Gottes hält, zu suspendieren. So wie es unsittlich ist, die physische Fortexistenz der menschlichen Gattung als ganzer im Kampf um eine bestimmte politische Gestalt dieser Gattung zu engagieren, ebenso ist es unsittlich, ihre sittliche Substanz in einem solchen Kampf als Betriebskapital zu verbrauchen. Alle großen Lehrer der Moral haben das gewußt. Wenn Plato sagt, die Idee des Guten als oberster Zweck des Handelns sei „jenseits der Wesenheiten“, dann heißt das genau dies: die Idee eines obersten Zweckes darf nicht mit irgendeinem angebbaren Inhalt mit einem „Wert“ gefüllt werden, wenn sie nicht ihre Unbedingtheit einbüßen soll. Das Christentum, sofern es nicht zu kirchlichem Utilitarismus entartet, faßte die Idee des Reiches Gottes als obersten Handlungszweck so, daß aus der Idee dieses Reiches die Beschaffenheit des sittlichen Handelns nicht wie die Mittel aus einem Zweck herleitbar ist. Dieses Reich wird vielmehr als Inbegriff dessen gedacht, was schon zuvor als gut und schön gewußt wird³². Und es wird zudem als schon gekommen gedacht, d. h. als jetzt schon gegenwärtiger Bezugspunkt alles Handelns, das unabhängig von diesem Bezugspunkt als gut und richtig gewußt wird. Und wiederum hat Kant dies gegenüber den neuzeitlichen Ethiken eines höchsten Gutes wieder in Erinnerung gerufen. Als Geschichtsphilosoph hat Kant die Herstellung einer Weltrepublik des reinen Menschenrechts vor Augen. Aber Inhalt des kategorischen Imperativs ist nicht

³¹ Nietzsche, Morgenröte. Werke ed. K. Schlechta, I. S. 1080.

³² Vgl. z. B. Thomas v. A.: Summa contra gentiles III, 122: „Non autem videtur esse responso sufficiens, si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.“

das, was zur Herstellung dieser Republik führt, sondern das, was zum Vollzug des Lebens einer solchen Republik gehören würde, wenn sie bereits existierte, all das, wovon man wollen kann, daß es Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung wäre. Was das ist, läßt sich allerdings, wie dann Hegel bemerkt hat, aus dieser formalen Maxime nicht herleiten, wenn man es nicht schon wüßte, wenn also der tatsächlich bestehende way of life nicht genügend sittliche Substanz enthielte, um den Formalismus des kategorischen Imperativs mit geschichtlichem Inhalt zu füllen. Die Philosophie ist wesentlich retrospektiv, wenn sie nicht durch die Anmaßung, Wege in die Zukunft zu weisen, Ideologie werden will.

Ich habe von der bisherigen Moral gesprochen, und zwar genauer von jener Moral, die in einer philosophischen Ethik reflektiert worden ist. Also z. B. nicht von der archaischen Tabumoral, die noch keine rationalisierende Integration kennt. Ich habe aber auch nicht von dem gesprochen, was möglicherweise kommt. In einer Epoche wachsender Interdependenz alles Handelns, wachsender Funktionalisierung aller Verhaltensschemata und wachsender Außenlenkung ist es denkbar, daß die philosophische Ethik ihren spezifischen Gegenstand verliert. Denn in dieser Epoche wird es denkbar, daß die vorrationalen Residuen, die Unbedingtheit der Ehre, die immer an einen definierten gesellschaftlichen Status gebunden ist, verschwindet und aufgesogen wird. Karl Mannheim hat 1935 in einem Buch „Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus“ diesen Vorgang so beschrieben:

„Auch im Gebiete der Moral können wir den Gesichtspunkt des Funktionellen und Substantiellen – wenn auch mit Modifikationen anwenden. Die funktionelle Seite einer Moral besteht in jenen Normen, durch deren Wirksamwerden im Handeln ein reibungsloses Funktionieren der Gesellschaft garantiert ist. Deren gibt es mehrere, sie variieren der Struktur der Gesellschaft entsprechend. Die substantielle Seite einer Moral ist durch bestimmte konkrete Gehalte (Glaubensgesetze, Gefühls- und Norminhalte) die in ihrer Qualität völlig irrational sein können, charakterisiert. Wir können von den primitivsten Zeiten bis heute zwei Formen der Verbote und Tabuierungen unterscheiden, solche, die das Funktionieren der betreffenden Gesellschaft garantieren und solche, die besonderen Gefühlseinstellungen, Traditionen oder gar Idiosynkrasien einer Gesellschaft Rechnung tragen. Je mehr die moderne Massengesellschaft funktionell durchrationalisiert wird, um so mehr tendiert sie dazu, die substantielle Moralität zu neutralisieren oder sie auf das Nebengeleise des ‚Privaten‘ zu schieben. Im öffentlichen Geschehen will sie sich auf funktionelle Normen beschränken. Die Idee der Toleranz ist nichts anderes als die weltanschauliche Formulierung der Tendenz, alle subjektiven oder gruppengebundenen Glaubensgehalte, d. h. substantielle Irrationalismen zugunsten funktionell optimaler Verhaltensweisen auszuschalten³³.“

Man muß sich klarmachen, daß durch die Beseitigung aller substantiellen Moralität im Sinne Mannheims aus öffentlicher Bedeutsamkeit auch Rationali-

³³ K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden 1935, S. 45 f.

tät im Sinne bewußter und anerkannter Zwecke verschwindet in einem zwecklosen, aber perfekten Regelkreis zwischenmenschlichen Verhaltens, der nicht mehr von einer philosophischen Ethik, sondern nur von einer mit dem kybernetischen Modell arbeitenden Soziologie und Psychologie beschreibbar wäre. Einziges Ziel bleibt: Das Funktionieren. Wer Mitglied dieses Funktionszusammenhangs sein soll, bleibt dann allerdings völlig unbestimmt. Daß z. B. Amerika das Problem der Integration der restlichen Indianer nicht durch deren Ausrottung lösen sollte, läßt sich durch keine funktionelle, sondern nur durch substantielle Moral begründen. „Das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“, das unlängst wieder von einem angesehenen Soziologen beschworen wurde, würde einer solchen „Endlösung“ nicht unbedingt widersprechen, so wenig wie dem Euthanasieprogramm des 3. Reiches. Diese Formel bleibt nämlich ohne gewisse substantielle Kriterien leer. Wie viel größer muß, so könnte man fragen, das Glück der meisten werden, damit die Zahl derer, die überhaupt am Glücksanspruch partizipieren, ein bißchen kleiner sein darf? Übrigens würde bei einem völligen Sieg der funktionellen Moral auch der Staat seine Funktion verlieren. Denn der Staat nimmt genau die Stelle ein zwischen einer archaischen Welt sich selbst reproduzierender Sitte und einer sich selbst automatisch organisierenden technokratischen Gesellschaft. Es würde dann eine paradoxe Situation entstehen: Der Gedanke von Vernunft und Freiheit würde selbst zu einem anarchischen Residuum, gründend im Unvordenklichen, und niemand weiß, woher es stammt. Diese Situation kündigt sich schon bei Hegel an, wenn er schreibt, die Philosophie müsse die Idee von so etwas wie Vernunft schon mitbringen, um sie in der Wirklichkeit wiederfinden zu können³⁴.

Und Nietzsche hat es ausgesprochen, daß auch seine Leidenschaft, die Leidenschaft des radikalen Aufklärers, ihre Voraussetzung noch in der christlichen und platonischen Idee der Absolutheit der Wahrheit habe, und daß sie im moralischen Residuum der Wahrhaftigkeit gründe³⁵.

Neue Werte würden, das war Nietzsches Überzeugung, erst entstehen können, wenn diese Voraussetzung geschwunden und Platz für eine neue Lüge, d. h. einen neuen schöpferischen Daseinsentwurf geschaffen sei.

Seit Nietzsche ist nun unaufhörlich von der Suche nach neuen Werten die Rede. Tatsächlich geht es dabei um die Quadratur des Zirkels. Einerseits sucht man unter dem Begriff des Wertes etwas, was den Menschen übermächtig, ihm keine Wahl läßt, ihn durch Evidenz zwingt, so und nicht anders zu wollen. Andererseits aber ist die unendliche Reflexion des modernen Bewußtseins längst imstande, jede solche Evidenz sofort aufzulösen. Seit Nietzsche ist der Zusammenhang von Wert und Wertung zu deutlich bewußt, als daß wir nicht jeden sogenannten Wert sofort in seiner Bedingtheit zu durchschauen vermöchten. Der Begriff des Wertes ist selbst ein nachträglicher Reflexionsbegriff, keine Wünschelrute, mit der wir Wasser finden können. Am Leitfaden dieses Begrif-

³⁴ Hegel: Philosophie der Geschichte, Einleitung ed. Hoffmeister (Die Vernunft in der Geschichte). Hamburg 1955, S. 28.

³⁵ Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. Werke, Bd. 2, S. 208.

fes aber schwankt die öffentliche Meinung zwischen der Jagd auf die Restbestände traditioneller Verhaltensregeln, die als Tabus denunziert werden, und der geheimen Suche nach Tabus, die so mächtig wären, daß man nicht anders könnte als sich ihnen unterwerfen. In beidem findet Flucht vor konkreter Freiheit statt. Wo die Emanzipation des modernen Bewußtseins Natur und Geschichte als unmittelbar wirkende Lebensmächte distanziert und abgetan hat, da werden sie von der Philosophie vor dem Vergessen bewahrt und als Voraussetzungen des eigenen Daseins erinnert. Ihres Tabucharakters sind die geschichtlichen und natürlichen Residuen der Moral längst entkleidet. Sie sind es im Grunde schon seit dem Christentum. Aber erst dadurch entsteht die Möglichkeit, das, was wir sind, zu wählen und aus gewordenen Lebensformen in Freiheit das zu übernehmen, woraus uns Sinn entgegenkommt, d. h. was sich ins Ganze eines heute gelebten Lebens fügt. Eine Kategorie wie die des Sinnes ebenso wie die der Freiheit ist freilich selbst nicht a priori konstruierbar, sondern auf Erinnerung angewiesen. „Freiheit kann, so hat Merleau-Ponty gegen Sartre eingewandt, sich nicht in ein Tun übersetzen, ohne einen Vorschlag der Welt zu übernehmen³⁶.“ „Was sein soll, kann der Erinnerung nicht entraten“, schreibt auf der hegelischen Linken Max Horkheimer. Bei Plato und wieder bei Hegel verstand Philosophie sich als erinnernde Wiederholung. „Die Arbeit des Philosophen – so heißt es bei Wittgenstein – ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck³⁷.“

Die Philosophie hat nur so lange keinen Grund, die Hoffnungslosigkeit zu begünstigen, wie sie die Kraft der Erinnerung nicht eingebüßt hat.

³⁶ *M. Merleau-Ponty*, *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, S. 501.

³⁷ *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1960, S. 346.