

Dissertation

Liebe, Kommunikation und Ethik

Pragmatische Überlegungen

zur kommunikativen Fundierung von Moral

eingereicht zur Erlangung des Doktorgrades

am Fachbereich Philosophie

und Geisteswissenschaften

der Freien Universität Berlin

von Andreas Schiel

Datum der mündlichen Prüfung: 23.04.2014

Erster Gutachter:

Prof. Dr. Holm Tetens

Zweite Gutachterin:

Prof. Dr. Anne Eusterschulte

für Lioba

Inhalt

Einleitung..... 9

I. Von der Gesinnungsethik zur Präventivmoral - Überlegungen zum vorläufigen Scheitern der Idee einer 'Liebesethik' 16

I.1 Die 'Liebesethik' als radikale Gesinnungsethik 17

I.2 Moralphilosophie zwischen Gesinnungsethik und normativ gefasstem Konventionalismus - eine kritisch-selektive Problemgeschichte 26

I.2.1 Ethik in der klassischen Antike: Die Entdeckung der Komplexität 27

I.2.2 Die Formung einer 'pessimistischen' Anthropologie im Mittelalter 43

I.2.3 Kants rational-abstrakte Gesinnungsethik und ihre anthropologischen Vorannahmen 55

I.3 Vorläufiges Fazit und Überlegungen zum weiteren Gang der Untersuchung 67

II. Perspektiven und Methoden..... 80

II.1 Der Humanismus als Grundlage einer menschen- und praxisorientierten Perspektive auf die Ethik 82

II.2 Der Pragmatismus nach William James als methodische Basis dieser Untersuchung 103

II.2.1 Die methodischen Implikationen der humanistischen Perspektive 103

II.2.2 Der Pragmatismus nach William James 105

II.2.3 Die pragmatische Methode - geeignet für die praktische Philosophie? 109

III. Die Einsichten der Existenzphilosophie und ihre Bedeutung für die Ethik..... 118

III.1 Das Subjekt – ontologische Substanz oder Ausdruck existenzieller Erfahrung? 122

III.2 Existenzielle Konflikte als Ursprung ethischer Problemlagen129

III.3 Die Ambivalenz der Existenzphilosophie aus moralphilosophischer Perspektive 144

IV. Liebe als möglicher Ausweg aus den ethischen Grundproblemen 155

IV.1 Erich Fromms Fortführung der existenzphilosophischen Weltinterpretation: Liebe als Therapie existenzieller Isolation 157

IV.2 Liebe und Ethik: Eine problemgeschichtliche Wiederholung in vier Schritten 167

IV.2.1 Platons komplexes Verständnis der Liebe: Eros, Logos, Mania und Sophia. . 172

IV.2.2 Christliche Perspektiven auf die Liebe: Heiliger Geist und lüsternes Fleisch. 187

IV.2.3 Die englischen Aufklärer: Nächstenliebe als affektiv und rational begründetes Wohlwollen..... 201

IV.2.4 Max Scheler: Die Verknüpfung von Eros und Agape in einer Konzeption von Liebe als interpersonalen Verständigung.....213

IV.3 Liebe und Kommunikation..... 231

IV.3.1 Hypothetischen Dimensionen als Kommunikation verstandener Liebe.....236

IV.4 Rekurs: Ethik, Selbst und Gewissen – Oder: Dürfen wir Liebe Kommunikation nennen?..... 251

IV.4.1 Liebe und Gewissen – Vereinbar nur in einer Haltung der 'Selbstlosigkeit'? 253

IV.4.2 Nächstenliebe als 'Sozialisierung' von Gewissensbildung durch Kommunikation.....	262
IV.5 Illustration an Hand fiktionaler Literatur.....	276
IV.5.1 'Anna Karenina'.....	277
IV.5.2 'La peste'.....	306
IV.6 Vorläufiges Fazit.....	318

V. Eine Skizze: Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs 322

V.1 Stärken und Schwächen der Diskursethik.....	327
V.2 Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs in der Theorie.....	334
V.3 Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs in der Praxis.....	352
V.3.1 Existenzielle Kommunikation und Normenbildung auf der gesellschaftlichen Mikroebene.....	354
V.3.2 Existenzielle Kommunikation und Normenbildung auf der gesellschaftlichen Meso- und Makroebene.....	361

Fazit..... 372

Anhang..... I

A Quellen und Hilfsmittel.....	I
B Lebenslauf.....	VII

Mir nämlich scheinen die Menschen überhaupt die Macht des Eros gar nicht gespürt zu haben; denn, wäre das der Fall, so hätten sie ihm wohl die stattlichsten Tempel und Altäre errichtet und würden ihm die großartigsten Opfer darbringen und es nicht so halten wie jetzt, wo von alledem gar nichts für ihn geschieht, für ihn, der es mehr verdiente als alle anderen. Ist er doch der menschenfreundlichste unter den Göttern, ein Helfer der Menschen und heilkundig für alle Gebrechen, deren Heilung dem Menschengeschlecht zur größten Glückseligkeit verbelfen dürfte.

'Aristophanes' in Platons Symposion, St. 189

Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den anderen liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: "Du sollst nicht ebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren", und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.

Paulus im Römerbrief, Römer 13,8-10

Liebe ist noch nicht die Kommunikation, aber ihre Quelle, die durch sie sich erhellt.

Karl Jaspers, Philosophie, S. 356

Einleitung

Der Gedanke einer ethischen Funktion der Liebe, die durch Nähe Fremdheit und Einsamkeit überwindet, durch Mitgefühl Schmerz lindert und Trost spendet, durch Gemeinschaft Zwietracht und Streit beizulegen hilft und vor allem gegenseitiges Verständnis schafft, das in einer Eintracht gipfelt, die Normen und Gesetze nahezu überflüssig macht – dieser Gedanke ist, man kann es so sagen, verheißungsvoll. Doch genau diese utopische Qualität, der schon das bloße Nachdenken über eine 'Liebesethik' zu Eigen ist, diese Intensität des Hoffens und Glaubens an 'die Kraft des Guten' macht ein solches Geschäft im 21. Jahrhundert – zumal wenn es in einer wissenschaftlichen Untersuchung betrieben wird – zu einem außerordentlich schwierigen.

Dass ein Konzept der Ethik in welchem Wollen und Sollen bis zur Unkenntlichkeit ineinanderfließen, das mithin der sonst in der Moralphilosophie seit Jahrhunderten so dominanten wie unverzichtbaren Figur der bewahrenden und schützenden Norm einen anderen, womöglich weit geringeren Stellenwert zuweist – dass ein solches Konzept nicht nur als reizvoll und verlockend, sondern auch als höchst problematisch, ja in der Praxis gefährlich gelten könnte, das steht wohl außer Frage. Als ein großer Teil der Arbeit an dieser Untersuchung bereits getan war, habe ich, nicht zuletzt deshalb, zum ersten Mal in meinem Leben jenen Ort besucht, der unserer Kultur seit bald siebzig Jahren als das Synonym moralischen Versagens und das zumindest vorläufige Scheitern aller Hoffnungen auf so etwas wie 'ethischen Fortschritt' gilt: das ehemalige Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz.

Wenn man die ungeheure Energie und gleichzeitige kühle Berechnung, mit der an diesem Ort auf die Demütigung, Entwürdigung und Vernichtung von Menschen hingearbeitet worden ist, ungehemmt auf sich wirken lässt, wenn man von der Rampe in Birkenau aus den Blick nach Norden richtet und bis zum Horizont sich die Baracken reihen, nichts als Lager zu sehen ist, errichtet alles nur zu einem Zweck, wenn man all diese emotio-

nal tief bedrückenden und rational unfassbar bleibenden Gegebenheiten dieses Ortes also auf sich wirken lässt – dann fällt es schwer zu glauben, das ‚Böse‘, das an diesem Ort geschehen ist, sei aus langfristiger, moralphilosophischer Sicht eine vernachlässigbare Größe. In Auschwitz zumindest – dieser Eindruck ist beim Besuch des Lagers schlichtweg nicht abzuweisen – hat sich das ‚Böse‘ als weit durchsetzungsfähiger, ja als mächtiger erwiesen, als das ‚Gute‘. Und das jahrelang, in einer zynischen Routine, die nicht nur für die Opfer unfassbares Leid bedeutete, sondern den Tätern ein erstaunliches Maß an Disziplin und Durchhaltevermögen abverlangte. Das ‚Böse‘, es triumphierte in Auschwitz nicht nur ein, zwei, oder auch ein dutzend Mal, sondern Tat für Tag, Stunde um Stunde; am Ende, in der Zahl der dort ermordeten Menschen ausgedrückt: millionenmal.

Angesichts von Auschwitz erscheinen die lichten und optimistischen Konzepte einiger Ethiker der griechischen Antike ebenso wie die Thesen des jüdischen Wanderpredigers Jesus von Nazareth weltfremd und naiv. Überhaupt erscheint das ganze Ansinnen eines Denkens, das glaubt, im Menschen ein Streben nach Fürsorge, Eintracht, Harmonie auffinden und stärken zu können, das schließlich die normative und gesetzliche Regelung menschlichen (Zusammen)lebens zu einer unwichtigen Trivialität werden, das das Beharren auf strikter Wahrung der Sittlichkeit in allgemeiner Glückseligkeit aufgehen ließe, als hochgradig verfehlt. Trifft die ‚Sachlage‘ nicht vielmehr der ausgerechnet im und durch das Christentum schon früh einflussreich gewordene Dualismus des Johannes-Evangeliums, der zwischen Licht und Dunkelheit, Wahrheit und Irrtum, zwischen Gut und Böse scheidet und diese beiden, zunächst einmal als ebenbürtig gekennzeichneten Mächte im Wesen des Menschen gleichermaßen, nämlich im Geist und im Fleisch, angelegt sieht? Und ist die darauf fußende Interpretation katholischer Kirchenväter denn so falsch, dass es einer stets wachsamsten Kontrolle und Unterdrückung des ‚Fleisches‘ bedürfe, um ein Durchdringen des Bösen im Leben des einzelnen Menschen halbwegs zuverlässig zu verhindern? An diesem Muster haben sich schließlich, bei allen Wandlungen, selbst noch die großen Ethiker der Neuzeit und auch der Moderne orientiert: Sie alle schätzten und schätzten die Vorzüge einer Ethik, die nicht etwa hemmungs- und rücksichtslos das Beste sucht, sondern in Bescheidenheit und Demut durch den immer wieder erhobenen

Appell an die menschliche Vernunft das Schlimmste zu verhindern trachtet. Kann Ethik, ja darf Ethik nach Auschwitz überhaupt noch etwas anderes bezwecken als die immer effizientere Kontrolle und Einhegung jener destruktiven 'Affekte' die an jenem Ort und an ungezählten weiteren Schauplätzen eines grenzenlos brutalen Jahrhunderts so folgenschwer ihre bestialische Wirkung entfaltet haben?

Nun: Der erste, diese Untersuchung über Liebe und Ethik in ihrem Anfang tragende Gedanke war: Vielleicht ist die Ethik, und insbesondere das dezidiert philosophische, also Grund legende und langfristige Nachdenken über Ethik geradezu aufgefordert, ja gezwungen über das Konzept der normativ basierten Einhegung von Affekten hinauszugehen, wenn sie auch nur das eine erreichen will, nämlich zu verhindern, dass noch einmal etwas geschehe, das Auschwitz ähnlich sieht. Denn es darf bei allem Erschrecken über die erstaunliche Fähigkeit des Menschen sich selbst und andere in den Abgrund zu stürzen nicht vergessen werden, dass dieser Absturz „in eine neue Art von Barbarei“¹ wie Horkheimer und Adorno formulierten, für die Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts sich als ein weitgehend überraschender ereignete. War es nicht gerade der naive Glaube an ein 'Zeitalter der Vernunft', die mit dem Anbruch der französischen Revolution ihren Herrschaftsbereich allmählich über die ganze Welt ausdehnen würde, welche die Europäer 1914 bis zuletzt nicht an einen großen Krieg glauben ließ? War es nicht die falsche Überzeugung, die Deutschen hätten die Einsichten Kants und Goethes gleichermaßen verinnerlicht, die das Ausland und vor allem sie selbst das Faktum der planvollen Vernichtung von sechs Millionen Menschen viel zu lange ausblenden und verdrängen ließ?

Horkheimer und Adorno haben unter dem Eindruck dieses zu Beginn des Jahrhunderts kaum erwartbaren Geschehens der Aufklärung in einer genialen Analyse eine fatale, eine autodestruktive Dialektik von Beherrschung und Befreiung attestiert. Sie haben darauf aufmerksam gemacht, dass allein auf Selbstermächtigung und Kontrolle zielende Rationalität in einer Form von Selbstbeherrschung und Fremdherrschaft resultieren kann, die Unmoral nicht nur nicht verhindert, sondern geradezu beför-

¹Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 1

dert. Dass Rationalität, die schon im Mittelalter über den Weg verpflichtender Normativität als Garant der Moralität gedeutet wurde, schließlich zum Motor werden konnte, der die Menschheit auf ihrer Fahrt in den moralischen Abgrund noch erheblich beschleunigte – ist dies nicht die eigentlich verstörende Erkenntnis des vergangenen Jahrhunderts? Und ist somit nicht zu fragen, wie die zuletzt so fatal eskalierte Dialektik von rationaler Beherrschung und affektivem Freiheitsdrang – soweit denn diese Zuordnungen überhaupt treffend sind – im dritten Jahrtausend tatsächlich wirkungsvoll verhindert werden kann?

Es waren Gedanken solcher Natur, die im Vorfeld dieser Untersuchung mein Interesse an der uralten Utopie einer 'Liebesethik' weckten. Aber konnte eine philosophische Dissertation, einzureichen an einer deutschen Universität allen Ernstes einem Verständnis von Ethik das Wort reden, das von Vernunft nichts wissen will? Von vornherein dieser Entgegenstellung von Liebe und Ratio mich widersetzend, hatte ich zwar eine deutlich subtilere Herangehensweise geplant, dennoch erwies sich etwa meine zu Beginn noch recht kritische Haltung gegenüber den moralphilosophischen Entwürfen etwa Immanuel Kants und Jürgen Habermas' gerade als Ausweis einer zu oberflächlichen, weil fälschlich dichotomisierenden Sicht. Im Verlauf der Untersuchung wurde mir immer deutlicher, dass zwischen Liebe und Ethik ein dritter Begriff treten müsse, der einerseits das zumindest temporäre Versagen rational-normativer Moraltheorien erklären und andererseits ein so exotisches und begrifflich kaum fassbares Phänomen wie die Liebe überhaupt in sinnvolle Überlegungen im Umkreis der philosophischen Ethik einbinden würde können. *Kommunikation* lautet dieser dritte Begriff, und die dezidiert kommunikative Deutung sowohl der Liebe als Funktion ethischen Denkens und Handelns als auch der Ethik als Ganzes scheint mir im Ergebnis der Schlüssel zu einem Fruchtbarmachen des Gedankens einer Liebesethik in der 'Postmoderne' zu sein. Deuten wir einerseits die bisher noch nicht zureichenden, aber absolut berechtigten Bemühungen neuzeitlicher und moderner Ethik um eine Verinnerlichung des Prinzips einer wahrhaft vernünftigen Abwägung der Ziele und Konsequenzen unseres Handelns in allen Fragen der Moral als ein an *defizienter Kommunikation* partiell gescheitertes Unterfangen und andererseits *Liebe als ein Set von Kommunikationsweisen*, das auf der Basis tief angelegter Anerken-

nung das wechselseitige Verständnis von Menschen auch und gerade jenseits der Ebene nur 'kognitiven' Verstehens die kommunikativen Defizite rational-normativer Ethik auszuräumen hilft – betrachten wir also Liebe und Ethik gleichsam unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation, dann eröffnet sich plötzlich ein Raum der Möglichkeiten, der zuvor verschlossen bleiben musste. Eine kommunikationstheoretische Interpretation des Zusammenhangs zwischen Liebe und Ethik befreit uns dann von allzu starren Dichotomien, wie den Gegensätzen von Ratio und Affekt, von allgemeiner Norm und individuellem Streben, von Wollen und Sollen. Und eine solche Sichtweise schmälert in gewisser Weise sogar die Bedeutung jener Unterscheidungen zwischen gut und böse, falsch und richtig, von schuldig und unschuldig. Um Missverständnissen vorzubeugen: All diese Begriffspaare sind potenziell hilfreiche und zum Teil unverzichtbare Unterscheidungen und Orientierungsmarken in einem unübersichtlichen Feld – aber sie dienen auch nicht selten dazu, ein produktives Nachdenken über Ethik zu verhindern.

Ein solches, so wird diese Arbeit argumentieren, findet vielmehr statt in Form eines Zusammendenkens einer im tieferen Sinne rationalen Ethik und jenen Aspekten menschlichen Erlebens und Handelns, die heutzutage oftmals verkürzt als menschlicher Gemeinschaft förderliche 'Emotionen' oder 'Gefühle' figurieren. Mittels einer problemgeschichtlichen statt systematischen Herangehensweise wird die Untersuchung aufzuzeigen versuchen, dass ein Fruchtbarmachen der Liebe für die Ethik durchaus als ein im weiteren Sinne rationales Unterfangen gelten kann – ohne indes eine explizite und unabweisbare Rechtfertigung dieser Hypothese zu liefern. Ein solcher Schritt erübrigt sich angesichts der im Anschluss an die problemgeschichtliche Rückschau in Kapitel I im zweiten Abschnitt zu exponierende pragmatische Methode, die in eine humanistische Gesamtperspektive auf das Moralwesen Mensch eingebettet wird. Dieser für die philosophische Ethik alles andere als selbstverständliche Blick führt im Kapitel III zu der Einsicht, dass eine sich auf den Dualismus von Ratio und Affekt stützende, abstrakt-normative Moralphilosophie Gefahr läuft, durch die Erschaffung der Illusion absoluter Rechtschaffenheit und einer oberflächlichen Ausdeutung des Sündenbegriffs die existenziellen Grundlagen moralischen Denkens, Handelns und Empfindens zu übersehen.

Diese aber sind es erst, die uns verstehen lassen, warum Liebe, die im vierten Kapitel nach einer erneuten problemgeschichtlichen Aufarbeitung mehr und mehr unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation – und zwar einer *existenziellen und therapeutischen Kommunikation* – betrachtet wird, tatsächlich einen produktiven Beitrag in der Ethik 'leisten' könnte bzw. in der Praxis bereits teilweise 'leistet'. Es gilt indes, so die Ausführungen im weiteren Verlauf des vierten und schließlich des fünften Kapitels, dieses Potenzial von Liebe im Sinne existenzieller Kommunikation zu erkennen. Zweifellos muss dann aber diese Form zwischenmenschlicher Verständigung Anknüpfungspunkte an die bereits bestehenden Versuche der Verknüpfung kommunikativer Fundierung normativ-deontologischer Moral aufweisen, um langfristig einen Platz nicht nur im Umgang einzelner Individuen, sondern dem Leben moderner Massengesellschaften zu finden.

Insofern, so könnte man hier zusammenfassend vorgreifen, fließen in dieser Untersuchung über Liebe, Kommunikation und Ethik die postmoderne Überarbeitung einer normativ-deontologisch argumentierenden Moralphilosophie der Selbstbeherrschung im Sinne Habermas' und der Versuch der Revitalisierung des Gedankens einer ganzheitlichen Gesinnungsethik, in der Wollen und Sollen keinen Widerspruch mehr bilden müssen, zusammen in dem Bemühen der Kennzeichnung von Bedingungen der Möglichkeit einer ganzheitlichen, einer existenziellen Kommunikation, die ein tiefes, gegenseitiges Verstehen zum Ziel hat und somit gegenseitige Anerkennung und Respekt befördern kann. Die wünschenswerte Folge wäre eine gewissermaßen evolutionäre Korrektur *und* nachhaltige Verstetigung einer stets an die Praxis anzupassenden rationalen Normativität über den Weg existenzieller Kommunikation im Sinne von Liebe. Liebe eben nicht als Affekt, Gefühl oder aber wundersame Kraft, sondern gesehen als auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksame Kommunikation, deren Merkmale sich ohne größere Schwierigkeiten in nüchterner Sprache kennzeichnen lassen, könnte insofern die heute noch vielfach so schmerzlich vermisste Aneignung und Verinnerlichung vernünftiger Normen ermöglichen, ebenso wie sie in menschenverachtende Abstraktion gerutschte, im tieferen Sinne wider-vernünftige Normativität korrigieren helfen könnte.

Da haben wir sie wieder, eine Art Verheißung, zwar weit bescheidener als jene, die wir etwa mit den platonischen und jesuanischen Entwürfen einer

Liebesethik assoziieren, aber dennoch ein Anspruch, den einzulösen nicht leicht ist und dessen philosophisches Fundament auf den nächsten knapp 500 Seiten sorgsam und in aller Bescheidenheit zu entwickeln sein wird. Um hier zu hohen Erwartungen zuvorzukommen, welche zu erfüllen dieser problemgeschichtlich statt systematisch, pragmatisch statt rational-abstrakt, existenziell statt theoretisch und ganzheitlich-humanistisch statt dualistisch argumentierenden Untersuchung schon aus methodischen Gründen nicht möglich sein wird, möchte ich an dieser Stelle mit einem Zitat von Karl Jaspers schließen, das gleichsam als unsere weiteren Überlegungen begleitendes Motto gelten mag:

Die Argumentationen verlaufen nicht in linearer Verknüpfung, an deren Ende Wahrheit als ein Ergebnis steht. Während Denken im leeren Argumentieren versanden müßte, kann es als ein vom existentiellen Sinn erfülltes Argumentieren durch die Weise seines Scheiterns Ausdruck der Selbsterhellung möglicher Existenz sein. Es kann nicht durch Gründe erweisen, sondern nur appellierend überzeugen wollen.²

²Jaspers: Philosophie, S. 305

I. Von der Gesinnungsethik zur Präventivmoral – Überlegungen zum vorläufigen Scheitern der Idee einer 'Liebesethik'

Wer das schwerlich auf einen exakt definierten Begriff zu bringende Phänomen Liebe fruchtbar behandeln will, zumal im Kontext der Ethik, ist auf ein methodisches Vorgehen verwiesen, das zum Teil deutlich von dem abweicht, was in der philosophischen Ethik üblich ist. Denn Liebe ist zwar, wie wir sehen werden, durchaus mehr als 'nur' Gefühl oder gar Affekt, aber es scheint sich doch von vornherein zu verbieten, sie bruchlos in jenen Diskurs zu integrieren, der sich um Normen und Prinzipien, um Rechte und Pflichten dreht. Denn dieser Diskurs ist es schließlich, der für die zeitgenössische praktische Philosophie weit gehend maßgeblich geworden ist. Thomas Gil hat das in seinem 1993 erschienenen Überblickswerk 'Ethik' prägnant zusammengefasst: „Viele der modernen Ethikansätze sind [...] theoretische Begründungsentwürfe und Prinzipienreflexionen, die eine verwissenschaftlichte, akademisch-professionalisierte Reflexionskultur über praktische und normative Fragen voraussetzen.“³

Eine philosophische Untersuchung, die sich mit dem Zusammenhang von Liebe und Ethik befassen will, steht also vor dem Problem, dass es gar nicht so einfach ist, das Nachdenken über Liebe in einen sinnvollen Bezug zu setzen zu dieser „verwissenschaftlichte[n], akademisch-professionalisierte[n] Reflexionskultur“. Soll dies geschehen, dann ist ein argumentativer und vor allem methodischer 'Umweg' zu gehen, welcher der Liebe - die im Reich der Philosophie ein wenig wie ein Fremdkörper wirkt, wie ein kaum definierbarer, wahlweise geheimnisvoller oder schlicht unbrauchbarer Begriff - ihre Aura von Fremdheit und Exotik nimmt, sie in einen nachvollziehbaren Zusammenhang bringt mit jenen Fragen, Problemen und philosophischen Ideen, die uns aus dem Feld der Ethik, der praktischen Philosophie bekannt und vertraut sind.

³Gil: Ethik, S. XIV

Dieser 'Umweg', wird sich in diesem ersten Kapitel im Wesentlichen darstellen als ein problemgeschichtlicher Nachvollzug ausgewählter, moralphilosophischer Entwürfe von Sokrates bis Kant. Er soll allererst plausibilisieren, warum es überhaupt Sinn ergibt, sich heute, im 21. Jahrhundert, neuerlich mit dem Zusammenhang von Liebe und Ethik zu befassen. Da aber eine solche schlaglichtartige Darstellung einzelner Entwürfe in ihrer Selektivität wohl nicht nur nachträglich erläutert und begründet sein will, möchte ich vorher zunächst grundsätzlich darüber nachdenken, welchen Ausgangspunkt im Feld der Ethik eine moralphilosophische Untersuchung nehmen sollte, ja nehmen muss, welche die Liebe in ihr Zentrum stellt.

I.1 Die 'Liebesethik' als radikale Gesinnungsethik

In Thomas Gils gerade erwähnten Überblickswerk führt dieser eine Unterscheidung zweier gegensätzlich erscheinender Ansätze der Reflexion über Ethik ein, die für uns maßgeblich werden *könnte*. Denn diese Unterscheidung, die sich in dem „Begriffspaar 'Sittlichkeit-Moralität‘“ zusammenfassen lässt, „dessen Hegel sich in seiner Kritik an der kantischen Moralphilosophie bedient hat“⁴, ist eine nahe liegende, an welchem sich eine der wichtigsten Konfliktlinien philosophischen Nachdenkens über Ethik seit der Antike nachzeichnen ließe. Und es erscheint auf den ersten Blick sinnvoll, auch den Ausgangspunkt dieser Untersuchung auf einer der beiden Seiten jenes Grabens zu positionieren, der da zwischen zwei Grundlegend unterschiedlichen Ansätzen philosophischen Denkens verläuft.

Denn dass jene mit dem Begriff 'Moralität' beschreibbaren Entwürfe, die „insistieren [...], daß nur das was verallgemeinerungsfähig und verallgemeinerungswürdig ist, auch faktische Geltung verdienen kann, daß nur die Handlungsregeln die jeder für sich und für andere *vernünftigerweise* [Hervorhebung A.S.⁵] akzeptieren kann, auch faktische Geltung erhalten soll“⁶, auf Grund ihres hohen Grades an Abstraktion und Formalität und überhaupt

⁴Gil: Ethik, S. XI

⁵In allen folgenden Zitaten sind Hervorhebungen nur dann mit einem Vermerk versehen, wenn sie vom Autor dieser Arbeit hinzugefügt wurden. In allen anderen Fällen sind sie direkt aus den zitierten Quellen übernommen.

⁶Gil: Ethik, S. XII

wegen ihrer tendenziell rationalistischen, wie Habermas formuliert, 'kognitivistischen' Ausrichtung nicht ohne größere Schwierigkeiten mit dem Gedanken einer 'Liebesethik' zu vereinbaren sein dürften, ist eine Vermutung, die sich aufdrängt. Und in der Tat werden uns derartige Ansätze im folgenden Teil I.2 zum Gegenstand von Kritik werden, während dies in Bezug auf „die sittlichkeitsethischen Ansätze“⁷ unter welche Gil Denker wie Hegel, Hume und Smith fasst⁸, nicht der Fall sein wird. Diese Entwürfe könnten vielmehr eine positive Grundlage bilden, auf dem ein Nachdenken über Liebe und Ethik stattfinden kann – man rufe sich etwa die Ausführungen des jungen Hegels zur Liebe in Erinnerung⁹ oder denke an Humes Wort von 'reason and sentiment'¹⁰, das stellvertretend stehen kann für die Aufgeschlossenheit angelsächsischer Moralphilosophie gegenüber der Rolle von Gefühlen in der Ethik.

Von Hegel, Hume, Smith und ähnlich argumentierenden Denkern wird aber in diesem ersten Kapitel nur am Rande die Rede sein. Die den Teilabschnitt I.2 prägende kritische Betrachtung einiger Entwürfe der philosophischen Ethik operiert von einem anderen Grunde aus, der vollständig erst mit dem Abschluss des Kapitels III umrissen und beschrieben sein wird. Was aber ist dieser Ausgangspunkt unseres Nachdenkens über Liebe und Ethik – und warum stützt sich dieses nicht primär auf „sittlichkeitsethische [...] Ansätze“ (Gil)?

Nun: Wenn in dieser Arbeit die Idee einer 'Liebesethik' gewissermaßen als provokante, inspirierende Utopie fungieren soll, zumindest aber als radikaler Ausweis einer deutlich alternativen, ungewöhnlichen Denkweise in der Ethik – was sie muss, um die angestrebte Perspektiverweiterung der philosophischen Ethik tatsächlich zu ermöglichen – dann sollte diese 'Liebesethik' in ihrer prägnantesten Ausprägung unserem Nachdenken zu Grunde gelegt werden. Jene finden wir bei Jesus von Nazareth, der am eindringlichsten und einprägsamsten die Liebe zur entscheidenden Größe in der Ethik erklärt hat. Diese Positionierung Jesu ist nun aber schwerlich als 'sittlichkeitsethischer' Ansatz zu deuten. Vielmehr scheint zu gelten: „Jesus ist aus allen realen Ordnungen der Welt herausgetreten. [...]“

⁷Ebd.

⁸Vgl. Gil: Ethik, S. XIII

⁹Vgl. etwa Hegel: Entwürfe über Religion und Liebe, in: Werke, Band I, S. 239ff

¹⁰Vgl. Hume: An Enquiry Concerning the Principles of Morals, S. 172

Schlechthin alle Ordnungen, die Bande der Pietät, der Satzungen, der vernünftigen Sittengesetze brechen ein. [...] 'Nirgends ist so revolutionär gesprochen worden, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt' (Hegel).¹¹ Karl Jaspers deutet in der gerade zitierten Schrift 'Die maßgebenden Menschen' die jesuanische¹² Variante einer 'Liebesethik' gerade nicht als 'sittlichkeitsethischen' Ansatz. Er sieht in ihr stattdessen den entschlossenen Ausdruck einer innerlichen Haltung, die alles Konventionelle, alles historisch Gewachsene und Hergebrachte verwirft, zu Gunsten einer höheren, göttlichen Gesetzlichkeit:

Gehorsam gegen Gott ist, wie jeher das Ethos der Juden, so auch des Juden Jesus. Aber der Gehorsam ist nicht genügend als der äußere, errechenbare Gehorsam gegen bestimmte Forderungen, die wie Rechtsgesetze auftreten. Es ist der Gehorsam mit dem ganzen Wesen des Menschen, der mit dem Herzen selber vollzieht, was er als Gottes Willen begreift.¹³

Diese Deutung der jesuanischen Ethik als radikaler Neuentwurf, der zu den Überlegungen gleich welcher praktischen Philosophie nicht recht passen will, soll uns hier leitend werden – und helfen, gedankliche Wege zu gehen, die aus dem in der Philosophie üblichen Nachdenken über Ethik ein Stück weit ausscheren. Jaspers weist sicherlich zu Recht darauf hin, dass Jesus „kein Philosoph, der methodisch nachdenkt und seine Gedanken systematisch konstruiert“¹⁴ war. Der durch Jaspers zitierte Hegel sah dies durchaus ähnlich. So schreibt er etwa über Jesus: „Er war ein Jude, das Prinzip seines Glaubens und seines Evangeliums war der geoffenbarte Wille Gottes, wie die Traditionen der Juden ihm denselben überliefert hatten, aber zugleich das lebendige Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Recht.“¹⁵

Jesus engagiert sich gerade, so scheint es, auf der Grundlage einer Mischung aus religiös begründeter, absoluter Normativität und subjektiver

¹¹Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 205

¹²In Übereinstimmung mit Jaspers sowie mit Hegel, werden wir im Weiteren die – laut der synoptischen Evangelien – von Jesus von Nazareth vertretene Ethik als eigenständige, von der späteren kirchlich-christlichen Moral (welche wiederum in zahlreichen, unterschiedlichen Ausprägungen existiert) zum Teil deutlich unterschiedene Sichtweise behandeln und sie deshalb hier als *jesuanische* Ethik bezeichnen.

¹³Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 189f

¹⁴Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 199

¹⁵Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, in: ders.: Werke, Band I, S. 112

Überzeugung *gegen* die gewohnheitsmäßige Sittlichkeit seiner Zeitgenossen. Hegel jedenfalls bemerkt: „Der Zweck Jesu war, den Sinn für Moralität wieder zu erwecken, auf die Gesinnung zu wirken [...]“¹⁶ Aber war Jesus ein Fürsprecher einer Moralität, die befindet „daß nur das was verallgemeinerungsfähig und verallgemeinerungswürdig ist, auch faktische Geltung verdienen kann, daß nur die Handlungsregeln die jeder für sich und für andere vernünftigerweise akzeptieren kann, auch faktische Geltung erhalten soll“ (Gil)? Das würde nun wieder das gänzlich unsystematische, ja unphilosophische an der jesuanischen Haltung unterschlagen. Jaspers schreibt:

Die Unbedingtheit der Liebe, von der Jesus spricht, wird nicht durch Befolgung von Gesetzen, durch Plan und Absicht verwirklicht. Jesus wehrt die absolute Gesetzlichkeit ab, doch nicht, um in die Gesetzlosigkeit zu führen, sondern um den Ursprung zu finden, aus dem über alle Gesetzlichkeit hinaus das Gesetz erfüllt ist und entspringt.¹⁷

Meint Hegel dies, wenn er vom „Sinn für Moralität“ spricht? Statt uns an dieser Stelle in die Fallstricke einer spezifischen Hegelinterpretation zu wagen, bietet es sich an, die 'Liebesethik' Jesu unter einem anderen, sehr naheliegenden Begriff zu fassen, den Hegel – aber nicht nur Hegel¹⁸ – ebenfalls verwendet. Gerade haben wir gehört, nicht nur die „Moralität“, sondern auch die „Gesinnung“ habe Jesus vor Augen gestanden. Und in der Tat fällt es nicht schwer, Jesus ganz einfach als einen radikalen Gesinnungsethiker zu deuten, der sich gegen einen unreflektierten Legalismus bzw. Konventionalismus engagiert, sich dem „Wahn, Legalität sei schon Moral“¹⁹ entgegenstellt.

Als Ausgangspunkt und kritische Folie der in diesem Kapitel vorzunehmenden, selektiven problemgeschichtlichen Aufarbeitung werden wir somit ein anderes, ein für die Zwecke dieser Untersuchung geeigneteres Begriffspaar wählen: Das von *Gesinnungsethik*²⁰ und *Konventionalismus*. Aller-

¹⁶Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, a.a.O. S. 137

¹⁷Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 192

¹⁸Max Weber hat den Begriff der Gesinnungsethik nachhalig geprägt. Siehe dazu untenstehende Fußnote.

¹⁹Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, a.a.O. S. 138

²⁰Für den Begriff 'Gesinnungsethik' maßgeblich ist die Definition Max Webers, welche sich prägnant formuliert im Vortrag über 'Politik als Beruf' findet: „Wir müssen uns klar machen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter *zwei* voneinander grundverschiedenen

dings muss an dieser Stelle gleich einschränkend bemerkt werden, dass dieses kritische Instrumentarium als ein durch und durch vorläufiges, versuchsweises zu betrachten ist. Es wird uns auch nicht dazu dienen, die zu behandelnden Entwürfe philosophischer Ethik in zwei Gruppen zu scheiden, sondern vielmehr soll an Hand jener beispielhaft erläutert werden, wie sich wohl jeder moralphilosophische Ansatz zwischen diesen beiden Polen bewegt: Zwischen einer Betonung des individuellen, willentlichen, neuzeitlich gesprochen subjektiven Faktors beim Zustandekommen ethischer Präferenzen, Urteile und Handlungen sowie einer stärkeren Fokussierung auf die allgemeinen, pflichtmäßigen, objektiven bzw. intersubjektiven Aspekte. Es ist somit das Pendeln zwischen impliziten und expliziten Aspekten der Moral, das wir hiermit in den Blick nehmen. Was daran deutlich werden soll? Noch einmal auf die jesuanische Ethik als ursprünglichen Ideengeber dieser Untersuchung zurückgreifend, können wir be-

Maximen stehen kann: es kann 'gesinnungsethisch' oder 'verantwortungsethisch' orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit gleichzusetzen wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Ab es ist ein abgründiger Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet -: 'der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim', oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns einzustehen hat.“ Weber: Politik als Beruf, S. 70f

Wir übernehmen hier **diese Definition allerdings nur teilweise**, nämlich insofern, als wir Gesinnungsethik als eine Haltung verstehen, die den Einzelnen in der Tat danach streben lässt, wie Weber schreibt „ein Heiliger [zu] sein, zum mindesten dem Wollen nach“ (S. 69), also zunächst einmal die höchsten Maßstäbe an eine moralisch einwandfreie Willensbildung anlegt, die sich keinesfalls von trivialen Opportunitäten und jedenfalls für die *eigene* Person nachteiligen Konsequenzen beeindruckt lässt. Wir werden indes diese gesinnungsethische Haltung gerade nicht als eine solche begreifen, die um Konsequenzen aus solcher Willkür entstehenden Handelns kaum besorgt ist, wie das Weber andeutet (vgl. auch S. 71). Vielmehr werden wir Gesinnungsethik verstehen, als das vielleicht konsequenteste und entschlossenste Bemühen um *persönliche* Verantwortung, das aber eben erreicht werden soll, durch den von situativen Dispositionen zumindest weit gehend unabhängigen Rekurs auf höhere Leitlinien, welche die Korrumpierung des jeweils wollenden und urteilenden Individuums durch triviale, kurzfristige Eigeninteressen verhindern. Dieses erscheint mir die eigentliche Stoßrichtung von ethischen Entwürfen wie des jesuanischen, augustínischen oder kantischen zu sein. Und deshalb stellen wir in unserem Kontext der Gesinnungsethik eben auch keine 'Verantwortungsethik' gegenüber, sondern gerade einen *de facto* verantwortungslosen Konventionalismus, der eine Verantwortlichkeit im tieferen Sinne der urteilenden und handelnden Einzelperson(en) nur suggeriert, wie ihn Jesus etwa in der pharisäischen, rein konsequenzialistischen Auslegung des jüdischen Sittengesetzes erblickte.

Aber diese Auffassung einer um personale Verantwortung hochgradig bemühten Gesinnungsethik muss hier zunächst in grober Vorwegnahme postuliert und kann erst durch die betreffenden Überlegungen in diesem Kapitel, sowie der Abschnitte III und IV der Untersuchung wirklich einsichtig gemacht werden.

merken: Bei dieser handelt es sich um einen Appell, im Kontext der Moral die Gesinnung, den individuell-subjektiven Anteil also, welcher dem Menschen selbst überantwortet ist, von ihm verantwortet werden muss, nicht geringzuschätzen. Es handelt sich um eine Aufforderung sich selbst und andere nicht vorschnell aufzugeben, abzustempeln, aus der persönlichen Verantwortung zu entlassen. Gleichzeitig enthält die jesuanische Ethik durch ihre Betonung der Rolle der Liebe aber auch die Botschaft, dass eine solche Hinwendung zur individuellen, persönlichen Verantwortung kein 'einsames Geschäft', sondern gemeinsame Aufgabe und Chance ist.

Diese Untersuchung baut entscheidend auf der Hypothese auf, dass im entschlossenen Ergreifen gewissenhafter, persönlicher Verantwortung eine große Chance liegt, die aber nicht nur in der alltäglichen Praxis, sondern auch in vielen Ansätzen der Moralphilosophie nicht konsequent genutzt wird. Das liegt, so möchte sie deutlich machen, einerseits daran, dass Verantwortung uns zu einseitig als Aufgabe vereinzelter, isolierter Individuen erscheint (dieser Aspekt steht im Zentrum unserer Betrachtungen zur Liebe im Kapitel IV), zum anderen, weil wir dazu neigen, den Menschen recht vorschnell als ein zu persönlich-verantwortlichem Handeln schon aus anthropologischen Gründen kaum fähiges Wesen zu deuten. In diesem ersten Kapitel werden wir diese letztgenannte These zu plausibilisieren haben und zu zeigen versuchen, inwiefern auch und gerade solche Ansätze praktischer Philosophie, die den Aspekt der Gesinnung und individuellen Verantwortung entschieden betonen, zu einer solchen, 'pessimistischen' Sichtweise neigen und sich deshalb nicht selten auf normative Systeme stützen, denen ein konventionalistischer, persönlicher Verantwortung gerade widerstreitender Zug attestiert werden kann. Wir werden diesen Prozess als einerseits nachvollziehbaren, oftmals den Zwängen und Opportunitäten politischer und gesellschaftlicher Zustände geschuldeten beschreiben. Andererseits aber soll deutlich werden: Letzten Endes ist ein solches Ausweichen von Gesinnungsethik auf eine konventionelle Normativität in doppelter Hinsicht problematisch. Zum Einen geschieht es meist auf der Grundlage einer wenig durchdachten, modellhaften und pauschalen Anthropologie, welche dann oftmals als Rechtfertigung dient, ein absolutes Sittengesetz zu installieren, das statt personaler Gewissensabwägung Gehorsam einfordert. Zum Zweiten droht selbst dort, wo eine hochkomplexe, formal-abstrakte Ethik (wie jene Kants) bewusst und ge-

zielt subjektive Gesinnung und intersubjektive Normativität zu verknüpfen sucht, auf Grund dieser modellhaften, oft reduktionistischen Anthropologie eine nur unzureichende Internalisierung der durch sie aufgestellten Prinzipien und Normen. Ein System rational begründeter, allgemeiner Moralität droht dann in der Praxis wahlweise als entlastender Konventionalismus oder aber abstrakter Oktroi wahrgenommen zu werden und dessen gesinnungsethischer Anteil tritt in den Hintergrund.

Somit sollte nunmehr verständlich geworden sein, warum wir bei unserem ersten Nachdenken über Liebe und Ethik nicht etwa 'Sittlichkeit' gegen 'Moralität' ausspielen. Vielmehr soll eben die Relevanz und Aktualität des Gedankens einer 'Liebesethik' in diesem ersten Kapitel daran festgemacht werden, dass dieser Gedanke zu einer Revitalisierung und Aktualisierung der Rolle von individueller Gesinnung und Verantwortung in der praktischen Philosophie beitragen und der steten Gefahr eines verantwortungslosen Konventionalismus entgegenwirken könnte. Dies geschieht über den Weg einer Kritik der vielen Entwürfen philosophischer Ethik zu Grunde liegenden, reduktionistischen Anthropologie. Aus dieser Kritik schließlich wird sich das weitere Vorgehen der Arbeit ableiten. Sie wird dann nämlich einer Hypothese folgen, die auch diesem ersten Kapitel bereits zu Grunde liegt, aber erst im zweiten und dritten tatsächlich ausgearbeitet und überprüft werden kann:

Wenn der Ausgang von der Objektivität der Wertgegebenheiten oder gar einer verbindlichen Wertordnung fragwürdig geworden ist, dann muß in die anthropologische Dimension der ethischen Bezüge zurückgefragt werden, um ihre ursprüngliche Verbundenheit mit der Seinsweise des Menschen aufzudecken und dadurch wieder einen Boden für die Ethik zu finden.²¹

Diese in den 1970er Jahren von Helmut Fahrenbach erhobene Forderung stellt Ethik dezidiert in den Kontext von Existenzphilosophie und geht davon aus, dass es sich bei ihren zentralen Problemlagen um aus der existenziellen Lebenspraxis entspringende und nur durch existenzphilosophische Reflexion richtig zu ermessende handelt. Von dieser spezifischen, philosophischen Reflexionsleistung – ja vielleicht nur von ihr – darf man sich eine tiefer gehende Aufklärung der Legitimations- und Akzeptanz-

²¹Fahrenbach: Existenzphilosophie und Ethik, S. 181

probleme vieler traditioneller und zeitgenössischer Entwürfe der praktischen Philosophie erhoffen. Und – ein weiterer Vorgriff – sie kann auch verständlich machen, warum Liebe im Kontext der Ethik gerade für uns Heutigen von mehr als nur randständigem Interesse sein sollte. Für den Augenblick allerdings, wird es lediglich darum gehen, die Frage der Anthropologie über den Weg der Kontrastierung von Gesinnungsethik und Konventionalismus überhaupt erst als interessante, ja entscheidende Frage philosophischer Ethik zu kennzeichnen.

Letzte Vorbemerkungen

Diese Untersuchung positioniert sich also in einer vielleicht alternativ zu nennenden Weise zur bestehenden Debatte in der praktischen Philosophie, will aber deren Diskurse damit keinesfalls als irrelevant abweisen. Sie durchbricht freilich die Dichotomie von 'Moralität' und 'Sittlichkeit' und umgeht nach Möglichkeit „verwissenschaftlichte“ (Gil) Denkgebäude, weil sie sich eben von einer anthropologisch bzw. existenziell fundierten sowie pragmatisch ausgeführten Problematisierung der Ethik und der Revitalisierung auch und gerade eines christlich, oder besser jesuanisch geprägten Nachdenkens über Liebe eine Ausweitung eben dieser Diskurse und eine Erweiterung der Perspektiven philosophischer Ethik verspricht. Durch dieses in Form und Methode wohl etwas ungewöhnliche Vorgehen sieht sie sich übrigens auch zu einem 'unorthodoxen' Umgang mit der maßgeblichen Terminologie legitimiert: Indem sie einer scharfen Trennung nicht nur von 'Sittlichkeit' und 'Moralität', sondern auch Ethik und Moral (wie etwa Habermas unterscheidet²²) sich widersetzt, verzichtet sie generell auf eine nähere begriffliche Differenzierung in diesem Zusammenhang. Dafür gibt es übrigens auch gute Gründe, nimmt man die gesamte Problemgeschichte philosophischer Ethik in den Blick, in welcher solche Unterscheidungen überwiegend keine, oder mindestens wechselnde Rollen spielen. Insgesamt scheint über die Jahrhunderte ein Gebrauch zu überwiegen, welcher die Ausdrücke Moral, moralisch und auch Moralphilosophie eher synonym mit den Terminus Ethik und ethisch verwendet. Dazu besteht auch alle Veranlassung, denn es gilt: „Alle drei Ausdrücke gehen (wie die entsprechenden in den anderen vom Lateinischen beeinflussten Sprachen)

²²Vgl. Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 48 sowie S. 177f

auf den nach CICEROS Selbstzeugnis von ihm neugeprägten Terminus philosophia moralis als Übersetzung für $\eta\theta\iota\kappa\eta$ zurück.²³

Von ihrer Inblicknahme der Ethik als Problembereich existenzieller Praxis ausgehend nimmt sich diese Arbeit zu guter Letzt eine weitere *Freiheit*: Ethik und Moral stehen in einem engen, ja unauflösbaren Verhältnis zu dem Phänomen, das wir Freiheit nennen. Dieser Zusammenhang ist einerseits trivial, denn wie ließe sich die moralische Bewertung von Gedanken und Handlungen überhaupt denken, rechneten wir Menschen uns nicht einen Einfluss auf ihr Zustandekommen zu? Ein Denken in Kategorien der Annehmlichkeit und des Leids mag für unfreie Wesen noch vorstellbar sein. Wie aber wäre die Unterscheidung zwischen falsch und richtig in ihrer ethischen Konnotation, ja zwischen gut und böse möglich? Was sagten uns Begriffe wie Verantwortung und Schuld? Ohne Freiheit gibt es keine Moral. Kant etwa hat diese Problematik in so tiefgehender Weise durchdrungen, dass er am Ende bekanntlich sogar die theoretische Annahme der ersteren aus der praktischen Notwendigkeit der letzteren ableitete. Und doch scheint Freiheit eigentlich der Philosophie bis zum heutigen Tage ein Rätsel geblieben zu sein. Diese Untersuchung kann indes nichts anderes tun, als das, was so viele taten, die sich über Moral Gedanken gemacht haben: Sie muss die Freiheit voraussetzen, ohne gänzlich zu verstehen, was sie ist. Denn so lange ein überzeugender Beweis aussteht, welcher die Freiheit als bloße Illusion unseres Selbstbewusstseins entlarvt, darf und muss die philosophische Ethik sie als unverständliche Selbstverständlichkeit behandeln.

²³Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6, S. 149

I.2 Moralphilosophie zwischen Gesinnungsethik und normativ gefasstem Konventionalismus – eine kritisch-selektive Problemgeschichte²⁴

Wir werden im Folgenden die Problemgeschichte der Ethik beschreiben als eine Geschichte der gleichermaßen funktionalen wie risikvollen Vereinfachung einer komplexen, tief in der menschlichen Existenz, der *conditio humana*, verankerten Problematik. Und zwar werden wir zu diesem Zweck ganz primär solche Ansätze philosophischer Ethik betrachten, die man zum Teil oder überwiegend als gesinnungsethische (s. unsere vorläufige Definition in Anmerkung 20) beschreiben kann. Dies geschieht zunächst eben aus der Überlegung heraus, dass die jesuanische 'Liebesethik' eine solche, radikale Gesinnungsethik sei und der Liebe im Kontext der Ethik deshalb unter dem Stichwort Gesinnung nachzuforschen sein müsste. Zum Anderen allerdings verdankt sich diese Auswahl der ebenfalls oben geäußerten Hypothese, dass heutige philosophische Ethik gut daran täte „die anthropologische Dimension der ethischen Bezüge“ (Fahrenbach) eingehend zu berücksichtigen. Und es wird sich zeigen, dass gerade solche Ansätze, die Züge einer Gesinnungsethik tragen, in besonderer Weise mit anthropologischen Fragestellungen befasst sind oder zumindest befasst sein sollten.

²⁴Einen wichtigen Anlass und gedanklichen Grundstock für die Konzeption dieser Dissertation bildete meine Examensarbeit (vgl. Schiel: Kritik der abstrakten Ethik). Mit der dort unternommenen, allgemeinen Kritik rationalistischer Ansätze in der Moralphilosophie teilt dieser Abschnitt I.2 das problemgeschichtliche Vorgehen und auch einige 'Stationen' in Form von Gedanken der Autoren Augustinus, Ockham und Kant. Die damals noch recht pauschal vorgetragene Kritik musste für die Zwecke dieses, speziell an der Problematik einer Gesinnungsethik der Liebe interessierten Abschnittes allerdings grundsätzlich überdacht und überarbeitet werden. Schon aus inhaltlichen Erfordernissen sind deshalb auch solche Textteile, die einige Analogien zu meiner damaligen Arbeit aufweisen, vollständig neu erarbeitet und enthalten – selbst dann, wenn sie in ihrem Ausgang die Thesen von damals erneut teilen – keine direkten textlichen Übernahmen. Um aber einerseits die Genese der in *dieser* Arbeit vorliegenden Überlegungen möglichst transparent darzustellen und andererseits den Anforderungen wissenschaftlicher Redlichkeit in jedem Fall gerecht zu werden, sei auf diese zumindest thematischen und methodischen Parallelen verwiesen. Denn erst die in meiner Examensarbeit entwickelte These der Defizienz rational-abstrakter Ansätze in der Moralphilosophie setzte mich in Stand, vor diesem Hintergrund über Fragen von Liebe, Kommunikation und Ethik nachzudenken. Diese Dissertation nimmt deshalb einige der Überlegungen von damals wieder auf, um u.a. auf ihrer Basis ihre Hauptthesen zu entfalten. Soweit sie sich hierbei direkt oder indirekt auf Thesen oder spezifische methodische Ansätze meiner Examensarbeit stützt, habe ich das an den entsprechenden Stellen nochmals vermerkt.

Konkret werden wir den Versuch unternehmen, im Zuge einer schlaglichtartigen, stark selektiven Betrachtung – die somit also keinerlei Anspruch erhebt, die Problemgeschichte der Ethik im Ganzen darzustellen, sondern nur *ein* Problem exemplarisch herauszugreifen und zu vertiefen – eine Entwicklung nachzuzeichnen: Die Entwicklung von einem gesteigerten Interesse an den Lebens-, Bildungs- und Sozialisationsprozessen, die beim einzelnen Menschen die für ein gelingendes Leben erforderliche Gesinnung bewirken (so in der klassischen Antike) hin zu einer immer stärkeren Verregelung, Abstraktion und Normativierung von Moral, die am spezifischen Individuum nur noch wenig Interesse nimmt, es auf der Basis einer reduktionistischen Anthropologie vorwiegend als ausführendes Organ einer absoluten Ethik anspricht (so zum Ausgang des Mittelalters). Diese Entwicklung mündet schließlich in der bis heute prägenden Ethik Kants, welcher das Moment der Gesinnung wiederzugewinnen trachtet, mit seiner rational-abstrakten, aber letztlich noch auf mittelalterlicher Anthropologie gründenden Moralphilosophie aber die Frage aufwirft, „ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht [...] die Person *entwürdige*, und zwar dadurch, daß sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersönlichen *Nomos* stellt“²⁵. Wir werden nämlich zum Abschluss unserer Darstellungen zu fragen haben, ob nicht heute eine Revitalisierung des Anliegens der Gesinnungsethik über den Weg einer anthropologisch-existenzphilosophischen Vertiefung unserer Vorstellung vom Moralwesen Mensch, insbesondere angesichts des Rückfalls der Menschheit „in eine neue Art von Barbarei“²⁶ dringend geboten ist, da jede formale, allgemeine und normenzentrierte Ethik der Gefahr einer mangelnden Internalisierung und 'affektiven' Rebellion ausgesetzt ist.

1.2.1 Ethik in der klassischen Antike: Die Entdeckung der Komplexität

Das Denken der drei großen Philosophen der klassischen griechischen Antike, Sokrates, Platon und Aristoteles, hat den Grund bereitet, auf dem heute in der abendländischen Welt jedes Nachdenken über Ethik stattfindet. Im Folgenden möchte ich diese Grundlegung der praktischen Philosophie beschreiben als einen Prozess, dessen praktisch-politischer (aber durchaus philosophisch relevanter) Ausgang im frappierenden Kontrast

²⁵Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 381

²⁶Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 1

zu seinen philosophischen Intentionen steht. Diese sind nämlich, schon mit Sokrates, gekennzeichnet durch den Aufweis der erstaunlichen Komplexität ethischer Problemlagen – ein Bild das durch Platon und Aristoteles weiter ausgemalt wird. Sokrates' Bemühungen aber, Verständnis zu erzeugen für diese Schwierigkeit des Umgangs mit Moral und die Notwendigkeit diese mittels ausführlicher Reflexion, vor allem über das eigene Dasein, gründlich zu durchdenken, scheiterten bekanntlich weit gehend. Und weder sein Schüler Platon, noch dessen Schüler Aristoteles konnten an dieser Problematik etwas ändern. Ihre noch weit detaillierteren, umfassenden Überlegungen zur Ethik sind von größter Scharfsichtigkeit – letzten Endes aber stellten sie diesen komplexen und fragilen Gedanken zum Teil geradezu grobschlächtig wirkende Konzeptionen einer autoritativ begründeten Normativität zur Seite, welche den aus ihrer Sicht für den weitaus größten Teil der Menschen undurchführbaren Nachvollzug komplexer theoretischer wie lebenspraktischer Zusammenhänge ethischer Erkenntnis ersetzen sollten. Die Ethik der drei großen Philosophen der griechischen Antike liefert somit das Muster für jenen Konflikt, den wir von ihr ausgehend noch eingehender betrachten wollen: Den Widerstreit zwischen einer auf die komplexe Praxis menschlichen Seins und Handelns fokussierten praktischen Philosophie, die danach trachtet Bedingungen auszuzeichnen, welche Individuen und Gruppen eine angemessene ethische Haltung, eine *Gesinnung* zu entwickeln helfen würden - und dem durch politisch-soziale Notwendigkeiten begründeten Bemühen um eine möglichst umfassende Legitimierung von Normativität. Hinter diesem Widerstreit wird im Verlauf der Jahrhunderte die Beschäftigung mit den sozialen und anthropologischen Grundlagen ethischer Probleme in den Hintergrund treten und durch die mit großem Aufwand betriebene Weiterentwicklung und Konsolidierung normenzentrierter Ansätze zu abstrakten Prinzipienethiken bisweilen sogar ganz verschwinden.

Sokrates: Selbstreflexion und Weisheitsstreben statt unterkomplexer Deutungen ethischer Problemlagen

Sokrates kommt das Verdienst zu, in nachdrücklicher Weise auf die Komplexität vor allem ethischer Problemstellungen hingewiesen zu haben. Sei-

ne von Platon wiedergegebenen²⁷ sogenannten aporetischen Dialoge scheinen, so fasst es Donald Davidson zusammen, „...eher dazu bestimmt, das Opfer [den Gesprächspartner des Sokrates – A.S.] in Verlegenheit zu bringen, als die Wahrheit ausfindig zu machen.“²⁸ Als auf das Auffinden widersprüchlicher Prämissen hin ausgerichtetes Verfahren zeichnet nämlich die sokratische Widerlegungstechnik eindeutig falsche Argumentationsketten aus und demonstriert damit, wie eine konsistente Argumentation *nicht* aussehen sollte. Daher scheint ihre primäre Zielsetzung nicht etwa die Explikation als ethisch 'wahr' aufgefasster Standpunkte zu sein, sondern vielmehr die Irrtümlichkeit und Oberflächlichkeit der jeweils bezogenen Positionen aufzuzeigen.²⁹

Das geschieht aus einem tieferen Grund, den Sokrates in seiner 'Apologie' offenlegt. Er strebt in seinen meist um ethische Fragen kreisenden Unterhaltungen gar nicht nach eindeutigem, endgültigem Wissen, sondern lediglich nach eingehender Reflexion über die eigene Unwissenheit – und vor allem die seiner Gesprächspartner.³⁰ Das hauptsächliche Motiv seines unermüdlichen Argumentierens mit unterschiedlichsten Zeitgenossen scheint somit darin zu liegen, Männer, die „zwar vielen Menschen und am allermeisten sich selbst“³¹ als weise erscheinen, deutlich zu machen, dass sie letztlich nichts „Rechtes und Ordentliches“³² wissen – was hier vor allem heißt, dass sie in Fragen einer guten Lebensführung kaum orientiert sind.

Sokrates scheint es darum zu gehen, bei seinen Gesprächspartnern überhaupt erst einmal eine bestimmte Haltung wachzurufen: Eine Bereitschaft zu Selbstzweifel und Selbstreflexion. Denn der Versuch sich selbst zu ver-

²⁷Wir werden hier und bei allen Bezugnahmen im Folgenden Sokrates als eigenständigen Denker behandeln, wobei wir, wie allgemein üblich, dessen von Platons Philosophie unterschiedene Ansichten aus den mutmaßlich frühen, sog. aporetischen Dialogen Platons zu ziehen versuchen. Dass aber natürlich bezüglich der Autorenschaft dieser derart als 'sokratisch' interpretierten Gedanken letztlich keine scharfen Trennlinien zwischen Platon und Sokrates zu ziehen sind, müssen wir hinnehmen. Es ist uns hier allerdings auch nicht um den 'historischen' Sokrates, sondern eben nur um die sicherlich auch mit fiktionalen Zügen versehene Figur und vor allem das (moralphilosophische) Denken jenes Philosophen zu tun, die von seinem Schüler Platon weit gehend getrennt zu betrachten die gesamte abendländische Literatur sich angewöhnt hat.

²⁸Davidson: Dialektik und Dialog, S. 9

²⁹Vgl. etwa Gil: Ethik, S. 7

³⁰Vgl. Platon: Apologie, St. 21-22

³¹Platon: Apologie, St. 21

³²Ebd.

stehen ist es, der ihn vor allen anderen Fragestellungen der Philosophie am meisten interessiert.³³ Hannah Arendt hat diese Bedeutung der Selbstreflexion in Form eines inneren Zwiegesprächs für das sokratische Denken und seine Ethik prägnant herausgearbeitet. Aus ihrer Sicht, die uns im Kapitel IV noch zum Thema werden wird, beschreibt Sokrates damit den Vorgang eines vorbildlichen, gewissenhaften Nachdenkens über Moralfragen. Zunächst aber können wir hier die Botschaft des Sokrates folgendermaßen interpretieren: Nur über den Weg eines philosophischen Prozesses des kritischen Fragens und Urteilens über scheinbare Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten – und hier vor allem ganz wörtlich über jene Frage wie ich mich selbst verstehe, wie ich mich als endlicher Mensch mit begrenztem Erkenntnisvermögen aber nicht ohne Verantwortungsbewußtsein in Beziehung setze zur Welt – nur über diesen Prozess ist das zu erreichen, wonach ein Philosoph, ja eigentlich alle Menschen streben sollten: Weisheit. Bei dieser Weisheit scheint es sich, diese Frage werden wir ebenfalls im Kapitel IV noch einmal berühren, um eine dezidiert ethische Haltung, um eine geistig-seelische *Gesinnung* zu handeln. So erscheint Sokrates' Missbilligung einfacher Lösungsrezepte in der Ethik gleichzeitig als Appell, dieser Selbstreflexion nachzugehen, im Sinne des bekannten Spruchs des Orakels von Delphi dem nachzuforschen, wer und was ich selbst bin.

Platon: Ethik als dialektischer Erkenntnisprozess

Platon und erst Recht sein Schüler Aristoteles setzten andere Schwerpunkte – wenn sie auch das Ideal einer nach (ethischer) Erkenntnis strebenden Geisteshaltung oder Gesinnung, deren letztes Ziel Weisheit – also eher implizites denn explizites Wissen – darstellt, nicht ganz aufgaben.

Zunächst aber deutete Platon die Reden seines Lehrers in etwas anderer Hinsicht. Denn: Kann man nicht etwa davon ausgehen, dass Sokrates mit seinen Überlegungen durchaus eine rationale Klärung ethischer Problemlagen angestrebt und damit auf einen „moralische[n], auf Universalität hin gerichtete[n] Logos“³⁴ verwiesen habe, der zumindest langfristig eine verbindliche und explizite Ausdeutung der Ethik erlauben sollte? Immerhin geht es auch in den aporetischen, den 'sokratischen' Dialogen Platons

³³ Vgl. Platon: Phaidros, St. 229

³⁴ Gil: Ethik, S. 9

eben, um die eindeutige Unterscheidung von Meinung (*doxa*) und Wissen (*epistēmē*). Auch wenn aber Sokrates diese methodische Unterscheidung eher als didaktischen Behelf sehen und sie nicht im Kontext einer auf nachhaltige Geltung zielenden, ausgearbeiteten praktischen Philosophie positionieren wollte – sein Schüler Platon verfolgte das Ziel einer Unterscheidung zwischen ethisch ausgezeichneten und abzulehnenden Denk- und Handlungsweisen auf der Basis rationalen Denkens sehr entschieden. Im Ergebnis allerdings konnte er, wie wir gleich sehen werden, keine einfachen Antworten vorweisen. Es gelang ihm nicht, jene in seinen Dialogen als vorbildlich dargestellte Haltung des prototypischen Philosophen Sokrates in ihren ethischen Grundmotiven explizit zu machen und in eindeutigen Worten zu umschreiben. Vielmehr erscheint der Weg zum guten Leben im platonischen Denken sogar noch einmal weit komplexer und aufwändiger, ja für die meisten Menschen nahezu unbegehrbar. Wer ihn aber beschreiten will, kann sich dabei sicherlich nicht allein auf stringente Normen und einfache Prinzipien verlassen, sondern muss wiederum im Zuge eines Frage- und Lernprozesses neben Wissensinhalten auch, ja vor allem eine Gesinnung erreichen (bzw. schon vorzuweisen haben) der diesem Erkenntnis- und Entwicklungsprozess zuträglich ist, ihm zur Erkenntnis und Umsetzung des Guten überhaupt erst befähigt.

Dieser Zusammenhang offenbart sich in einer näheren Betrachtung der platonischen 'Dialektik'. Durch eine Überarbeitung der sokratischen Kunst der Gesprächsführung – *dialektikē technē* oder auch *dialektikē epistēmē* genannt – begann Platon das Projekt einer theoretischen Fundierung der ethischen Positionen des Sokrates sowie eigener Ansichten. Nach und nach baute er die Dialektik zu einer Methode systematischer Analyse und Synthese von Begriffen aus. Diese funktioniert etwa so: Im Verlauf des dialogischen Verfahrens wird zunächst die Vielzahl existierender Vorstellungen eines Gegenstands in einen sie umfassenden Gesamtbegriff überführt. Falsche Umschreibungen werden dabei ausgesondert, die zutreffenden hingegen dem neuen Oberbegriff zugeordnet. Dann wird der Versuch unternommen, den gewonnen, noch recht spezifischen Begriff auf einen ursprünglichen, möglichst allgemeinen Begriff zurückzuführen. Dialektik ist also danach die dialogische Ordnung unklarer Vorstellungen und deren Überführung in klare, eindeutige Begriffe. Den ontologischen Hintergrund dafür bildet Platons Vorstellung der Welt als ein vom *logos*

strukturierter *kosmos*. Wer im Gespräch über ein philosophisches Problem systematisch nach Erkenntnis sucht, der kann nach Platons Überzeugung an dieser vernünftigen Ordnung allen Seins teilhaben. Allmählich wird der so Philosophierende der grundlegenden Struktur des Seins gewahr, welche nach Platons Vorstellung aus hierarchisch geordneten Ideen, Urbildern des Seins besteht. Wenn es im Dialog gelingt, die Begriffe gemäß der Ordnung dieser Ideen zu setzen, also praktisch die in ihrer Bedeutung vielfältigen Beschreibungen eines Gegenstands auf einen gemeinsamen Oberbegriff zurückzuführen, dann entsteht sprachliche Klarheit über die (ideale) Natur der Welt. Dafür muss die dialektische Wahrheitssuche allerdings tunlichst auf die Zuhilfenahme sinnlicher Erkenntnis verzichten und ganz als abstrakte Vernunftmethode praktiziert werden. So kommt sie der wahren Ordnung der Dinge am nächsten. Was Platon damit anstrebte, dürfte klar sein: eine Art ideellen Objektivismus, welcher den Maßstab bilden sollte für eine eindeutige Bestimmung der Wahrheit in *allen* Fragen der Erkenntnis, auch und gerade der Ethik; eine Überführung von Meinung in Wissen.

Jedoch, das wird in den platonischen Dialogen in unterschiedlicher Schärfe deutlich, führt eine Auffassung und Anwendung der dialektischen Methode als eine Art trivialer Anleitung, sich mittels bestimmter logischer Unterscheidungsregeln zielgerecht seines Verstandes zu bedienen *nicht* zu den gewünschten Ergebnissen, nicht zu Erkenntnissen über die Beschaffenheit von Ideen wie der des Guten. An Hand des sogenannten Linienvergleichnisses im sechsten Buch der *Politeia* beschreibt Platon, wie komplex jener Erkenntnisweg ist, der zur 'Schau der Ideen' führt: Hier zeigt sich, dass dialektisches Wissen von vergleichsweise einfachen und leicht objektivierbaren Einsichten des Verstandes scharf unterschieden werden muss. Platon weist explizit darauf hin, dass echtes Wissen über ideale Zusammenhänge nicht nur nicht auf Sinneseindrücken und unüberprüften Meinungen beruhen darf, auch mathematischen Erkenntnismethoden kann es nicht zu verdanken sein. Alle diese Ebenen sind nur Stufen auf dem Weg zu höherer Erkenntnis, welche erlangt wird, indem man „[...] sich lediglich auf reine Begriffe in ihrem inneren gegenseitigen Zusammenhang stützt.“³⁵ Dialektik, erfahren wir, bedeutet somit, dass der Verstand

³⁵Platon: Der Staat, St. 510

[...] die Voraussetzungen [des logisch-mathematischen Denkens – A.S.] nicht als unbedingt Erstes und Oberstes ansieht, sondern in Wahrheit als bloße Voraussetzungen, d.h. Unterlagen, gleichsam Stufen und Aufgangsstützpunkte, damit er bis zum Voraussetzungslosen vordringend an den wirklichen Anfang des Ganzen gelange, und wenn er ihn nicht erfaßt hat, an alles sich haltend, was mit ihm in Zusammenhang steht, wieder herabsteige ohne irgendwie das sinnlich Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Begriffe selbst nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang, und mit Begriffen abschließe.³⁶

Platon geht also davon aus, dass bei der konsequent durchgeführten Dialektik eine Annäherung an jene Sphäre der mit sich selbst identischen, den *logos* und *kosmos* konstituierenden Ideen gelingt, mittels einer Erkenntnis-methode, die gerade *nicht* den Regeln eines nur analytischen Verstandes gehorcht. Somit aber ist es kein Zufall, dass die erste Erwiderung des Glaukon, der sich im Staat all diese Zusammenhänge bereitwillig erklären lässt, lautet: „Ganz verstehe ich das nicht [...].“³⁷ Denn es bleibt ja hier-nach unklar, was genau die Dialektik nun von anderem um Genauigkeit bemühten Denken unterscheidet und was sie zu einer so sicheren Erkenntnis-methode macht, wenn sie gerade die Nähe zu der alltäglichen Erfahrung weit gehend entzogenen Sphären des Seins sucht. Aus einem modernen, wissenschaftlichen Verständnis heraus würden wir solch eine Methode womöglich ablehnen, weil ihre Voraussetzungen nicht transparent zu machen und ihre Ergebnisse nicht falsifizierbar sind. Kurz gesagt: Die angestrebte Objektivierung des Wissens wird hier nicht erreicht.

Interessant ist nun Platons (späte) Antwort auf diese sich aufdrängende Kritik: In seinem ‚Siebenten Brief‘ schreibt er, wahres Wissen (*epistēmē*) entstehe nur im Zuge eines ganzheitlichen Erkenntnisprozesses, der viel mehr bedeute als nur angestrengt nachzudenken. So seien „...die wissenschaftliche Erkenntnis und die vernünftige Einsicht und die wahre Meinung [...] alles Tätigkeiten, die sich zusammenschließen zu einer Einheit, welche nicht in sprachlichen Lauten oder in körperlichen Gebärden sich geltend macht, sondern in der Seele ihren Sitz hat [...]“³⁸ Weiter heißt es: „Daher wird kein Vernünftiger es jemals wagen das von ihm mit dem

³⁶Platon: Der Staat, St. 511

³⁷Ebd.

³⁸Platon: Siebenter Brief, St. 342

Geiste Erfasste diesen unzulänglichen sprachlichen Mitteln anzuvertrauen und noch dazu, wenn dieselben ein für allemal festgelegt sind, wie es bei dem in Buchstaben niedergeschriebenen der Fall ist.“³⁹ Dialektik hat demnach nur eine Chance, „vernünftige Einsicht und die wahre Meinung“ zu vermitteln, wenn sie wesentlich Dialog bleibt und nicht als tradierte Dogmenseammlung weitergetragen wird. Des weiteren müssen aber auch alle Teilnehmer des philosophischen Dialoges sich mit ihrem ganzen Wesen der Wahrheit öffnen, sich aktiv am Erkenntnisprozess beteiligen. Solchermaßen wird deutlich: Dialektik ist nicht irgendeine Erkenntnismethode, die etwa in Lehrbüchern erschöpfend dargestellt und so weitergegeben werden könnte. Sie bedeutet eine ganze Lebenshaltung, auf welche sich einzulassen viel Geduld und Offenheit erfordert.

Dialektik, erfahren wir weiter, kann nur zum Erfolg geführt werden durch Menschen, die eine bestimmte, der Sache förderliche Gesinnung schon mitbringen: „Wer sich nicht innerlich mit der Sache verwandt fühlt“, so Platon, „den kann auch Fassungskraft und Gedächtnisstärke hier nicht zum Ziele führen; denn bei widerstrebender Geistesrichtung schlägt die Philosophie in der Seele überhaupt nicht Wurzel.“⁴⁰ Insofern ist die platonische Dialektik nicht irgendeine epistemologische Methode, die von jedermann oder auch nur einer größeren Zahl von Menschen ohne Umschweife mit Erfolg angewandt werden könnte. Sie erfordert vielmehr das ehrliche Interesse und den Kooperationswillen mindestens zweier Gesprächspartner, die ernsthaft ein philosophisches Problem lösen wollen. Was den Dialektiker erst zum Philosophen macht – und damit zu einem Menschen der zur Erkenntnis der Idee des Guten fähig ist –, ist weit weniger die korrekte Befolgung von Regeln der Begriffsanalyse und –synthese, als ein entschiedener Wille zur Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit. Eine solche Einstellung ist aber eben nicht durch bloßes Erlernen einer Erkenntnismethode zu erreichen. Es handelt sich hier um eine Frage des Charakters oder eben der *Gesinnung*. In *Politeia* hat Platon bekanntlich einen idealen Staat beschrieben. In diesem sollen die dafür geeigneten Persönlichkeiten von kleinauf zu weisheitsliebenden (also im Wortsinne philosophischen) Staatsmännern erzogen werden. Im ‚Symposion‘ wird deutlich, dass eine solche Entwicklung nicht durch regel- und methodenorien-

³⁹Platon: Siebenter Brief, St. 343

⁴⁰Platon, Siebenter Brief, St. 344

tiertem Lernen allein zu erreichen ist, sondern auf ein im weiten Sinne erotisches Verlangen nach dem Wahren, Guten und Schönen baut, das nach Platons Überzeugung grundsätzlich jedem eignet, aber in die richtigen Bahnen gelenkt sein will. Dialektik soll genau dies ermöglichen. Sie prägt nicht nur das Denken, sondern auch das Miteinanderreden und das Fühlen im Sinne einer ganzheitlichen Ausrichtung auf die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, des Guten.

Somit scheint es nicht zuviel gesagt, die Ethik Platons, soweit man eine solche überhaupt von seiner 'restlichen' Philosophie unterscheiden kann, zu beschreiben als ein Denken, das abstrakte Erkenntnis des Guten mit gesinnungsethischen Elementen vereint und beide in eine Beziehung der Interdependenz setzt.

Aristoteles: Die pragmatische Wende in der Ethik

Aristoteles, der bekannteste Schüler Platons, erwies sich als entschiedener Kritiker von dessen Erkenntnismethode und insbesondere seiner Überlegungen zur Ethik. Die Dialektik als epistemologisches Werkzeug erschien ihm wenig geeignet zur Erlangung ethischen Wissens. Zwar deutete Aristoteles Dialektik als eine durchaus sinnvolle und nützliche Methode der Argumentation und des philosophischen Nachdenkens.⁴¹ Aber wie sollte sie, so die kritische Anfrage des Aristoteles, im Bereich des Nachdenkens über ethische Probleme eine zureichende Klärung bringen können?

Indem Aristoteles nämlich weniger 'zwischen den Zeilen' der platonischen Dialoge liest, die gesinnungsethischen Anteile innerhalb dessen Denkens vielleicht eine Spur vernachlässigt und direkt auf die expliziten, die sozusagen systembildenden Äußerungen seines Lehrers zur Dialektik abzielt, wendet er sich gegen das sich aus solchen Überlegungen ergebende Konzept einer Erkenntnis des 'Guten' durch primär theoretische, in Abstraktion verharrende Denkbewegungen. Ist das eine verengende, der 'platonischen Ethik' letztlich unangemessene Kritik? Diese Frage kann und muss hier nicht geklärt werden. Aristoteles Verdienst ist es jedenfalls, weit entschiedener und deutlicher als sein Lehrer auf einen für die Philosophie gleichsam problematischen wie in höchstem Maße relevanten Aspekt des Phänomens Ethik hingewiesen zu haben: dessen Theorieferne. Ethik ist

⁴¹Vgl. Aristoteles: Topik, 100f

für Aristoteles nämlich ein wesentlich durch die Lebenspraxis geprägtes Feld, das durch keine Methode nur theoretischer Reflexion fruchtbar bearbeitet werden kann. Deshalb führt er als Erster überhaupt die heute allgemein übliche Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ein. „Die Tugend“, sagt Aristoteles in seiner ‚Nikomachischen Ethik‘ „ist also von doppelter Art, ethisch und verstandesmäßig.“⁴² Das bedeutet zwar: Die theoretische Reflexion über die moralische Angemessenheit von Verhaltensweisen und Handlungen hält auch Aristoteles für unerlässlich. Aber: Gleichwie ausgefeilt und funktional eine Erkenntnismethode auch sei, wenn es sich um eine Methode der theoretischen Abstraktion handelt, wird sie allein stets große Schwierigkeiten haben, das moralisch Richtige zu erkennen und es zu vermitteln, so seine These.

Aristoteles gibt zu bedenken: „Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten.“⁴³ Aristoteles verweist also weit entschiedener auf den lebenspraktischen Charakter der Ethik. Das wird schon an seinem Wortgebrauch deutlich. Er spricht wenig über das Gute als abstrakten Begriff, sondern wendet sich direkt dessen lebenspraktischer Verkörperung zu: der Tugend. Und diese Tugend stammt *ex ethous*, aus der Gewohnheit oder Sitte. Das bedeutet: Ethische Probleme sind aus der Lebensrealität, der sie entstammen, nicht komplett herauszulösen und in theoretischen Fallbetrachtungen abschließend zu behandeln. Damit bezieht Aristoteles eine Position, die sich als 'sittlichkeitsethischer' Ansatz bezeichnen ließe und in deutlichem Kontrast zu der einer recht abstrakten, von der sittlichen Gewohnheit jedenfalls deutlich unterschiedenen 'Moralität' zugeneigten Ethik Platons steht. Doch soll uns, wie bereits erläutert, dieser Kontrast nur am Rande interessieren. Weit relevanter für unsere Überlegungen sind die Gemeinsamkeiten beider Philosophen bezüglich ihrer Überlegungen zu den impliziten Anteilen ethischen Wissens, welche mit dem Verstand kaum zu erfassen und nicht in wissenschaftlicher Sprache mitteilbar sind.

Was Platon erst zum Ende seines Lebens und philosophischen Schaffens erkannt zu haben scheint – hatte er doch bei Entwicklung der dialekti-

⁴²Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1103 a

⁴³Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1103 a

schen Methode immerhin noch den Anspruch verfolgt, auch und gerade ethisches Wissen und somit eine Art ethischer Exzellenz umfassend lehr- und lernbar zu machen - so wird dieses Unterfangen von Aristoteles noch einmal weit entschiedener als ein Undurchführbares zurückgewiesen. Wenn philosophische Ethik, aller absolut-abstrakten Erkenntnisquellen ledig, sich nämlich an dem orientiert, was in der Praxis für gut erachtet wird, statt an dem, was in der Theorie das Gute an sich bedeuten mag, dann muss sie fraglos Kompromisse in puncto Genauigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen in Kauf nehmen:

Da wir nun über solche Dinge und unter solchen Voraussetzungen reden, müssen wir damit zufrieden sein, in groben Umrissen das Richtige anzudeuten; und wenn wir nur über das zumeist Vorkommende reden und von solchem ausgehen, so werden auch die Schlußfolgerungen dieser Art sein.⁴⁴

„Man muss“, so die ernüchternde Auskunft, „nämlich vom Bekannten beginnen.“⁴⁵ Ein ideales, absolutes Gutes kann, so Aristoteles, niemals in die Praxis überführt werden: „Auch wenn das Gute existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, daß dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist.“⁴⁶ Davon, das greif- und fühlbar Gute im Hier und Jetzt aufzusuchen, verspricht sich Aristoteles weit mehr, als nach einer abstrakten Idee zu suchen, deren Existenz anzunehmen er für fragwürdig hält.

Das aber bedeutet, dass philosophische Ethik zwingend auf den Rekurs auf eine jeweils konkret gelebte Sittlichkeit in der jeweils gegebenen Epoche und Kultur angewiesen ist: „Nicht ohne Grund scheint man das Gute und die Glückseligkeit an den Lebensformen abzulesen.“⁴⁷ Aristoteles will nun Lebensformen auszeichnen, die eine besondere, ethische Qualität besitzen. Der 'Haken' hierbei ist freilich, dass somit eine Lehr- und Lernbarkeit von Ethik nur noch innerhalb gegebener Kontexte der als vorteilhaft ausgezeichneten Praxis- und Lebensvollzüge denkbar ist. Wer ethische 'Exzellenz' erlangen will, so Aristoteles, der muss bereits über ein Vorwis-

⁴⁴Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1094 b

⁴⁵Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1095 b

⁴⁶Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1096 b

⁴⁷Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1095 b

sen verfügen, welches er niemals durch theoretische Überlegung allein erwerben kann:

Darum muß der, der über das Schöne und Gerechte [...] hören will, eine gute Lebensführung aufweisen; denn der Ausgangspunkt ist das Daß, und wenn dieses hinreichend sichtbar geworden ist, dann bedarf es nicht mehr des Warum. Wer nun diese Lebensführung besitzt, der kennt entweder die Prinzipien schon oder wird sie leicht begreifen.⁴⁸

Die Orientierung an und durch ethisch ausgezeichnete Lebensweisen soll bei Aristoteles also die mühselige, (dialektische) Suche nach dem Guten ersetzen. Daher die zentrale Stellung des Tugendbegriffs: Tugend ist der praktische Vollzug, der reale Besitz dessen, was uns als gut gilt. Auf eine theoretische, eine abstrakte Legitimation kann und *muß* verzichtet werden. Die rechten Handlungen wird eben jener am Besten verstehen, dem eine tugendhafte Lebensweise von kleinauf nahegebracht wird: „Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man von Jugend auf an dies oder jenes gewöhnt ist; es kommt viel darauf an, ja sogar alles.“⁴⁹

Aristoteles betont damit noch einmal entschiedener die Bedeutung eines *impliziten* Wissens von einer angemessenen, guten Lebenspraxis, das niemals gänzlich in logischer Sprache, ja nicht einmal indirekt über eine komplexe Lehr- und Lernmethode jenen verständlich gemacht werden kann, die solchen politischen, kulturellen und nicht zuletzt ökonomischen Verhältnissen fern stehen, in denen dieses ethische Wissen durch über Generationen erworbene Gewohnheit tradiert und gepflegt wird. Denn: „Der Prototyp des Sittlichen ist für Aristoteles jener Bürger, der mitten im politischen Leben steht und dennoch Zeit zum zweckfreien Betrachten und Nachdenken findet [...].“⁵⁰ Das bedeutet: Jene Teile der griechischen Bevölkerung, die nicht einer aristokratisch geprägten Schicht entstammen, sind kaum dazu befähigt, das gute Leben zu leben. Und das gilt nicht nur für dessen materielle Annehmlichkeiten, welche Aristoteles als wichtigen Bestandteil der *eudaimonia* kennzeichnet⁵¹, sondern für *alle* Aspekte moralisch positiv konnotierten Denkens und Handelns.

⁴⁸Ebd.

⁴⁹Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1103 b

⁵⁰Gil: Ethik, S. 17f

⁵¹Vgl. Aristoteles: Rhetorik, S. 27 (Buch I, 5. Kapitel)

Gesinnung oder Normativität?

So kommen Platon und Aristoteles – trotz aller Differenzen – zu in bestimmter Hinsicht sehr ähnlichen Schlüssen. Beide betonen (Aristoteles freilich entschiedener als Platon) die Bedeutung individueller Einstellungen, Haltungen, Gesinnungen, die sich mindestens zu einem bedeutenden Teil aus Erkenntnisquellen speisen, deren Wissensinhalte nicht in der Sprache wissenschaftlicher Philosophie zu explizieren und somit nur schwer lehrbar sind. Insofern scheint es sich eigentlich zu verbieten, im Bereich der Ethik allzu enge und allzu deutliche Vorgaben im Sinne von Regeln, Gesetzen, ja selbst Normen und Prinzipien zu machen. Da beide aber auch um Klärung der Fragen des Gemeinwesens, der Politik und der Staatstheorie bemüht sind, kommen sie durch die Berücksichtigung all dieser Aspekte vor dem Hintergrund der sehr heterogenen Gesellschaftsstruktur der griechischen Poleis letztlich zu Auskünften ganz anderer Natur, die wir jetzt noch betrachten wollen.

Im Unterschied nämlich zu Sokrates, der das Unverständnis seiner Mitbürger in Bezug auf die eigene moralische Haltung letztlich akzeptierte, indem er sich der athenischen Gerichtsbarkeit stellte und ihr von Unverständnis zeugendes Todesurteil annahm, war es Platon und Aristoteles darum zu tun, Formen der gesellschaftlichen Organisation zu erdenken und zu kennzeichnen, unter deren Bedingungen ein solches Urteil nicht mehr denkbar wäre. Vom Niedergang der attischen Demokratie und der moralischen Haltung ihrer Zeitgenossen enttäuscht, wandten sie sich solchen Gesellschaftsentwürfen zu, welche die von ihnen präferierten, idealtypischen individuellen Bildungs- und Entwicklungsprozesse nur für eine kleine aristokratische Minderheit vorsahen. Die Mehrheit der Bevölkerung sollte den Weisungen einer Normativität folgen, deren Legitimität sich zwar auf die rationalen Überlegungen der Philosophie stützte, von ihnen aber nur schwerlich eingesehen werden konnte und auch gar nicht musste. Bei Platon ist diese Tendenz zu einer Art wohlwollenden Diktatur der Vernunft besonders deutlich – und trägt Züge, die uns Heutigen fragwürdig erscheinen. Auf eine eingehende Betrachtung seiner Werke *Politeia* und *Nomoi* müssen wir hier Verzicht leisten – aber können doch kurz die Ambivalenz der platonischen Vorstellungen skizzieren:

Die Gerechtigkeit ist Richtigkeit, das heißt, alles im Staat, Menschen und Gesetze und Einrichtungen, müssen wahr sein, müssen der idealen Ordnung entsprechen. Nicht was man gerne möchte, sondern was man soll, hat zu geschehen. [...] Wahrheit, Weisheit und reinstes sittliches Sollen bilden die Grundlagen dieser Politik. Es herrschen darum die „Besten“. Der Staat, der Platon vorschwebt, ist eine Aristokratie.⁵²

Wie auch aus dem obigen Zitat schon hervorgeht: Eine umsichtige Interpretation Platons wird nicht übersehen „...daß er das geschriebene Gesetz nur für einen unentbehrlichen Notbehelf ansieht an Stelle der unmittelbar lebendig wirkenden Vernunft selbst.“⁵³ Er formuliert deshalb mit den *Nomoi* auch kein nüchternes Gesetzbuch „...sondern fast mehr noch ein sittliches Erbauungsbuch.“⁵⁴ Aber dennoch ist der Eindruck schwer auszuräumen, dass Platon, gerade in der *Politeia*, eine strikt geregelte und in ihren tieferen Gründen längst nicht für jeden durchschaubare Gesetzmäßigkeit als nicht optimales, aber durchaus legitimes Mittel ansieht, auch diejenigen zu einem moralisch angemessenen Betragen anzuhalten, welche den Weg dialektischer Erkenntnis nicht gehen können oder wollen. Und diese scheinen aus der Sicht Platons nicht wenige zu sein; oberflächliche Naturen, die gleich welcher Lust nachgehen und ohne „Ordnung noch Pflichtzwang [...] so in den Tag hinein“⁵⁵ leben. In der Demokratie, wo „der Staat förmlich überquillt von Freiheit und von Schrankenlosigkeit“⁵⁶, so heißt es in der *Politeia*, ist diese Lebensform jedenfalls die typische, vorherrschende.⁵⁷

Platon und Aristoteles teilten, trotz, oder gerade wegen ihrer Einsichten in die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der moralischen Entwicklung des Einzelnen ein Misstrauen gegen die 'Normalbevölkerung'. Bei ihr vermuteten Sie ein übermächtiges Affektwesen, ein sklavisches Verhältnis zu Lüsten jeglicher Art, das sie davon abhalten würde, jene Gesinnung zu bilden, welche die beiden Philosophen jeweils als Voraussetzung des tieferen Verständnisses ethischer Einsichten beschreiben. Auch der heute als libe-

⁵²Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Band I, S. 134

⁵³Apelt: Einleitung zu: Platon: *Nomoi*, S. IV

⁵⁴Apelt: Einleitung zu: Platon: *Nomoi*, S. X

⁵⁵Platon: *Der Staat*, St. 561

⁵⁶Platon: *Der Staat*, St. 557

⁵⁷Vgl. Platon: *Der Staat*, St. 557ff

ral geltende Aristoteles war sich sicher, dass für „die große Menge“⁵⁸ (*tous de pollous*) gelte: "...diese gehorchen ihrer Natur nach nicht der Ehrfurcht, sondern der Angst, und sie lassen sich vom Schlechten nicht durch die Schande, sondern nur durch die Strafe abhalten. Denn sie leben der Leidenschaft und suchen die ihnen gemäße Lust und was ihnen diese verschafft [...]."⁵⁹ Da aber nun

...die Leidenschaft nicht dem Wort zu weichen [scheint], sondern nur der Gewalt [...] müssen Erziehung und Beschäftigung durch Gesetze geregelt werden. [...] Aber es reicht vielleicht nicht, daß die Menschen, solange sie jung sind, die rechte Erziehung und Fürsorge erhalten, sondern da man auch als Männer diese Gewohnheiten weiter behalten soll, so bedürfen wir auch dazu der Gesetze und schließlich für das ganze Leben. Denn die meisten gehorchen eher dem Zwang als der Rede und Strafen mehr als dem Edlen.⁶⁰

Platon und Aristoteles ziehen mit solchen Überlegungen die Konsequenzen aus den längst nicht immer ermutigenden Erfahrungen, die sie in ihrer vom Niedergang der Demokratie und dem Terror der Tyrannei geprägten Epoche machten. Gutes Leben schien ihnen jenseits aristokratischer Einzelexistenzen nur dann verwirklichtbar, wenn die Mehrheit der Menschen mindestens anfangs unter dem mehr oder minder großen Zwang einer Gesetzlichkeit stehen würden, deren tiefere Berechtigung von ihnen nicht eingesehen werden könnte. Aus dieser Perspektive sind nicht alle Menschen gleich, sondern einige wenige *aristoi* stehen einer Vielzahl von Personen gegenüber, die wegen bestimmter charakterlicher Dispositionen womöglich lebenslang der Leitung anderer folgen müssen, wollen sie nicht ständig moralische Fehltritte riskieren.

Dieser Aspekt platonischen und aristotelischen Denkens ist nur ein Teilbestandteil ihrer jeweils umfangreichen und beeindruckenden Überlegungen zum Problemfeld der Ethik. Aber es scheint, dass beide auf Grund ihrer ähnlichen Herkunft und Erfahrungen - ganz im Gegensatz zu der erstaunlichen Tiefenschärfe ihrer Betrachtungen über Voraussetzungen und Chancen ethischer Lern- und Erkenntnisprozesse unter privilegierten Bedingungen – ein eher oberflächliches, ja stereotypes Menschenbild

⁵⁸Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1179b

⁵⁹Ebd.

⁶⁰Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1179bf

pfliegten, wenn es um die Vielen, die Masse ging. Diese erscheint aus ihrer Sicht nicht, oder zumindest noch nicht fähig, die Vorzüge des guten Lebens zu erkennen und nach ihnen zu streben. Die Komplexität dieses Unterfangens würde sie überfordern, die zur theoretischen Einsicht bzw. zum praktischen Nachvollzug notwendige Gesinnung scheint für sie unerreichbar. Rational begründete, aber autoritativ vertretene und implementierte Normativität erscheint deshalb als legitimes Instrument des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Das muss man angesichts der politischen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten des klassischen Griechenlands nicht skandalisieren, sondern kann Platon und Aristoteles sogar dafür Respekt zollen, dass sie sich auch um die praktische Anwendbarkeit ihrer Erkenntnisse im Staatswesen sorgten. Aber die Differenz zwischen einer auf Gesinnung, Gewöhnung und rationaler Einsicht fußenden Ethik für die *aristoi* und eines durch Sanktionen sichergestellten Gesetzesgehorsams der *polloi* fällt doch ins Auge – und erweist sich als eine Art Omen für die Moralphilosophie von Spätantike und Mittelalter. Denn wenn auch das erstgenannte Modell späteren Moralphilosophen immer wieder zur Inspiration diente, so machte vor allem das zweite Konzept 'Karriere'. Die Notwendigkeit einer möglichst stabilen und mit großer Autorität versehenen Normativität erschien späteren Jahrhunderten immer wichtiger – vor allem deshalb, weil die katholische Kirche spätestens durch Augustinus zu einem Menschenbild fand, das ähnlich pessimistisch und, wie wir sehen werden, auch ähnlich stereotyp genannt werden kann, wie jene Vorstellungen, die Platon und Aristoteles sich vom Menschen der Masse gemacht hatten. Nun aber, unter christlichen Maßgaben, wurden alle Menschen gleich – gleich 'sündig'. Der sokratischen Frage, was es eigentlich im Tieferen bedeute, ein sich selbst rätselhaftes Wesen zu sein, das die rechte Lebensweise erst mühsam erkennen und erlernen muss, wobei ihm keine einfache Gewissheit helfen kann, entschwand allmählich aus dem Fokus der Moralphilosophie. Anstatt die Ethik als komplexes Problemfeld zu betrachten, das auch und gerade ungeklärte, anthropologische Fragen impliziert, fühlten sich nunmehr viele verleitet, „...die *epistemische* Frage, wie moralische Urteile möglich sind“ im Zuge der Suche nach einer möglichst durchsetzungsfähigen Normativität als alleingültige zu betrachten und es

für obsolet zu erachten, „[...] die *existenzielle* Frage zu beantworten, was es heißt, moralisch zu *sein*.“⁶¹

1.2.2 Die Formung einer 'pessimistischen' Anthropologie im Mittelalter

In diesem Abschnitt soll die Betrachtung zweier Exponenten mittelalterlicher Moralphilosophie im Mittelpunkt stehen, von denen der eine, Augustinus von Hippo, ganz am Anfang, ja noch vor dem Beginn dieser Epoche steht, indes als ihr vielleicht prägendster Kopf, während der andere, Wilhelm von Ockham die mittelalterliche Epoche gewissermaßen abschließt. Im Rückgriff auf diese beiden sehr unterschiedlichen und doch in einem gemeinsamen Zusammenhang stehenden Denker möchte ich versuchen eine nicht selten geäußerte These zu illustrieren, die Hegel einmal so formuliert hat:

So ist durch den Versuch Jesu, seine Nation auf den Geist und die Gesinnung aufmerksam zu machen, der bei der Beobachtung ihrer Gesetze lebendig sein müsse, um gottgefällig zu werden, durch diesen Versuch ist unter dem Regiment der Kirche dieses *complementum* der Gesetze wieder zu Regeln und Ordnungen geworden [...].⁶²

Es geht also darum, im Folgenden eine Entwicklung nachzuzeichnen, die in der (Re)interpretation der jesuanischen Gesinnungsethik in eine rational ausgedeutete, gesetzes- und regelgeleitete Sittenlehre mündete. Dass es tatsächlich in dieser Schärfe eine solche Umdeutung einer ursprünglich gänzlich anders intendierten Botschaft Jesu gegeben hat, wie und warum sie von Statten ging, können wir hier freilich nur postulieren und in Ansätzen illustrieren. Wer sich mit dieser Frage näher auseinandersetzen will, sei beispielsweise auf die ausführliche 'Dogmengeschichte' des protestantischen Theologen Adolf von Harnack verwiesen.⁶³ Da es dieser Untersuchung gar nicht darum geht, etwa herauszufinden und nachzuweisen was Jesus 'wirklich' gemeint habe, sondern wir uns ganz einfach jener Interpretation der synoptischen Evangelien und des in ihnen beschriebenen Redens und Handelns Jesu anschließen, wie sie – neben vielen anderen – Hegel und Jaspers geäußert haben und dieses Konzept einer jesuanischen Gesinnungsethik hypothetisch zur Grundlage unserer Überlegungen in

⁶¹Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 186

⁶²Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, a.a.O. S. 182

⁶³Vgl. Harnack: Dogmengeschichte

diesem ersten Kapitel machen, kann und muss der Hinweis auf solche Vordenker an dieser Stelle ausreichen.

Uns wird denn auch im Zuge unserer Überlegungen ein ganz anderer Punkt interessant werden: Wir wollen fragen, welche spezifisch *anthropologischen* Deutungen des Moralwesens Mensch jener Entwicklung zu Grunde liegen, die laut Hegel zum Verlust des gesinnungsethischen Kerns der jesuanischen Ethik geführt haben und welche Konsequenzen das für die mittelalterliche und die neuzeitliche, ja selbst noch die moderne Moralphilosophie gehabt hat.

Augustinus: Der Mensch auf der Flucht vor seinem Körper

Augustinus von Hippo nimmt als einer der bedeutendsten Kirchenlehrer an der Schwelle zum Mittelalter sowie die Philosophie entscheidend prägender 'Lehrer des Abendlandes' eine folgenreiche Interpretation der christlichen Ethik vor, die durch ihre Verknüpfung mit philosophischen Überlegungen antiker Denker wie Platon und der Neuplatoniker Maßstäbe setzt, auf welche sich noch ein Jahrtausend später die kirchlich geprägte Moralphilosophie beziehen wird. Das Spannende an den Thesen Augustins in unserem Zusammenhang ist nun seine Deutung der Schriften des Neuen Testaments, die einerseits dezidiert christliche Ethik im Anschluss an Jesus und Paulus als eine 'Gesinnungsethik des Herzens' kennzeichnen, andererseits aber, wie Hannah Arendt in ihrer Dissertationsschrift über den Liebesbegriff⁶⁴ Augustins bemerkt, über den Weg einer denkbar abstrakten Ausdeutung der christlichen Liebe eine „*dilectio proximi* von jeder *dilectio carnalis*“⁶⁵ abgrenzt, und die Nächstenliebe deshalb als aus (für den Christen) objektiver *necessitas* entspringende Pflicht beschreibt. Und im Folgenden möchte ich nun verdeutlichen, wie Augustinus diese einflussreiche Deutung zentraler biblischer Thesen vornimmt -

⁶⁴Das für *diese*, meine Dissertation maßgeblich werdende Konzept von Liebe wird sich nicht aus dem augustinischen Liebesbegriff ableiten und sich auch nur sehr begrenzt durch dessen Kritik konstituieren. In diesem ersten Kapitel soll uns Liebe, wie sie bei Augustinus, Ockham und Kant begegnet, nur in dem Maße interessieren, wie der Umgang mit diesem Begriff über den Umgang der genannten Autoren mit der von uns hypothetisch als radikale Gesinnungsethik gesetzten, jesuanischen Ethik Auskunft gibt. Denn auch diese stellt ja die Liebe in ihr Zentrum. Was das aber im tieferen Sinne bedeutet und wie diese Untersuchung schlussendlich Liebe verstehen möchte, wird erst im Kapitel IV eingehend thematisiert.

⁶⁵Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 69

nämlich unter Bezugnahme auf eine niemals konsequent, aber doch von ihrer Tendenz her stark dichotomisierende, ja nahezu dualistische Anthropologie.

Dabei steht Augustin, der „die sittliche Handlung [...] nicht auf einen Syllogismus reduziert [...], sondern [...] als Funktion einer Tiefenschicht des menschlichen Herzens, die Wille und Liebe heißt“⁶⁶, ansieht, für ein Denken, das mehr noch als die Philosophie Platons oder Aristoteles' ein intensives Interesse an diesem Menschen nimmt, der jenen von Liebe geleiteten Willen entwickeln soll. Ergebnis dieses Denkens ist allerdings eine Behandlung des sogenannten 'Leib-Seele-Problems' im Sinne einer „Betrachtung des Menschen als wesentlich Seele [...] [, die] durch Augustinus Gemeingut der christlichen Einstellung zum Menschen überhaupt“⁶⁷ wird. Wie geht diese Betrachtung vor sich? Augustins ganzes Nachdenken über den Menschen steht im Schatten des christlichen Sündenbegriffs ("...wenn Du auf die Sünde siehst Herr: Herr, wer kann da noch bestehen?“⁶⁸). Diesen interpretiert er ganz in Bezug auf den im Johannesevangelium, aber auch bei Paulus betonten Gegensatz von 'Geist' und 'Fleisch'. Dieser ist zwar bei Augustinus – wie bei Paulus – kein absoluter. Wie Arendt anmerkt, ist für Augustinus zunächst jede Liebe „*appetitus* [meine Hervorhebung] [...] unterschieden durch den Gegenstand ihres Strebens, nicht durch das Wie des Strebens selber.“⁶⁹ Aber: Liebe, bzw. ein Wille, der sich zunächst aus dem fleischlichen Triebwesen des Menschen speist, führt ihn von Gott und auch vom moralisch 'richtigen' Verhalten fort: „Antriebe sind's, Arten der Liebe sind's, die Unreinheit unseres Geistes, die uns abwärts zieht in sorgenvoller Liebe, und die Heiligkeit deines Geistes, die uns liebend emporhebt zur Sicherheit, daß unser Herz droben sei bei dir, wo dein Geist über den Wassern schwebte [...]“⁷⁰ Es ist also die Irreleitung des menschlichen Willens durch eine falsche, eine böse Gesinnung, die entsteht, wenn er sich körperlichen – und hier vor allem sexuellen – Lüsten hingibt. Dem gegenüber steht die Leitung durch einen göttlichen Geist, unter dessen Ägide sich eine weitgehend körperlose, jedenfalls ase-

⁶⁶Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Band I, S. 369

⁶⁷Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Band I, S. 364

⁶⁸Augustinus: Bekenntnisse, S. 19f

⁶⁹Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 13

⁷⁰Augustinus: Bekenntnisse, S. 371

xuelle Liebe entfalten kann. Augustin bringt in seinen 'Confessiones' diesbezüglich folgende Selbstanklage vor:

Was war es anderes, das mich erfreute, als lieben und geliebt zu werden? Aber auf dem lichthellen Pfade der Freundschaft zu wandeln, da Seele sich zu Seele findet, genügte mir nicht. Nein, nun stiegen Dünste auf aus dem Sumpf fleischlicher Begierde, dem Sprudel erwachender Männlichkeit, und umnebelten und verdunkelten mein Herz, daß es den Glanz reiner Liebe nicht unterscheiden konnte von der Düsternis der Wollust.⁷¹

So gilt es festzuhalten: Der Mensch ist laut Augustinus zwar nicht von Natur aus böse und somit qua Geburt für jegliche Moral verloren („Und ich forschte, was das Böse sei, und ich fand in ihm nicht Wesenheit, sondern Umsturz im Willen [...].“⁷²). Aber seine Konstitution als Wesen, das durch seine Triebe stets vom moralischen Irrtum bedroht ist, der fleischlich-sündige *cupiditas* mit geistig-moralischer Liebe (*caritas*) verwechselt, lässt diesem Menschen nur eine Chance, will er tatsächlich im Sinne des Guten handeln. Er muss dem Geist Gottes folgen und seinem Triebwesen entsagen – so weit gehend, wie nur irgend möglich: „Wer aber, [...] möchte nicht lieber, wenn's möglich wäre, ohne Wollust Kinder erzeugen, so daß auch bei diesem Akte die hierzu erschaffenen Glieder [...] dem Geiste dienstbar wären und auf Willensgeheiß hin in Tätigkeit träten, aber nicht durch die Glut der Wollust angereizt würden.“⁷³

Das alles heißt zwar nicht, dass der Mensch selbst in zwei Teile zu scheiden wäre, von denen einer, der körperliche, böse, der andere, geistige, gut sei. Vielmehr zeigt sich das Böse in der verfestigten Haltung einer krankhaften Liebe, die Dinge und andere Menschen besitzen will: „Der rechte Wille also ist die gute Liebe und der verkehrte Wille die böse Liebe. Liebe, die danach lechzt zu besitzen, was sie liebt, ist Begierde, die es besitzt und genießt, Freude, die flieht, was ihr zuwider ist, Furcht, die das ihr Widerwärtige fühlt, Traurigkeit. All das ist böse, wenn die Liebe böse ist, gut, wenn sie gut ist.“⁷⁴ An solchen Ausführungen zeigt sich aber auch, als wie schwierig es sich in der Praxis erweisen dürfte, die gute Liebe, von der bösen Liebe, mithin also die 'richtige' Gesinnung von der 'falschen' zu unter-

⁷¹Augustinus: Bekenntnisse, S. 56

⁷² Augustinus: Bekenntnisse, S. 345

⁷³Augustinus: Gottesstaat, Band II, S. 190f

⁷⁴Augustinus: Gottesstaat, Band II, S. 166

scheiden, wenn dem Menschen nicht eindeutige Maßstäbe an die Hand gegeben werden. Deshalb müht Augustinus sich, seinen Liebesbegriff in einer weit gehend konsequenten Zweiteilung zu entwickeln, welche ihrerseits wieder auf den Gegensatz zwischen einem von Lust und Selbstsucht bewegten Willen und eine von göttlichem Geist und Gesetz gelenkte Willkür zurückweist. Die Hinwendung zu Gott über den Weg der *caritas* impliziert dabei eine Abwendung von allem, was irgendwie durch lustvolle Begierde ersehnt werden könnte, also alles, was fleischlich, weltlich, zeitlich, was in einem natürlichen Sinne menschlich ist: „Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt Augustin *cupiditas*, den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, *caritas*.“⁷⁵ Die *caritas*, welche die christliche Nächstenliebe sein soll, zeichnet sich somit aus durch einen hohen Grad an Abstraktion. In dieser Nächstenliebe begegnen sich nicht zwei Menschen um ihrer selbst als natürlich oder empirisch seiende Wesen, sondern um ihres Seins als Kreaturen Gottes willen, welches sich erst nach dem Ende des irdischen Lebens erfüllt. In der *caritas* wird der Nächste nur durch Gott, nur um Gottes willen geliebt: „Selig, wer dich liebt, in dir seinen Freund und um deinetwillen auch den Feind!“⁷⁶

Wer also 'richtig' lieben und somit jene Gesinnung erlangen will, die ihn vom Bösen fernhält und zum guten Gott finden lässt, sollte jede Neigung und Sympathie dahingehend überprüfen, ob sie nicht etwa aus menschlichen Motiven entspringt. *Caritas* ist somit eine rein geistige Haltung, welche jede Beziehung von Mensch zu Mensch aufhebt in ein Verhältnis zweier Kreaturen Gottes, die einander nicht ihrer individuellen, sondern ihrer allgemeinen, ihrer gattungsmäßigen Merkmale lieben. Der so Liebende liebt dementsprechend, so schreibt Augustinus in „Selbstverachtung“⁷⁷. Sein Selbst im Sinne eines empirisch-weltlichen ist ihm verhasst als ein für die Verlockungen aller möglichen Lüste und Pathologien anfälliges. Er liebt somit sich und seinen Nächsten in einer konsequenten Haltung der Abstraktion:

In der angenommenen Liebe Gottes hat die creatura sich selbst verleugnet, sie liebt und haßt sicut Deus. In dem Verzicht auf sich

⁷⁵Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 13

⁷⁶Augustinus: Bekenntnisse, S. 99

⁷⁷Augustinus: Gottesstaat, Band II, S. 210

selbst verzichtet sie zugleich auf alle weltlichen Bezüge. [...] Damit verliert der Andere, der Nächste, seinen in seiner konkreten weltlichen Existenz liegenden Sinn für sie - etwa als Freund oder als Feind [...]. [...] In diese sich selbst und die eigenen Bindungen verleugnenden Liebe begegnen alle Menschen, und sie haben alle gleich viel oder besser gleich wenig Relevanz für das eigene Sein.⁷⁸

Augustinus muss deshalb über den Umweg der Deutung menschlicher Gemeinschaft als „Schicksalsgemeinschaft“⁷⁹ die Menschen zur Nächstenliebe *verpflichten*. *Caritas* erweist sich als *necessitas*, der im Angesicht einer durch den Tod und das Böse bedrohten christlichen Gemeinde gefolgt werden muss, als leidenschaftsloser Bringdienst abzuleisten ist – eine Liebe, die nicht einmal nach dem Tode Mensch und Mensch in keuscher Innigkeit verbindet, so jedenfalls Arendt:

Und so sehr die *caritas* eine *necessitas* ist, so sehr ist sie es nur in hoc saeculo, in dieser Welt, auf die die Ewigkeit als letzte und endgültige Erlösung folgt. Wenn Augustin öfters das Pauluswort zitiert von der Liebe, die nimmer aufhört, so meint er damit lediglich die Liebe zu Gott oder Christus, zu der alle menschliche *dilectio proximi* nur den Anstoß zu geben vermag, und die auch nur deshalb geboten ist, um diesen Anstoß zu geben.⁸⁰

Indem Augustinus derart einen Menschen zeichnet, der erst durch Selbstverachtung und Selbstverleugnung zum Guten finden kann, das sich als ein göttliches, geistliches Gesetz erweist, welches zwar durch Liebe erfahren wird, aber eben nur durch eine außerordentlich abstrakte, unmenschliche Liebe, die in letzter Sicht, wie Arendt bemerkt, dann doch „nicht mehr appetitus ist“⁸¹, keinerlei Leidenschaft oder Neigung hin zum Menschlichen, zum Humanen enthalten darf - insofern verknüpft Augustinus eine Gesinnungsethik mit einer Ethik der abstrakten Verpflichtung. Diese deontologische Gesinnungsethik ist noch nicht gänzlich entschieden darin, inwieweit sie das Fleischliche, das Körperliche des Menschen gänzlich ablehnen, inwiefern sie sich von 'Affekten' distanzieren soll.⁸² Da Augustinus gerade das liebende Herz des Menschen als Quelle des rechten

⁷⁸Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 69

⁷⁹Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 88

⁸⁰Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 89

⁸¹Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S. 28

⁸²Vgl. Augustinus: Gottesstaat, S. 173

Glaubens und guten Lebens benennt, hält er es nicht für ratsam, ein lückenloses, rationales Regelsystem zu entwickeln, welches dem Menschen Anhalt gibt, wie er sich verhalten soll. Noch scheint die Fähigkeit, das 'Richtige' vom 'Falschen' zu unterscheiden in einer Haltung zu liegen, die in ihrem Kern nicht zu explizieren ist, auf das implizite Wissen oder besser Glauben und Vertrauen des Christen zurückgeht. Die von ihrer Tendenz her aber schon recht stark dichotomisch konstruierte Anthropologie des Kirchenlehrers schafft eine Grundlage, auf deren Basis in späteren Jahrhunderten „die Religion Jesu [...] zu einer positiven Tugendlehre“⁸³ geformt werden kann.

Auf dem Weg zum animal rationale – der durch Vernunft beherrschte Mensch

Die Tendenz der referierten Überlegungen lässt sich somit zumindest retrospektiv derart deuten, dass Augustinus gewissermaßen Vorarbeit geleistet habe, für die Verankerung eines moralphilosophischen Denkens, das eine religiös fundierte, ganz im Geistigen angesiedelte und auf einer dualistischen Anthropologie fußende Normativität der Affektkontrolle als alternativlos erscheinen lässt. Augustinus selbst allerdings ist noch viel zu sehr um Menschenkenntnis ringender und in seinen Schriften auch von Menschenkenntnis zeugender Denker, um tatsächlich eine formale Festlegung der menschlichen Natur in Form einer philosophischen Systematik zu entwickeln. Eine solche findet sich schon weit eher zum Ausgang des Mittelalters in jenen Thesen, die Wilhelm von Ockham zur Ethik entwickelt. Die stark an aristotelischem Denken orientierten Überlegungen zeigen sich als Bemühungen, tatsächlich eine Art christlich fundierter Tugendlehre aufzubauen. Diese teilt im Großen und Ganzen die anthropologischen Vorannahmen Augustins, zeugt also von einer recht stark zwischen Körper und Geist unterscheidenden Anthropologie, die allerdings auch bei Ockham noch kein reiner Dualismus ist. Vorstufen zu einer solchen strikten Zweiteilung des menschlichen Wesens, die später in der cartesianischen Epistemologie und in der kantischen Ethik weit gehend konsequent entfaltet wird, zeigen sich hier allerdings. Das liegt in der Orientierung seiner Moralphilosophie an Duns Scotus begründet, der „...das Maßnehmen an der Vernunft [...] in den [aristotelischen – A.S.] Begriff der

⁸³Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, a.a.O. S. 124

Praxis integriert.⁸⁴ Ockham formuliert nämlich eine um den Willen zentrierte Gesinnungsethik (von Liebe ist hier kaum mehr die Rede), welche die Angemessenheit von Handlungen an Hand des Grades der Rationalität der ihnen vorausgehenden Willensakte beurteilt. Insofern liegt es nahe, dem nach Tugend strebenden Menschen die vernunft- bzw. intellektgesteuerte Beherrschung seiner körperlichen Begierden zu empfehlen.

Ockham allerdings, der sich müht, eng an den aristotelischen Thesen der 'Nikomachischen Ethik' zu bleiben, kennt neben dem Modell des vernunftbeherrschten Handelns auch die Tugend des Maßvollen: „Der Maßvolle kann einen tugendhaften Akt gemäß einem Tugendhabitus hervorrufen, denn er hat nur schwache und laue Begierden im sinnlichen Strebevermögen.“⁸⁵ Und das bedeutet: „Je mehr jemand dann und dort, wo es nötig ist, und ebenso bezüglich der anderen Umstände, von Gemütsregungen bestimmt ist, um so tugendhafter wird er genannt und um so mehr Voraussetzungen für die Tugend besitzt er.“⁸⁶ Nicht jede 'Gemütsregung' ist also gleich Anlass zu fragwürdiger Willkür, wenn der betreffende Akteur über einen sittlichen Habitus verfügt, der es ihm ermöglicht durch Mäßigung tugendhaft zu handeln. Wichtiger als noch Aristoteles nimmt Ockham aber eine zweite Variante der tugendhaften Haltung, welche einen anderen Menschentypus berücksichtigt: den 'Beherrschten': „Der Beherrschte aber, der übermäßige Begierden hat, folgt zu Recht gemäß seiner unvollkommenen Tugend dem Urteil der Vernunft und nicht seinen Begierden, ja er verachtet die Begierden sogar [...].“⁸⁷ Denn: „...um so stärker jemand von Gemütsregungen bestimmt ist, wann und wo es sich nicht gehört, und ebenso bezüglich weiterer ungehöriger Umstände, desto lasterhafter ist jemand [...].“⁸⁸

Ockhams Auffassung nach ist zwar nicht jeder Mensch zwingend darauf angewiesen, seine Körpernatur zu beherrschen, sondern nur jener, „der übermäßige Begierden hat“. Insofern erscheinen seine anthropologischen Vorannahmen komplexer als die Augustins. Andererseits aber wird das Modell des 'Beherrschten', dessen einziger Weg zur Tugend über die ver-

⁸⁴Leppin/Müller: Einleitung zu Kapitel 5: Die Ethik, in: Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 197

⁸⁵Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 265

⁸⁶Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 263

⁸⁷Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 265

⁸⁸Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 263

nünftige Kontrolle seiner als schädlich charakterisierten körperlichen Regungen führt, gar nicht mehr eigens legitimiert. Vielleicht liegt das daran, weil man, so Ockham, dem üblichen Sprachgebrauch seiner Zeit nach „...denjenigen von Gemütsregungen bestimmt [nennt], der solche Handlungen ausführt oder solche heftige Bewegungen verspürt, die dem vernünftigen Urteil entgegenstehen. Bei diesem Sprachgebrauch ist jemand, wenn er in stärkerem Maß von Gemütsregungen bestimmt ist, deswegen nicht tugendhafter, sondern vielmehr lasterhafter.“⁸⁹ Wie aus diesem Zitat und den obigen Erläuterungen hervorgeht, teilt Ockham die Implikationen dieses Sprachgebrauchs zwar nicht vollständig, weil er das aristotelische Konzept der Mäßigung offenbar schätzt und in dessen Kontext auch eine Beeinflussung des Willens durch bestimmte, positiv gekennzeichnete Regungen befürwortet, so dass selbst ein durch starke Leidenschaften bewegter Wille kein moralisch 'schlechter' Wille sein muss. Aber Ockhams Thesen konzentrieren sich letztlich auf jene Menschen, die nicht über diesen Habitus der Mäßigung verfügen. Diese sind für ihn offenbar der 'Normalfall' menschlicher Wesensart; Menschen die genötigt sind, sich in allen moralischen Fragen den Maßgaben der Vernunft zu unterwerfen und ihre 'Sinnlichkeit' derart zu beherrschen. Aristoteles konnte noch auf diese herabsehen, sie als dem Tierreich nicht fernstehende, grobe und unerzogene, ja unerziehbare Mitglieder einer anonymen Masse charakterisieren. Ockham dagegen schreibt über den von Trieben gelenkten, um deren Beherrschung ringenden Menschen – der vor dem Hintergrund einer von Augustinus vorgeprägten, durch die katholischen Kirche verfestigten, 'pessimistischen' Anthropologie eben als Regelfall seiner Gattung gilt - dieser könne „...sich verdienstlich verhalten, insofern er allein dem Urteil der Vernunft folgen will, die gebietet, daß solcherlei Begierden zu verachten sind, selbst wenn er nicht dem Urteil der Vernunft folgt [...]“⁹⁰

Gemäß dem Motto 'Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach' ist somit der feste Wille zur Beherrschung schädlicher Begierden bzw. die darin implizierte vernünftige Einsicht in deren Unangemessenheit gefordert. Dieser Wille als bloß im Geistigen vorhandene Intention reicht allerdings laut Ockham auch aus, um den 'Beherrschten' moralisch mit dem 'Maßvollen' gleichzustellen. Wer moralisch handeln will, daran aber gele-

⁸⁹Ebd.

⁹⁰Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 265

gentlich oder auch notorisch auf Grund eines übermächtigen Triebwesens scheitert, findet also in der Ethik Ockhams eine Anleitung zur Tugend, die ihn, durch ihre Priorisierung der willentlichen Haltung, der Gesinnung gegenüber dem faktisch und praktisch ausgeübten Habitus, grundsätzlich nicht schlechter aussehen lässt, als den durch Mäßigung tugendhaften. In der Tat dürfte dieser, wenn er *ausschließlich* aus habitueller Gewohnheit das 'Richtige' tut, moralisch sogar noch hinter jenem zurückstehen, der mit aller Kraft der Vernunft die Tugend anstrebt, aber dennoch scheitert. Der Apostel Paulus jedenfalls, so Ockham, ist sicherlich nicht zu den Maßvollen zu zählen, sondern bemühte sich um Beherrschung seiner überschießenden Gemütsregungen.⁹¹

Somit ist der qualitative Unterschied zwischen *aristoi* und *polloi*, der in der Ethik der klassischen Antike noch Bestand hatte, durch den Einfluss des Christentums weit gehend verschwunden. Ockham bleibt hier zwar näher bei Aristoteles als Augustinus, der ausnahmslos jeden Menschen, ja selbst schon kleinste Kinder mit dem Stigma der Sünde behaftet sah⁹², aber dafür ist nun jener Mensch, der auf Grund seiner korrumpierten Natur ohne Leitung durch göttlichen Geist (was jetzt heißt: der Vernunft) kaum zur Tugend finden kann, natürlich nicht zur Norm, aber doch zur Normalität geworden. Die dahinter stehende Anthropologie muss im ausgehenden Mittelalter gar nicht mehr eigens thematisiert und schon gar nicht legitimiert werden. Sie ist selbstverständlich geworden. Die Verknüpfung einer rationalistischen Tugendlehre mit Aspekten einer Gesinnungsethik sorgt nun für eine weitere, interessante Entwicklung: All jenen, die sich in der in augustinischer Tradition stehenden, 'pessimistischen' Deutung des Moralwesens Mensch wiederfinden, bietet die ockhamsche Deutung der christlichen Ethik einen Ausweg, der durch seinen stärker gesinnungsethischen Fokus die Situation gegenüber der Ethik des philosophischen Vorbilds Aristoteles deutlich vereinfacht: Nun reichen die vernünftige Einsicht in die Unangemessenheit des eigenen Handelns und der Wille zum Guten: Auch ohne die erfolgreiche Umsetzung des Gewollten in der Praxis kann sich ein derart strebender - oder vielleicht besser: folgsamer? - Mensch der Tugend nähern. Einzige Voraussetzung hierfür: Seine Bereit-

⁹¹Vgl. Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, S. 267

⁹²Augustinus: Bekenntnisse, S. 27

schaft, den 'sinnlichen' Teil seines Wesens unter Heranziehung der Vernunft zu beherrschen.

Zwischenfazit

Das Schwanken zwischen einer anspruchsvollen Gesinnungsethik und der Suche nach möglichst einfachen bzw. praktisch wirksamen Lösungen moralischer Probleme, das wir schon an Hand der Ethiker der klassischen Antike betrachtet haben, stellt sich also unter dem Einfluss des Christentums ähnlich und doch deutlich anders dar. Durch das überragende Vorbild der biblischen Schriften, das offensichtlich sowohl Augustinus als auch Ockham als ein Primat der Gesinnungsethik deuten, hat sich ihr Fokus gegenüber der griechischen Antike verschoben. Noch eines aber hat sich verändert: Der schlecht beleumundete Mensch der Masse des antiken Griechentums ist gewissermaßen zum Prototypen der mittelalterlichen Anthropologie geworden. Entschiedener bei Augustinus, in einer moderateren, aber auch selbstverständlicher formulierten Ausdeutung bei Ockham.

Beide Philosophen lassen kaum einen Zweifel daran, dass die Mehrheit der Menschen (oder besser: der Christen) hinter den hohen Anforderungen der von ihnen formulierten, gesinnungsethischen Ansätze zurückbleiben müssen. Augustinus erläutert dieses aus seiner Sicht anthropologisch bedingte Zurückbleiben, ja Versagen wortreich und mit großer Dramatik – für Ockham, den christlichen Aristoteliker dagegen ist es zur Selbstverständlichkeit geworden, die aber offenbar zumindest durch wenige durchbrochen werden kann. Beide aber suchen nach Wegen, wie die notorischen Verstöße gegen Moral und göttlichen Willen eingedämmt, oder zumindest als weniger schwerwiegend interpretiert werden können. Und beide gehen dazu den Weg fort von der konkreten, persönlichen Verantwortung des wollenden und gegen die moralische Verfehlung ankämpfenden Individuums hinein in die Abstraktion. Diese hat unterschiedliche Gesichter: Bei Augustinus ist es eine zur pflichtmäßigen *necessitas* gewordene, um Gottes Willen ausgeübte *caritas*, die von den Interessen und Bedürfnissen des jeweils für sich existierenden, irdischen Menschen gänzlich absieht und nur so das stetig drohende Abgleiten in selbst- und weltsüchtige Liebe verhindert. Bei Ockham ist es der durch die Scholastik wieder zu Eh-

ren gekommene Leitstern der Vernunft, unter deren Gesetz sich die von nachteiligen Begierden bedrängten Menschen stellen sollen. Beide setzen somit bis zu einem gewissen Grade auf die Aufgabe individueller Verantwortung, indem sie zur freiwilligen Unterwerfung des menschlichen Willens unter göttliches Sollen auffordern.

Kann man daher sagen, dass durch Denker wie Augustinus und Ockham

...alles, was sich sonst als Lehre Jesu und nachher seiner Stellvertreter erweisen ließe, bloß deswegen, weil es Lehre Jesu sei, als Willen [Gottes] geachtet und [...] daß selbst die Tugendlehren jetzt positiv, [...] das innere Kriterium ihrer Notwendigkeit verloren und mit jedem anderen positiven, speziellen Gebot, mit jeder äußeren Anordnung, die in Umständen oder auf Klugheit gegründet ist, in gleichen Rang gesetzt wurden [...] ⁹³?

Oder – um diese hegelsche Kritik an kirchlich-christlicher Moral in jenen Worten zu formulieren, die ich schon zu Beginn dieses Kapitels gebraucht habe – können wir davon sprechen, dass Augustin und Ockham mit ihren Thesen letztlich einem Konventionalismus ohne jegliche persönliche Verantwortung den Weg bereitet hätten, indem sie den um einen 'guten Willen' mit ganzem Herzen ringenden Christen unter die anonyme Obligation einer abstrakten Sittenlehre stellen?

Das hieße wohl, den bekennenden Gesinnungsethikern Unrecht tun. Allein die Suche nach einem moralphilosophischen Rahmen, der die im Kontext anspruchsvoller Ethiken unweigerlich auftretenden Erfahrungen des Scheiterns oder auch der Verweigerung aufzufangen und in ihrer Häufigkeit zu mindern trachtet, können wir schwerlich den beiden Philosophen zum Vorwurf machen. Allerdings lassen sich vor dem Hintergrund ihrer, oder auch der Gedanken anderer mittelalterlicher Ethiker, die hier nicht referiert werden konnten, solche Tendenzen verständlich machen, wie sie Hegel der Kirche vorwirft. Wir alle kennen, ob aus persönlicher Erfahrung oder aus Erzählungen mindestens der jüngeren Vergangenheit jene Interpretation christlicher Ethik die sich salopp formuliert in der Regel 'Moral ist, wenn ich tue, was der Pfarrer sagt' zusammenfassen lässt. Dieser seit Jahrtausenden neben den subtileren Ausdeutungen der biblischen Botschaft stabil bestehende Konventionalismus, der vom Einzelnen

⁹³Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, a.a.O. S. 123f

nicht etwa den Mut und die Fähigkeit zur Verantwortung des eigenen Denkens und Handelns, sondern lediglich die Unterwerfung unter eine mit religiösen Begründungen für absolut gesetzte Sittenlehre fordert, konnte nicht ohne die nachhaltige Etablierung einer Anthropologie entstehen, wie sie etwa Augustinus entscheidend vorgeprägt hat. Dessen Einschätzungen, dass der Mensch, auf Grund seiner wesenhaften Beschaffenheit, zum Guten nur durch die Überwindung zumindest eines bedeutenden Teils seiner Triebe und Neigungen, ja letzten Endes nur durch Selbstverleugnung und -entsagung finden kann, wurden in weiten Teilen von der katholischen Kirche als Traditionsgut gepflegt und – als diese, wie wir etwa an Ockhams vergleichsweise liberaler Interpretation beispielhaft nachvollziehen können, von dieser Position wieder teilweise abrückte – durch die Reformation (trotz aller gegenläufigen Tendenzen derselben) noch verschärft.

Ob diese anthropologischen Grundannahmen gerechtfertigt, und somit ein 'praktischer Erfolg' einer Gesinnungsethik, die wir hier als jesuanisch gekennzeichnet haben, in dieser Welt mit ihren Menschen aus Fleisch und Blut wirklich undenkbar bleiben muss, dieser Frage wollen wir in dieser Untersuchung nachgehen. Dass wir dabei auch die Herangehensweise selbst noch neuzeitlicher und moderner Entwürfe der Moralphilosophie in dieser Hinsicht kritisch hinterfragen müssen – und zwar in Bezug auf die in ihr enthaltenen Bestände einer ganz ähnlichen Anthropologie, soll in den verbleibenden Abschnitten dieses Kapitels deutlich werden.

1.2.3 Kants rational-abstrakte Gesinnungsethik und ihre anthropologischen

Vorannahmen

Immanuel Kant hat sich mit der Ausformulierung seiner Moralphilosophie zum Ziel gesetzt, den aus dem Christentum übernommenen Kerngedanken einer Gesinnungsethik personaler Verantwortung in eine möglichst einfache Prinzipienethik einfließen zu lassen, die unabhängig wäre von den kontingenten Voraussetzungen empirisch-konkreter Umstände. Über sein 'moralisches Gesetz' der rationalen Willensbildung schreibt er: „Was nach dem Prinzip der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen...“⁹⁴

⁹⁴Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 64

Können aber Kants moralphilosophische Überlegungen dazu beitragen, das seiner Ansicht nach problemlos für jedermann Ersichtliche auch in praktische Handlungsvollzüge zu übertragen? Wir werden im Folgenden darauf aufmerksam zu machen haben, dass die kantische Ethik spekulativ und hoch anspruchsvoll zu nennende anthropologische Voraussetzungen macht, die einen 'praktischen Erfolg' ihrer zentralen Zielsetzungen in Frage stellen. Die Einlösung des 'Programms' einer radikalen Gesinnungsethik, wie sie Kant offensichtlich vertritt, scheint so kaum näher zu rücken.

Gesinnungsethik zwischen christlichem Glauben und rationalistischem Denken

Dabei war es gerade die Gefahr des Abrutschens in einen verantwortungslosen Konventionalismus, einen 'Buchstabengehorsam' die den Pietisten Kant zum Entwurf seiner Ethik motivierte. In seiner Schrift 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' wird deutlich, dass die kantische Moralphilosophie einen moraltheologischen Hintergrund besitzt, der den Ansichten des Augustinus ähnelt:

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem sittlich guten Menschen (*moraliter bonus*), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied [...]; nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie, das Gesetz, bei dem andern aber es *jederzeit* zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem *Buchstaben* nach (d.i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem *Geiste* nach [...]. *Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde* [...].⁹⁵

Kant war ein christlich motivierter Gesinnungsethiker – gegen diese Deutung wird, wer sich mit seinen verschiedenen Schriften zur Ethik sowie seiner Biographie auseinandersetzt, kaum Argumente finden. Außer einem vielleicht: Kants zum Teil gegenläufig anmutenden Äußerungen, mit denen er seine formal-abstrakte Ethik einleitet. So bemerkt er in der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', es sei ihm darum gegangen eine Moralphilosophie zu schaffen, die „mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie [...] vermischt ist“⁹⁶. Was Kant mit einer solchen Äußerung kritisch

⁹⁵Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 36f [23f]

⁹⁶Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 32f

in den Blick nimmt, ist die Partikularität manches ethischen Ansatzes, der in seinem Gelingen von bestimmten, z.B. sozialisatorischen Voraussetzungen abhängig sein kann – wie wir das auch in unserer Betrachtung klassisch-antiker Ethik gesehen haben. Kant aber glaubt an einen universellen Kern der Moral; an ein vor jeder Erfahrung und Erziehung vorhandenes Wissen über Ethik, das somit gar nicht aufwändig erworben und von Philosophen erläutert werden muss. Stattdessen muss dieser lediglich den besten Weg finden, die Menschen zu *motivieren* dieses apriorische Wissen über Gut und Böse zu aktualisieren. Spekulationen über „die besondere Bestimmung der menschlichen Natur [...], bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas“⁹⁷ seien da nur kontraproduktiv. Die Bereitschaft des Einzelnen zum sittlichen Handeln erreiche man am besten über einen ganz anderen Weg:

Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein [...] einen soviel mächtigeren Einfluß, als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann.⁹⁸

Aus Kants Sicht ist eine solche rational-abstrakt begründete Pflichtethik deshalb jeder anderen überlegen, weil sie über *eine* Annahme hinaus keinerlei weitere Behauptungen über das Moralwesen Mensch machen muss. Diese eine Annahme, ist, dass es sich beim Menschen um ein im Kern vernünftiges Wesen handele, und dass somit durch den Aufweis eines rationalen Gesetzes oder Prinzips der Moral noch die besten Chancen bestünden, zu sittlichem Denken und Handeln zu motivieren.⁹⁹

Insofern scheint es, als sei Kants Variante einer Gesinnungsethik dann doch grundsätzlich unterschieden von jenen Ansätzen, die wir bisher behandelt haben. Denn Kant scheint mit seiner rationalistischen Ethik weit entschiedener auf eine Selbstermächtigung ausnahmslos *aller* Menschen zu setzen, als die zuvor behandelten Denker. Was wir gleich noch etwas

⁹⁷Ebd.

⁹⁸Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 33

⁹⁹Vgl. etwa Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 34f

näher diskutieren wollen, trägt entscheidend bei zu diesem Eindruck: Die Figur des autonomen Subjekts – die Vorstellung also, dass der Mensch in vollkommener Freiwilligkeit sich selbst ein moralisches Gesetz gibt, dem zu folgen er sich aus einer rationalen Überlegung heraus auferlegt. Insofern erscheint auch nur folgerichtig, wie Kant sich gegenüber einer 'Liebesethik' positioniert:

Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde.¹⁰⁰

Denn welche Probleme es mit sich bringt, Liebe als gewissermaßen zuverlässiges Funktionselement der Ethik auch nur zu denken – das werden wir nicht nur im Kapitel IV ausführlich zu diskutieren haben, sondern das ist in Ansätzen sogar schon an Hand des augustinischen Umgangs mit diesem Begriff deutlich geworden. Kant geht nun ungleich konsequenter jenen Weg, den Augustinus noch ganz im Schatten frühkirchlicher Frömmigkeit stehend, nur vorbereitet, nicht aber eingeschlagen hatte, den Ockham dann freilich schon beschritten hat, aber nicht mit der Entschlossenheit des Aufklärers: Er gibt die Liebe als tragendes Fundament einer Gesinnungsethik zu Gunsten der Vernunft auf. Einer Vernunft, die nunmehr gedacht wird als wirklich *allen* Menschen verfügbares, moralisches Urteilsvermögen (verfügbar nicht nur einer aristokratischen Elite, wie noch in der Antike, und selbst jenen, die außerhalb des christlichen Glaubens und kirchlichen Moralkonsensus stehen, wie es noch Ockham voraussetzte). Kant schafft derart, so scheint es, endlich den Entwurf einer Gesinnungsethik, die nicht an den Grenzen sozialisatorischer, kultureller oder religiöser Daseinszusammenhänge haltmachen muss und will über den Weg des allgemein menschlichen Wesensmerkmals Vernunft sein Vorhaben einer von Theologie und spezifischer Anthropologie freien Moralphilosophie verwirklichen: „Das Verallgemeinerungsprinzip, das als formales Verfahren die Universalisierbarkeit, d.h. die Verallgemeinerungsfähigkeit der einzelnen Maximen prüft, ist die Antwort, die Kant [...] gibt.“¹⁰¹

¹⁰⁰Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 145

¹⁰¹Gil: Ethik, S. 69

Ist also Kants Ethik nicht in der Tat ein denkbar universeller Entwurf, wenn sie Menschen in ihrer allgemeinen Eigenschaft als Vernunftwesen anspricht? Denn dass der Mensch zumindest im weitesten Sinne ein *zōon logon echon*, ein vernunftbegabtes Wesen ist, wie schon Aristoteles formulierte, an dieser Aussage wird soweit niemand Anstoß nehmen, der ernsthaft Philosophie treibt. Die Frage ist allerdings, wie das spezifisch kantische Konzept dieses Vernunftwesens ausgedeutet wird? Dies geschieht im scharfen Kontrast zu dem, was Kant mal das Empirische, mal das Sinnliche nennt. Ein Vernunftwesen zeichnet sich seiner Definition nach dadurch aus, dass es sich durch seinen Willen von der Welt der natürlichen Dinge gewissermaßen emanzipieren, oder besser, diese transzendieren kann. Es ist dann, in seinem Sein als vernünftig denkendes bzw. wollendes Seiendes, nicht mehr Teil dieser empirischen Welt und ihrer Bedingtheiten: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Ding hat das Vermögen, *nach der Vorstellung der Gesetze*, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.“¹⁰²

Der seit Augustinus für jeden Gesinnungsethiker so wichtige Wille wird also bei Kant definiert als die Fähigkeit, sich selbst Gesetze in Form von Prinzipien, oder wie er auch gern formuliert, Maximen, zu geben, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie sich über die Gesetzmäßigkeiten der Natur hinwegsetzen und dadurch als aus reiner Vernunft entsprungene Handlungsregeln in Erscheinung treten. Wir sollten uns aber noch ein wenig besser vor Augen führen, was das bedeutet. Klar sollte sein: Für Kant erweist sich der Mensch durch seine Fähigkeit, sich selbst Prinzipien der Moral zu geben nicht nur als vernünftiges, sondern auch als freies Wesen. Das klingt zunächst trivial. Sich selbst Gesetze geben zu können, nach denen man handelt, ist ja ein deutlicher Ausweis von Freiheit. Man sollte sich aber dabei den spezifischen Freiheitsbegriff Kants vor Augen führen. Rufen wir uns einmal in Erinnerung, was Kant im Abschnitt der 'Transzendentalen Dialektik' der 'Kritik der reinen Vernunft' darüber sagt: „Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, wel-

¹⁰²Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 36

che sie der Zeit nach bestimmte.¹⁰³ Eine freie Entscheidung bzw. der Vorgang der Willensbildung eines autonomen Subjekts zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Naturgesetzen und insbesondere dem Gesetz von Ursache und Wirkung vollkommen entzogen ist. Sie findet in einer buchstäblich *zeitlosen* Sphäre statt. Dies so zu denken ist aus Kants Sicht unausweichliche 'Bedingung der Möglichkeit' von Freiheit und damit auch von Willensbildungsprozessen, die aus seiner gesinnungsethischen Perspektive überhaupt als moralische gewertet werden können. Warum das? Wäre der Mensch vollkommen dem zentralen Naturgesetz von Ursache und Wirkung unterworfen, so leiteten sich seine Handlungen nur aus empirischen Vorgängen ab, die diesen vorhergingen. Der Wille wäre dann kein Vermögen zur Autonomie, sondern erweise sich als 'heteronom', als durch vollständig unter Naturgesetzen stehendes Organ, das lediglich im menschlichen Geist solche Vorgänge begleitet, die eigentlich aus bereits im Voraus determinierten Abfolgen von physikalisch bzw. biologisch zu beschreibenden Wirkzusammenhängen bestehen. Kurz: Der Mensch erschiene dann als instinktgesteuertes Tier. Für Kant ist diese Entgegensetzung außerordentlich wichtig. Weil er sicher ist, dass alle in der Natur zu beobachtenden Vorgänge und somit auch das Naturwesen Mensch durch physikalische Gesetzmäßigkeiten lückenlos determiniert sind, kann das Vernunftwesen Mensch nur als frei gelten und somit zu Willensbildungsprozessen und moralischen Urteilen, die diesen Namen verdienen, befähigt sein, wenn es von diesen Gesetzmäßigkeiten befreit ist. Dem in Raum und Zeit erscheinenden Objekt Mensch muss ein raum- und zeitloses Subjekt Mensch gegenübergestellt werden, sonst „...ist Freiheit nicht zu retten.“¹⁰⁴

Dieser kurze Exkurs in Bereiche der kantischen Philosophie, die wir hier nicht weiter vertiefen können, macht indes deutlich, was für ein vernünftiges Wesen das ist, welches Kant heranziehen will zur Begründung einer allgemein gültigen, ja universalen Ethik, die seiner Ansicht nach keinerlei spezifische Anthropologie enthält. Wenn wir uns vor Augen führen, dass hier die Befähigung zum vernünftigen Denken und Urteilen, also die Bildung eines Willens, der auf der Grundlage einer aus Kants Sicht 'guten' Gesinnung Handlungsmaximen bildet, abhängig ist von einer postulierten Fähigkeit des menschlichen Subjekts sich allen natürlichen bzw. naturge-

¹⁰³Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 561/A 533

¹⁰⁴Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 564

setzlichen, oder wie wir auch sagen könnten weltlichen, mit Heidegger weltmäßigen Bezügen zu entziehen – dann wird deutlich, dass hier durchaus nicht unproblematische Voraussetzungen im Spiel sind. Das kantische Subjekt hat viele Ähnlichkeiten mit jenem Descartes'. Dieses ist, wie wir wissen, immer wieder zum Gegenstand scharfer Kritik geworden. Zum Beispiel durch Heidegger, auf dessen diesbezügliche Thesen wir im Kapitel III noch eingehender zu sprechen kommen werden. Hier sei als Vorgriff nur darauf verwiesen, dass Heidegger nicht nur Descartes, sondern eben auch Kant vorwirft, dem, was menschliches Sein im tieferen Sinne bedeutet nicht nachgegangen, sondern einem oberflächlichen, durchaus nicht selbstverständlichen Konzept von Anthropologie aufgesessen zu sein. Er kritisiert: „Weil Kant die subjektive Deduktion nicht ausführte, blieb ihm die Subjektivität des Subjektes in *der* Verfassung und *der* Charakteristik leitend, die sich ihm durch die überlieferte Anthropologie und Psychologie anbot.“¹⁰⁵ Und somit steht für Heidegger fest, „...daß jene von Kant ausgearbeitete Anthropologie eine empirische und keine der transzendentalen Problematik genügende, d.h. reine, ist.“¹⁰⁶

Die Vorstellung eines weltlosen Subjekts im Kontext eines dualistischen Weltbildes ist das eine, eher neuzeitlich geprägte Komplement jener Anthropologie, die Kants Ethik zu Grunde liegt und von diesem offenbar als denknotwendig und somit unspezifisch, als allgemeingültig gewertet wird. Es gibt aber noch ein zweites Erbstück anthropologischer Überzeugungen, auf das wir noch näher zu sprechen kommen müssen. Dieses wird sichtbar, wenn wir uns einmal mit der Rolle des Pflichtbegriffes innerhalb des kantischen Entwurfs befassen. Warum eigentlich werden jene rationalen Gesetzlichkeiten, die im 'kategorischen Imperativ' Ausdruck finden und aus welchen das autonome Subjekt Maximen moralischen Handelns oder besser Wollens ableiten soll, immer im selben Atemzug mit der Pflicht genannt, ja mit dieser gar synonym gesetzt? Auf den ersten Blick erscheint das gar nicht notwendig, gilt doch laut Kant: „Was nach dem Prinzip der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen...“¹⁰⁷. Denn wenn das Moralische vernünftig ist, dann muss jedes Vernunftwesen geradezu automatisch einse-

¹⁰⁵Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 167

¹⁰⁶Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 206

¹⁰⁷Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 64

hen können, was 'falsch' und was 'richtig' ist. Dennoch heißt es auch in der Fortsetzung dieses Zitates: „[...] d.i. was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar [...]“¹⁰⁸. Warum nur muss zur Pflicht erhoben werden, was eigentlich selbstverständlich erscheint? Eine oberflächliche Antwort hierauf lässt sich natürlich leicht geben: Eine Moraltheorie, die ernsthaft behaupten würde das moralisch Angemessene sei nicht nur für jedermann jederzeit ersichtlich, sondern dieses werde auch allzeit von allen Menschen beherzigt und dessen Verwirklichung mindestens ehrlich angestrebt, widerspräche nicht nur so mancher praktischen Erfahrung, sie machte sich in ihrer Trivialität auch selbst überflüssig – und stünde in scharfem Kontrast zum Konzept einer Gesinnungsethik, welche gerade die freie Entscheidung des Menschen zwischen 'gut' und 'böse' in den Mittelpunkt stellt. Kant kann also gar nicht meinen, die Fähigkeit das 'Gute' zu wollen und entsprechende Handlungsmaximen zu bilden, sei schon gleichbedeutend mit einem bei allen Vernunftwesen jederzeit und unterschiedslos vorhandenen 'guten Willen'. Vielmehr führt er eine Erklärung an, warum ein 'guter Wille' gerade nicht das dauerhaft vorherrschende Kennzeichen aller menschlichen Individuen ist – und daher das Bemühen, einen solchen über den Weg rationaler Prinzipienbildung zu entwickeln zur Pflicht erhoben werden muss.

Diese Erklärung nun gründet auf einer dezidiert christlichen Anthropologie, die in ihrer spezifischen Auslegung viele Parallelen zu jenen Thesen aufweist, die wir bei Augustinus kennengelernt haben. In Kants Religionschrift heißt es: „Der Mensch ist von Natur böse.“¹⁰⁹ Was heißt das im engeren Sinne? „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann [...] nicht anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegeneitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“¹¹⁰ Warum aber handelt der Mensch entgegen dem dank seines Vernunftvermögens ihm eigentlich stets einsichtigen 'moralischen Gesetz'?

Der Mensch (selbst der ärgste) tut [...] auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen

¹⁰⁸Ebd.

¹⁰⁹Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 38 [26]

¹¹⁰Ebd.

Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d.i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch [...] an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, *als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkür in seine Maxime aufnähme, ohne sich an's moralische Gesetz [...] zu kehren; so würde er moralisch böse sein.¹¹¹

Im Zuge der Willensbildung herrscht also ein Widerstreit zwischen 'guten' und 'bösen' Maximen. Während die ersteren sich direkt aus vernünftiger Einsicht in das „moralische Gesetz“ ergeben, rühren die zweiten von „Triebfedern der Sinnlichkeit“ her. Kant sieht also, genau wie Augustinus, zwar keine vollkommene Korruption aber doch eine stete Gefährdung des menschlichen Willens durch Reize, die auf das Körperwesen des Menschen einwirken. Und diese wirken offenbar „nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe“, also auf einen Menschen, der sich einer egozentrischen, selbstsüchtigen Haltung ergibt. Abhelfen kann hier nur die dezidierte Beherrschung solcher Tendenzen – was indes, ähnlich wie bei Augustinus, nicht bedeutet, der „Sinnlichkeit“ ganz und gar abzuschwören, sondern sie der Vernunft unterzuordnen: „Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt, [...] sondern in der *Unterordnung* [...] liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.*“¹¹² 'Gut' ist also diejenige Haltung und Gesinnung, welche das von Kant im 'kategorischen Imperativ' ausgedrückte, rationale Gesetz der Moral stets über solche Motivatoren stellt, die zur Verfolgung nur der eigenen Wünsche und Interessen reizen. Somit erklärt sich auch, warum dieses rationale Gesetz zur Pflicht erhoben werden muss – weil ihm sinnliche oder empirische 'Triebfedern', von Kant auch gern 'Neigungen' genannt, entgegenwirken, die ebenso die individuelle Willensbildung beeinflussen können. Und so erklärt sich auch Kants Abneigung gegen den Liebesbegriff. Zwar unterscheidet er durchaus zwischen zwei Formen des Liebens:

Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar

¹¹¹Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 43 [33]

¹¹²Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 44 [34]

natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.¹¹³

Aber hieraus geht eben deutlich hervor: 'Gute' Liebe ist ein „Wohltun aus Pflicht“ und entspricht somit wiederum dem rationalen Gesetz der Moral, muss also gar nicht gesondert als Liebe angesprochen werden – was ja auch deshalb wenig zweckmäßig wäre, weil sie offensichtlich der aus sinnlicher Neigung entspringenden Liebe gerade entgegengestellt sein kann.

Davon einmal abgesehen allerdings, dass Kant im Unterschied zu Augustinus den Liebesbegriff im Kontext seiner Gesinnungsethik gar nicht mehr verwendet, weil das was dem Kirchenlehrer *caritas* war, sämtlich auf die Seite rational charakterisierter Willensbildung geschlagen wird, während die *cupiditas* schlicht als sinnliche 'Neigung' gefasst wird – davon einmal abgesehen zeigen sich nicht nur in den anthropologischen Grundvoraussetzungen erstaunlich viele Parallelen. Der 'gute Wille' ist dadurch 'gut', dass er einer sinnlich-körperlich konnotierten Haltung der Selbstliebe abschwört und sich zum Wohltun im Sinne eines höheren Prinzips verpflichtet, welches bei Augustinus noch in der Gottesliebe gründete, das aber schon Ockham mit Vernunft gleichsetzte und welche Kant nun ausschließlich, ohne expliziten, religiösen Bezug – aber doch vor einem dezidiert christlichen Hintergrund – als eben solche anspricht; als 'reine Vernunft' die über den Weg der Formel des kategorischen Imperativs praktisch wird. Es handelt sich also wiederum um eine Gesinnungsethik, die – nunmehr vor dem Hintergrund einer konsequent dualistischen Anthropologie; der Vorstellung vom autonomen, weltlosen Subjekt – von den konkreten, lebensweltlichen Bezügen des je wollenden und handelnden Individuums bewusst abstrahiert und dessen Willen vielmehr durch abstrakte, allgemeine Erwägungen bestimmt sehen will.

Abschließende Überlegungen

Auch Kant also – dieser Ruf eilt seiner Ethik ja auch voraus – sieht offenbar die besten Chancen für eine möglichst umfassende Verwirklichung des Gedankens einer Gesinnungsethik in Verallgemeinerung und Abstraktion.

¹¹³Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 25f

Zwar ist das Individuum, oder besser das Subjekt, nach wie vor aufgefordert eigenständig 'Maximen der Willkür' zu bilden, jedoch nur im Rekurs auf die allgemeine Größe der Vernunft, welcher mit einer intersubjektiv verbindlichen Gesetzmäßigkeit gleichgesetzt wird. Und um diese Gesetzmäßigkeit zur Grundlage seiner Willensbildung werden zu lassen, muss das Subjekt alle empirischen oder weltmäßigen Bezüge transzendieren und in einer Sphäre absoluter Freiheit über die Moralität seiner Vorstellungen urteilen. Es ist dann im Grunde kein Individuum mehr im Sinne alltäglichen Menschseins, sondern gewissermaßen eine geistige Abstraktion seiner selbst.

Es liegt nahe, angesichts solcher Voraussetzungen zu fragen, inwieweit eine solche Ausdeutung praktischer Philosophie überhaupt in der Praxis Anwendung finden kann. Fairerweise muss allerdings in diesem Zusammenhang auch Erwähnung finden, dass Kant seine abstrakt-formale Moralphilosophie durchaus um andere Aspekte ergänzt, welche ihr eine stärkere Anbindung an die Lebenspraxis 'real existierender' Menschen verschaffen. Das fängt an bei den variierenden Formulierungen des 'kategorischen Imperativs', welche den kritischen Hinweis Hegels, es handle sich bei dieser kantischen Grundregel eigentlich nur um eine Tautologie¹¹⁴ letzten Endes zu pauschal erscheinen lassen. Generell zeigt sich in den unterschiedlichen Schriften Kants zu Fragen der Ethik eine überraschende Vielfalt und Tiefschichtigkeit, „...die auf mehr als formale Momente seiner Argumentation hinweisen.“¹¹⁵ Das gilt gerade auch für jene eindeutig in christlichen Denktraditionen stehenden Überlegungen der Religionschrift, aus welcher wir oben schon mehrfach zitiert haben. In dieser deutet sich an, dass die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Empirie und Theorie gar nicht so absolut zu begreifen ist, wie das in manchen Passagen der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' und der 'Kritik der praktischen Vernunft' klingt. So verweist etwa das folgende Zitat, das man freilich aufmerksam lesen muss, auf die Möglichkeit einer 'positiven' Rolle der sonst von Kant so geschmähten Selbstliebe – ganz im Sinne des jüdisch-christlichen 'Du sollst deinen nächsten Lieben wie dich selbst.':

¹¹⁴Vgl. Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: ders.: Werke, Band II, S. 460

¹¹⁵Gil: Ethik, S. 71

Folglich ist der Mensch [...] nur dadurch böse, daß [...] er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.¹¹⁶

Das Streben nach individuellem Wohl muss also laut Kant gar nicht aufgegeben, sondern nur dem Bemühen um vernünftige Moralität hintan gestellt, beziehungsweise nur über diesen Weg angestrebt werden. Und noch eine andere, durchaus häufig gebrauchte Formulierung verweist auf eine wichtige Rolle 'emotionaler' Faktoren im Kontext der kantischen Ethik: die Rede von der 'Achtung vor dem Gesetz'. Diese bemüht Kant immer und immer wieder. In einer Fußnote seiner Religionsschrift reagiert er auf Schillers bekannte Kritik¹¹⁷ seiner Ethik, die wie Kant schreibt, seiner Moralphilosophie eine „kathäuserartige Gemütsstimmung“¹¹⁸ attestiere und macht darauf aufmerksam, dass er auf „ein Gefühl des Erhabenen“¹¹⁹, welches die Achtung für das moralische Gesetz in uns zu wecken vermöge, keinesfalls Verzicht leisten, sondern dieses als wichtigen Motivator im Kontext seiner Ethik sieht. Insofern bilanziert Gil sicherlich treffend, wenn er schreibt:

Das Universalgültige, zu dessen identifizierender Verortung Kant das formale Verfahren des als Gedankenexperiment durchzuführenden Verallgemeinerung [...] subjektiver Maximen herausgearbeitet hatte, ist nach Kants Aussage in der Lage, partikuläre Gefühls- und Stimmungslagen zu affizieren bzw. sich mit diesen zu vermitteln, indem dabei materiale Gehalte und inhaltliche Bestimmungen als echte repräsentative Verkörperung des Moralischen zutage treten. Das Allgemein-Universelle drückt sich dann im Empirischen, Kontingenten einer Geschichtsentwicklung und einer subjektiven Bewußtseins- und Gemütslage aus.¹²⁰

Indes ändern all diese für ein Gesamtbild der kantischen Ethik unverzichtbaren Subtilitäten wenig an jener Problematik, die uns gleich im abschließenden Abschnitt dieses ersten Kapitels zum Thema werden soll:

¹¹⁶Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 44 [34]

¹¹⁷Vgl. Schiller, Friedrich: Über Anmut und Würde, in: ders.: Werke, Band 8, S. 330ff

¹¹⁸Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Fußnote S. 25 [10]

¹¹⁹Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Fußnote S. 26 [11]

¹²⁰Gil: Ethik, S. 73

Lesen wir die Moralphilosophie Kants als den Versuch, eine konsequente Gesinnungsethik personaler Verantwortung in eine formal-abstrakte Prinzipienethik zu übertragen, die subjektive Maximen über den Weg vernunftgestützter Verallgemeinerung zu allgemeingültigen Normen macht – dann stellt sich die Frage, inwieweit ein solcher Ansatz in die Lebenspraxis empirisch existierender Menschen übertragen werden kann. Können diese tatsächlich als autonome Subjekte von allen realen Prägungen ihrer 'Umwelt' abstrahieren und unter solchen Bedingungen wirklich tragfähige moralische Urteile fällen? Deuten wir aber umgekehrt die kantische Ethik als eine komplexe Bestandsaufnahme nicht nur der geistigen, sondern auch der empirischen Voraussetzungen ethisch vorteilhafter Willensbildungsprozesse, stehen wir wieder vor jenem Problem, das wir schon an Hand Platons und Aristoteles' kennengelernt haben: Die vielfältigen Sozialisations-, Lern- und Erkenntnisprozesse, welche einen Habitus des um 'das Gute' respektive 'die Tugend' bemühten Menschen erst entstehen lassen, sind schwerlich in einfache Regeln und Prinzipien zu übertragen. Oder doch? Genau das hatte Kant mit seinem Projekt einer Moralphilosophie, „...die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre [...]“¹²¹ doch angestrebt! Eine einfache Verregelung der Ethik, welche dennoch den Kernbestandteil einer Gesinnungsethik bewahrt und somit den 'Buchstabengehorsam' zu vermeiden hilft. Ist ihm dies gelungen?

1.3 Vorläufiges Fazit und Überlegungen zum weiteren Gang der Untersuchung

Das animal rationale und die abstrakte Prinzipienethik als Ausweg aus der Überforderung durch persönliche Verantwortung?

Dass eine konsequent auf persönliche Verantwortung setzende Gesinnungsethik, wie sie Jesus propagiert hat, zur Überforderung des Individuums führen kann, wird immer wieder als wichtiger Kritikpunkt vorgebracht. Dann wird etwa auf die in der Bergpredigt nach Matthäus erfolgte

¹²¹Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA VIII F

Reinterpretation des sechsten (nach abweichender Zählweise des siebten) Gebots verwiesen: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: 'Du sollst nicht ehebrechen.' Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“¹²² Man muss indes gar nicht auf ein solches, sicherlich ja auch um der rhetorischen Wirkung willen zugespitztes Beispiel rekurrieren, um einzusehen, dass das Bemühen um einen 'guten Willen' oder die 'richtige Gesinnung' den Einzelnen in der Tat stark überfordern kann, wenn ihm zum Fällen seiner moralischen Entscheidungen keinerlei eindeutige Prinzipien oder Konventionen zur Verfügung stehen, sondern er diese letztlich ganz allein verantworten soll.

Die im Vorhergehenden behandelten Entwürfe unterschiedlichster Denker, die auf die eine oder andere Weise allesamt in das Problemfeld der Gesinnungsethik eingeordnet werden können, haben diesem Moment individueller Überforderung denn auch sämtlich Rechnung getragen. Selbst Platon und Aristoteles, die noch gar nicht die radikalen Thesen Jesu vor Augen und als klassisch antike Denker auch andere Zielsetzungen hatten als die nachfolgenden, christlich geprägten Philosophen, haben sich mit der Möglichkeit der Überforderung zumindest unterprivilegierter und ungebildeter Bevölkerungsteile auseinandergesetzt und dazu Antworten gefunden. Sie nehmen damit in Teilen die Überlegungen späterer Philosophen vorweg. Der Einsicht Weniger in die Grundlagen guten Lebens und angemessenen Verhaltens stellten sie die Verpflichtung der Vielen zum Gehorsam gegenüber einer als rational gekennzeichneten, aber für sie in ihrer letzten Legitimation nicht durchschaubaren Normativität entgegen. Was hier noch Episode, ja fast eine Randnotiz blieb zu ihren Entwürfen einer praktischen Philosophie, die grundsätzlich zum eingehenden individuellen Nachvollzug der Grundfesten guten Lebens aufrief, wurde für spätere Denker zum Modell: Augustinus sah *alle* Menschen in der stetigen und nahezu übermächtigen Gefahr, sich zu Gunsten einer unmoralischen, egozentrischen *cupiditas* von der erstrebten Gesinnung abzuwenden und stellte ihr deshalb eine durch Gott ins Allgemeine und Überindividuelle gestellte *caritas* gegenüber. Was sich in der klassischen Antike nur leicht andeutete, das wird hier ganz deutlich spürbar: Der Weg aus der Überforde-

¹²²Matthäus 5,27f (Alle Bibelzitate folgen der Übersetzung M. Luthers in der revidierten Fassung von 1984.)

nung des Einzelnen, die Methode zur Sicherstellung einer moralisch 'guten' Gesinnung, sie fanden sich in der Abstraktion. Nicht das, was das Individuum in den kontingenten Wechselfällen lebendiger Praxis, unter der verwirrenden Einwirkung eigener Interessen und körperliche Lüste für gut erachten mochte, konnte Grundlage einer ethisch 'positiven' Willensbildung sein. Sondern nur die entschlossene Ablösung von den eigenen Wünschen und Bedürfnissen, ja von allen weltlich-empirischen Bezügen, sollte in die richtige Richtung führen. Bei Ockham wird diese Marschrichtung einerseits leicht korrigiert, indem sie nur jenen empfohlen wird, denen ein hitziges und lustvolles Temperament mitgegeben ist. Andererseits wird durch die Aussparung des Liebesbegriffs aus den Kernbestandteilen christlich inspirierter Ethik und dessen Ersetzung durch das Konzept einer rationalen Gesetzlichkeit dieser Trend zur Abstraktion bestätigt. Kant führt ihn schließlich zu seinem Höhepunkt: Für ihn bewegt sich der menschliche Wille zwischen sinnlicher 'Neigung' und 'reiner' bzw. 'praktischer Vernunft'. Nicht gänzlich eindeutig, aber letztlich doch sehr entschieden fordert er dazu auf, sich selbst zur Befolgung ausschließlich des abstrakt-formalen 'kategorischen Imperativs' zu verpflichten, was eine fast vollkommene Abkehr nicht nur von Trieben und Emotionen, sondern allen empirischen Beweggründen in der Ethik bedeutet.

Was aber machte diese unterschiedlichen Denker verschiedenster Geistesepochen so zuversichtlich, in ihrer Annahme, diese Schritte der Abstraktion würden das Problem individueller Überforderung durch die Erfordernisse einer konsequenten Gesinnungsethik lösen können? Wiederum bildete sich bei den antiken Denkern ein Muster heraus, das – hier noch Bestandteil einer praktischen Philosophie, die eigentlich andere Schwerpunkte setzte – später gewissermaßen als Standardmodell fortgeführt und neu geprägt werden sollte: Weil Platon und Aristoteles in Bezug auf die Bevölkerungsmehrheit das vergleichsweise stereotype Konzept einer stark pessimistischen Anthropologie vertraten, erachteten sie es für unerlässlich, dieser Gruppe die großen Herausforderungen moralischer Persönlichkeitsentwicklung abzunehmen. Ihr Eindruck von der großen Volksmasse ähnelte bereits dem, was von den späteren Denkern im Rekurs auf den Mythos vom Sündenfall allen Menschen zugeschrieben wurde: Man sah den Menschen als vielfach von selbstsüchtiger Wollust getriebenes Individuum, dessen vor allem 'sinnlich' bedingter Egoismus zu Re-

flexionsunfähigkeit und Irrationalität führte. Die christlich geprägten Denker orientierten sich hierbei an der seit Paulus gängigen Dichotomie von 'Geist' und 'Fleisch'. Über den Wandel der Jahrhunderte fanden diese anthropologischen Überzeugungen auch Eingang in die kantische Ethik. Dort, könnte man zusammenfassend sagen, erscheint der Mensch endgültig als ein *animal rationale*, als ein Wesen also, das sich zur Beherrschung seines aus moralischer Sicht überwiegend negativ konnotierten Körpers und der meisten daraus entspringenden Triebe und Gefühlszustände verpflichten muss, will es nicht stetig dem ethischen Irrtum verfallen. Abstraktion bedeutet hier: Der Mensch muss sich von sich selbst entfernen, um zu seiner moralischen (vulgo göttlichen bzw. vernünftigen) Bestimmung zu finden. Nur als weltloses Subjekt ist er in der Lage, eine Gesinnung auszubilden, die moralisch überhaupt genannt werden kann.

*Ist Selbstbeherrschung gleich Selbstbestimmung?*¹²³

Natürlich – das habe ich im Vorhergehenden schon mehr als angedeutet – sind diese hier in den Blick genommenen anthropologischen Implikationen der unterschiedlichen Ansätze nicht ohne Weiteres als selbstverständlich zu kennzeichnen und können spätestens aus moderner Sicht als fragwürdig, ja problematisch beurteilt werden. Indes möchte ich hier, zu Beginn dieser erklärtermaßen pragmatischen Untersuchung (die nähere Erläuterung der methodischen Grundlagen wird im nächsten Kapitel noch vorgenommen) vorerst noch gar nicht auf eine theoretische Detailkritik solcher Anthropologie hinaus. Stattdessen soll an dieser Stelle vorerst gefragt werden, ob nicht bereits die Praxis menschlichen Zusammenlebens gerade im vergangenen Jahrhundert gezeigt hat, dass ein Verständnis der Ethik, welches auf der Grundlage der problematisierten Anthropologie die moralische Überforderung der Individuen über den Weg der Kennzeichnung als allgemeingültig beschriebener Prinzipien und Normen reduzieren will, nicht gerade in Gefahr steht den Zielen einer Gesinnungsethik zuwiderzulaufen: Die Flucht großer Bevölkerungsteile in einen verantwor-

¹²³Dieser Abschnitt nimmt einige Gedanken eines resümierenden Teilkapitels meiner Examensarbeit wieder auf (vgl. Schiel: Kritik der abstrakten Ethik, S. 79ff). War damals allerdings die Erkenntnis, dass die um eine vernünftige Beherrschung von menschlicher und nichtmenschlicher Natur bemühte Neuzeit im 20. Jahrhundert „tragisch Schiffbruch erlitt“ (S. 80) fast schon der Abschluss meiner Betrachtungen, so bildet sie jetzt den Anlass unserer weiteren Überlegungen in den folgenden Kapiteln.

tungslosen Konventionalismus, der sich dabei noch fälschlich mit den Idealen etwa der christlichen oder kantischen Ethik schmückt, erscheint nach den Verbrechen totalitären Terrors in Mitten des aufgeklärten Europas als durchaus nahe liegendes Szenario.

Insbesondere das spätestens seit Kant und der Aufklärung populär gewordene Ideal vernunftgesteuerter Selbstbeherrschung ist angesichts der Ereignisse des vergangenen Jahrhunderts zum Gegenstand radikaler Kritik geworden. Denn die beispiellosen Verbrechen vor allem der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts fielen in eine Zeit, in der sich die westliche Welt im Rekurs auf die im 17. und 18. Jahrhundert gewonnenen Überzeugungen von einer rational strukturierten und legitimierten Gesellschaftsordnung gewissermaßen in den Lehnstuhl scheinbarer moralischer Erhabenheit zurückgezogen hatte. Zahlreiche Autoren schildern die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg als eine Epoche, in der höchstens noch vereinzelt Scharmützel um Kolonien in Übersee, nicht aber ein größerer Ausbruch von Gewalt und Unrecht drohen konnten.¹²⁴ Die Menschheit sah sich selbst auf einem durch das Licht der Vernunft erhellten Pfad zu Frieden und Gerechtigkeit. Entsprechend groß waren Überraschung und Entsetzen der einsetzenden Moderne über die vor allem *moralische* Katastrophe zweier Weltkriege. So sprachen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Verwirrung und Bestürzung einer ganzen Epoche aus, als sie inmitten der Gräuel des Zweiten Weltkrieges die Frage aufwarfen, „...warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“¹²⁵

Bei der Beantwortung dieser Frage stellen die beiden Sozialphilosophen vor allem einen Begriff in den Mittelpunkt: den der Herrschaft. Herrschaft haben wir in den vorangehenden Teilen vor allem als Element der (spät)mittelalterlichen, aber eben auch der kantischen Moralphilosophie kennengelernt. Sie begegnete uns hier als Selbstbeherrschung, die vor allem im Kampf gegen Triebstrukturen die Befolgung eines durch vernünftige Einsicht als 'gut' erkannten Moralgesetzes sicherstellen soll. Ein bedenklicher Vorgang? Aus der Sicht Horkheimers und Adornos ist Herrschaft ein Phänomen, das im Prozess der Aufklärung der Menschheit (welchen sie schon bei Homer beginnen lassen) stetig an Bedeutung ge-

¹²⁴Vgl. beispielhaft Brod: Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung

¹²⁵Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 1

winnt. Das liege darin begründet, dass die vernunftgeleitete Erkenntnis der Welt immer auch durch Beherrschungstendenzen geprägt sei: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“¹²⁶ Mit dem Fortschreiten des Zivilisierungsprozesses habe sich diese Herrschaftstendenz mehr und mehr von der Beherrschung äußerlicher Naturgewalten in Richtung der Selbstbeherrschung des menschlichen Individuums verschoben. Respektive setzt die konsequente und effiziente Naturbeherrschung laut Horkheimer/Adorno die Beherrschung der eigenen Natur voraus. Denn das ist ihrer Ansicht nach die Essenz des aufgeklärten Individuums: die vernunftgeleitete Beherrschung aller natürlichen oder naturnahen Teile des menschlichen Wesens zu Gunsten einer an geistig-rationalen Grundsätzen orientierten Zwecksetzung.

Was aber ist problematisch an solchem Bestreben? Würde nicht beispielsweise Kant derartige Bemühungen mit dem Verweis auf das Ziel der Autonomie – im Sinne von vernünftiger Selbstbestimmtheit – des Individuums befürworten? War es nicht gerade ein Mangel an vernünftiger Beherrschung und Einsicht in die Weisheit solcher moralphilosophischen Konzepte, der zu deren ‚Versagen‘ – wenn man denn einer philosophischen Theorie derartiges vorwerfen will – im vergangenen Jahrhundert führte? Sollten wir demnach nicht umso entschlossener nach Selbstbeherrschung streben? Horkheimer und Adorno sind hier anderer Ansicht. Selbstbeherrschung sagen sie, ist nicht gleich Selbstbestimmtheit. Bei der überwiegenden Mehrheit aufgeklärter Menschen liege ein Fall blindwütiger Unterwerfung unter abstrakte Prinzipien vor, der mit dem aufklärerischen Anspruch selbstständigen Denkens und Handelns rein gar nichts gemein habe. Eine „Selbsterstörung der Aufklärung“¹²⁷ konstatieren die Frankfurter und wollen offenbar machen, „...wie die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt.“¹²⁸ Ihrer Ansicht nach ist die 'reine Vernunft' Kants zu einer 'instrumentellen Vernunft', einer kurzsichtigen, ja moralisch blinden Rationalität verkommen.

¹²⁶Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 9

¹²⁷Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 3

¹²⁸Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 6

Nun lässt sich natürlich einwenden, dass dies durch Kant nie und nimmer intendiert worden sei. Schließlich lautete ja gerade eine der alternativen Formulierungen des 'kategorischen Imperativs': „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“¹²⁹ Und ganz sicher eignen sich die wenigen hier herangezogenen kritischen Zitate nicht zu einer 'Widerlegung' der kantischen oder sonst einer auf Abstraktion und Verallgemeinerung zielenden Gesinnungsethik. Aber eines machen die Überlegungen Horkheimers und Adornos durch ihren Verweis auf das gespenstische Geschehen totalitärer Gewalt inmitten Europas deutlich: Das Bekenntnis der westlichen Zivilisationen zu einer aufgeklärten Vernunft konnte in keiner Weise die Mordtaten verhindern. Schlimmer noch: Weder das Kriegsgeschehen noch die planmäßige Vernichtung von Millionen Menschen wären in diesem Ausmaß möglich gewesen, ohne die in Neuzeit und Moderne immer weiter verfeinerten Methoden rationalen Denkens und Planens. Und so konnte ein zutiefst unmoralisches Geschehen in Teilen tatsächlich die Züge eines rationalen, was hier heißt, eines durch nüchterne Berechnung geprägten und mit logischer Konsequenz ausgeführten Vorgehens annehmen. Damit dürfte kaum das Ideal der 'reinen Vernunft' ad absurdum geführt worden sein. Aber es stellt sich die Frage, ob nicht mit der Vernunft, die als *ethische* Größe überhaupt nicht leicht auf den Begriff zu bringen ist, ebenso Verbrechen gegen die Menschlichkeit gerechtfertigt werden können, wie das im Rekurs auf ein gottgewolltes Gesetz der Moral möglich ist. Was zeichnet einen Menschen aus, der sich freiwillig der Vernunft unterwirft? Was einen Menschen, der sich müht, seinen eigenen Willen dem Gottes anzugleichen?

Der Versuch, den Kerngedanken der Gesinnungsethik auf ein weit gehend abstraktes, formalisiertes System von Normen oder Prinzipien zu übertragen, wie er ja auch schon durch die katholische Kirche unternommen worden ist, er birgt Risiken. Es droht bei vielen Menschen folgendes (Miss)verständnis: Sie können die (ja durchaus bezweckte) entlastende Funktion eines solchen Arrangements überbewerten als Ermunterung, die persönliche Verantwortung im Sinne eines innerlichen, individuellen Abwägungsprozesses gänzlich aufzugeben – wie Hannah Arendt schreibt: mit dem Denken aufzuhören. In ihrem Werk 'Vom Leben des Geistes'

¹²⁹Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66f

zeigt sie auf, wie eine solche Haltung in einen gefährlichen Konventiona-
lismus münden kann:

Doch auch das Nichtdenken, das ein so empfehlenswerter politischer und moralischer Zustand zu sein scheint, hat seine Gefahren. Indem es die Menschen von den Gefahren der kritischen Untersuchung abschirmt, lehrt es sie, an allem festhalten, was zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft gerade die Verhaltensvorschrift ist. Die Menschen gewöhnen sich dann weniger an den Inhalt der Vorschriften, dessen genaue Untersuchung stets zur Ratlosigkeit führen würde, als an den *Besitz* von Regeln, unter die man Einzelfälle subsumieren kann. Tritt jemand auf, der, zu welchem Zweck auch immer, die alten "Werte" oder Tugenden abschaffen möchte, so fällt ihm das gar nicht schwer, falls er nur einen neuen Kodex anbietet, und diesem wird er mit recht wenig Gewaltanwendung und ohne Überzeugungsbemühungen [...] Geltung verschaffen können.¹³⁰

Mit Sicherheit haben Denker wie Kant oder Augustinus derartiges mit ihren Überlegungen nicht intendiert. Vielleicht aber haben sie solche Entwicklungen zumindest teilweise provoziert, indem sie, wie andere auch, bei der Übersetzung des Gedankens einer Gesinnungsethik in Moralphilosophie bzw. -theologie recht einseitig auf die Fähigkeit zu Abstraktion und Selbstbeherrschung setzten. Vielleicht trauen solche Konzepte dem Menschen gleichzeitig zu wenig zu und erwarten doch Übermenschliches von ihm. Am Ende könnte dann nur noch die halbherzige Befolgung einer 'Tugendlehre' oder eines formalen Prinzips stehen, zu dessen eigenständiger Kritik und Legitimierung sich die Individuen ebenso wenig aufgefordert sehen, wie sie an ihre Fähigkeit zur konsequenten Befolgung derselben glauben. Wer fühlt sich schon im Stande, von jeglichem 'empirischen' Eigeninteresse, von allen lebensweltlichen Bezügen zu abstrahieren, bevor er eine Entscheidung trifft?

Kurz gesagt: Schon unsere vorerst noch oberflächlich gebliebene Inblicknahme einiger um Fragen der Gesinnung kreisenden bzw. zentral auf eine Gesinnungsethik abzielenden Ansätze der praktischen Philosophie gibt zu Zweifeln Anlass, ob die Methode einer partiellen Entlastung der Individuen von der Aufgabe persönlicher Verantwortungsübernahme durch Abstraktion und den Aufruf zur Selbstbeherrschung nicht eine zu einseitige und letzten Endes fragwürdige Interpretation des durch Jesus so prägnant

¹³⁰Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 176f

aufgebrachten Grundgedankens ist. Am Ende könnte diese auf einer keinesfalls alternativlos erscheinenden Anthropologie fußende Ausdeutung der Gesinnungsethik sogar ihrem Kernanliegen zuwiderlaufen: Sie könnte eine Praxis des 'Buchstabengehorsams', also eines verantwortungslosen Konventionalismus, mehr befördern, als dass sie ihn zu verhindern hülfe.

Den anthropologischen Ursachen des 'Scheiterns' einer Gesinnungsethik der Liebe ausführlicher nachforschen!

Natürlich sind die gerade geäußerten, kritischen Erwägungen in Bezug auf die bisher betrachteten moralphilosophischen Konzeptionen einer Gesinnungsethik nur eine Art Anfangsverdacht. Lohnt es sich auf der Grundlage dieses Verdachts ausführliche Überlegungen anzustellen, die uns für den Verlauf der nächsten drei Kapitel dieser Arbeit gewissermaßen vorerst zurückwerfen werden, hinter den 'Stand der Forschung' in der praktischen Philosophie? Denn das wäre die Konsequenz aus dem bisher Zusammengetragenen: Nehmen wir noch einmal Bezug auf das Begriffspaar von 'Moralität' und 'Sittlichkeit', wird nämlich wiederum deutlich, dass für uns an diesem Punkt der Untersuchung wirklich keine dieser beiden Ausprägungen praktischer Philosophie in ihrem engeren Sinne interessant sein kann. Orientieren wir uns an der jesuanischen 'Liebesethik' als Ideengeber, dann scheint zunächst das Pendel in Richtung der 'Moralität' auszuschlagen, und die 'Sittlichkeit' muss vorerst hinter der Radikalität, dem auf Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit zielenden Anspruch einer solchen Gesinnungsethik zurückstehen. So zeigt es sich ja auch insbesondere bei den konsequenten Gesinnungsethikern Augustinus und Kant. Aber gerade diese besonders konsequent auftretenden Entwürfe sind uns nun eben wegen ihre Methode – der Abstraktion – und ihrer anthropologischen Vorannahmen fragwürdig geworden. Wollen wir somit den in diesem ersten Kapitel wachgewordenen Zweifeln folgen, ob der Gedanke einer Gesinnungsethik auf Basis der Liebe eigentlich angemessen interpretiert und umgesetzt wurde, dürften wir nicht direkt zu zeitgenössischen Entwürfen übergehen, die den für uns sicherlich wichtigen Gedanken der 'Moralität' fortschreiben, dies aber auf der Grundlage ähnlicher anthropologischer Vorannahmen und einer ähnlichen Systematik tun. Dies gilt etwa insbesondere für die 'Diskursethik' nach Jürgen Habermas. Dieser an und für sich faszinierende und für diese Untersuchung hochrelevante Ansatz fußt

– ganz ähnlich wie die kantische Ethik – auf der Vorstellung „abstrakte[r] Ich-Identitäten“¹³¹, die nur auf der Grundlage strikter Unparteilichkeit zu normativen Vereinbarungen finden sollen (vgl. die ausführlichen Überlegungen dazu in Kapitel V).

Aber wie ist das Umgehen dieser und anderer zeitgenössischer Ansätze der Moralphilosophie für den größten Teil dieser Untersuchung – die ja durchaus anstrebt, gerade zur heutigen Problemsituation in der philosophischen Ethik einen Beitrag zu leisten – zu rechtfertigen? An dieser Stelle ist es das natürlich nur in unzureichender Weise. Nur Stück für Stück kann diese Untersuchung überhaupt ihre tiefere Berechtigung zu plausibilisieren trachten. Unserem Anfangsverdacht, bzw. der Hypothese, dass dem Kerngedanken der durch Jesus so prägnant formulierten 'Liebesethik' in der Moralphilosophie bisher nicht ausreichend nachgegangen worden ist, kann an diesem Punkt nur noch ein weiteres Teilargument hinzugefügt werden. Dieses allerdings mag noch einmal exemplarisch erläutern, warum der im Anschluss kurz aufzureißende, weitere Argumentationsgang der Arbeit nicht ohne Grund diese Struktur erhält. Rufen wir uns noch einmal jene Interpretation der jesuanischen Ethik in Erinnerung, die wir bei Hegel und Jaspers vorgefunden und vorerst übernommen haben. Von Jaspers haben wir dazu gehört:

Jesus ist aus allen realen Ordnungen der Welt herausgetreten. Er sieht, daß alle Ordnungen und Gewohnheiten pharisäisch wurden, er zeigt den Ursprung, von dem her ihre Einschmelzung erfolgt. Aller weltlichen Wirklichkeit wird endgültig, ohne Einschränkung, ihr Boden genommen. Schlechthin alle Ordnungen, die Bande der Pietät, der Satzungen, der vernünftigen Sittengesetze brechen ein.¹³²

Die jesuanische Ethik scheint recht eigentlich den gesamten Nexus traditioneller und alltäglicher Arrangements kollektiver Sittlichkeit einzureißen. Was Menschen, wie Heidegger sagen würde, zunächst und zumeist für moralisch richtig und ethisch wünschenswert halten, wird hier in Frage gestellt. Und vor allem betrifft das die in Normen und Regelungen verfestigten Übereinkommen gesellschaftlichen Miteinanders. Sie erscheinen nichtig – was zählt ist nur die Person, das Individuum, das zunächst einmal ganz für sich zu verantworten hat, was es tut und lässt. Und an diesem

¹³¹Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 25

¹³²Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 205

Punkt nun kommt die Liebe ins Spiel. Diese erscheint – jedenfalls in den synoptischen Evangelien – ganz und gar nicht als Abstraktionsleistung, als objektive *necessitas* oder formal-rationales Kalkül. „Die Unbedingtheit der Liebe, von der Jesus spricht, wird nicht durch Befolgung von Gesetzen, durch Plan und Absicht verwirklicht.“¹³³ Diese Liebe zieht überhaupt keine Grenze zwischen dem Selbst und seinen Nächsten. Sie sagt ganz einfach: „Du sollst Gott lieben und deinen nächsten wie dich selbst.“¹³⁴ Sie scheint also auch gar nicht auftrennbar zu sein in eine 'gute' Gottesliebe (resp. der Achtung gegenüber einem rationalen Gesetz) und eine 'schlechte' Selbstliebe: „Die Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen zum Nächsten sind untrennbar. Nur als Liebende trifft uns Gottes Liebe. Gottes Liebe wirkt in uns die Liebe.“¹³⁵

Worauf ich hier hinauswill: Auch Jesus hat jene Überforderung, welche die von ihm vorgetragene ethischen Ansprüche darstellten, als Problem erkannt. Man denke an seine immer wiederkehrenden Voraussagen und Klagen bezüglich des Wankelmuts und der Schwäche seiner Jünger, die sich exemplarisch in jenem Wort zeigt, das Jesus gegenüber Petrus kurz vor seiner Festnahme äußert: „In dieser Nacht, ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“¹³⁶ Dieser drohenden Überforderung des Individuums aber, stellt Jesus einen Ausweg gegenüber: die liebende Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott. Diese Liebe ist alles andere als abstrakt, sondern sehr konkret. Sie beginnt mit der Gemeinschaft der Jünger und setzt sich fort in Jesu und deren Begegnungen mit dem Volk. Den Menschen, auf die Jesus trifft, demonstriert er immer wieder die Geltung dieser Liebe auch für sie, obwohl, oder gerade weil viele von ihnen (eine Prostituierte, ein habgieriger Zöllner, ein geiziger Reicher usw.) bisher *nicht* zu einer Gesinnung gefunden haben, die sie von ihren eigenen, jeweils naheliegenden Interessen und Wünschen abstrahieren lässt. Selbst noch nach dem mehrmaligen 'Versagen' seiner Jünger spricht ihnen Jesus sein Vertrauen aus, feiert mit ihnen das letzte Abendmahl. Es scheint, als sei die derart mehr praktizierte als abstrakt thematisierte Liebe Jesu zuallererst eine Geisteshaltung, die unter gleich welchen Bedingungen, gleich welchen Motivlagen und zwischen gleich welchen Menschen

¹³³Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 192

¹³⁴Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 191

¹³⁵Ebd.

¹³⁶Matthäus 26,34

Zuneigung und Verständnis entstehen lässt. Diese Liebe scheint unmittelbare Begegnungen von Menschen auf *existenzieller Ebene* zu ermöglichen, ohne dabei argwöhnisch zu fragen, ob diese damit vielleicht unlautere, eigennützige Motive verfolgen.

Natürlich ist das nur eine von vielen möglichen Interpretationen. Aber im Folgenden soll eben der Versuch unternommen werden, Liebe im Kontext der Ethik als einen Prozess plausibel zu machen, den wir mit Karl Jaspers 'existenzielle Kommunikation' nennen können. Die Überforderung, welche persönliche Verantwortung stets bedeutet, würde dann nicht durch Abstraktion, Formalisierung und Verallgemeinerung, also die schrittweise Ablösung der Moral vom Individuum, sondern vielmehr durch eine Intensivierung menschlicher Nähe überwunden. Es ist – so werden wir am Ende hoffentlich einsehen – ganz und gar kein Zufall, dass von Liebe auch und gerade im Kontext neuzeitlicher Gesinnungsethik kaum mehr die Rede ist. Denn diese ist dem Gedanken, was eine nicht abstrakt, sondern existenziell und personal verstandene Liebe für die Ethik bedeuten könnte, kaum oder gar nicht nachgegangen.

Das aber wollen wir im Fortgang dieser Untersuchung tun. Und dazu müssen wir zunächst eingehend der Frage nachgehen, als was der Mensch als Person und Individuum, als Moralwesen uns eigentlich erscheinen soll und erscheinen kann? Die für uns nach wie vor interessanten Ansätze abstrakter 'Moralität' haben ihn als Wesen zweier Welten gezeichnet, das auf Grund seiner Anfälligkeit für schädliche Triebe und Gelüste „von Natur böse“ (Kant) ist. Dieser Vorstellung soll im Kapitel II der vielleicht nicht alternative, aber doch diese Sicht ergänzende und korrigierende Gedanke eines modernen Humanismus entgegengestellt werden. Das ist auch deshalb sinnvoll und nötig, um überhaupt endgültig zu unserer pragmatischen Methode zu finden, die uns erst die Mittel an die Hand gibt auch jenseits von theoretischer Abstraktion und „verwissenschaftlichte[r], akademisch-professionalisierte[r] Reflexionskultur“ (Gil) den für diese Untersuchung wichtigen Fragen nachzugehen. Erst nach dieser grundsätzlichen Ausweitung unserer Perspektive und unseres methodischen Arsenalts wenden wir uns dann im Kapitel III den Thesen der Existenzphilosophie zu, auf deren Grundlage eine tatsächlich qualifizierte Kritik der bisher nur kurso- risch in Augenschein genommenen anthropologischen Vorannahmen vie-

ler Moralphilosophen möglich ist. Über diesen Weg finden wir dann auch zu einer Deutung jenes Problems, das uns bisher als 'Überforderung' begegnet ist: Es scheint aus einer zentralen, existenziellen Problematik zu resultieren, die vielleicht am besten als Isolation des Individuums zu beschreiben ist. Diese Isolation zu lindern, ja womöglich zeitweise zu suspendieren – diese These werden wir dann im Kapitel IV verfolgen – könnte die spezifische 'Leistung' von Liebe im Kontext der Ethik sein. Vor allem dann, so die zentrale Hypothese des Kapitels, wenn sie uns in Form auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation begegnet. Über den Weg einer kommunikationstheoretischen Ausdeutung der Liebe erst, werden wir dann schließlich im Kapitel V zurückkommen auf zeitgenössische Ansätze der Moralphilosophie. Nach dem gerade geschilderten Argumentationsgang nämlich, sollte es durchaus möglich und auch ratsam sein, die erarbeiteten Erkenntnisse in Bezug zu setzen, zu bestehenden und etablierten Entwürfen. Mit ihnen lässt sich zwar die geplante, dezidiert pragmatische, humanistische und existenzphilosophische Ausdeutung der Liebe im Kontext der Ethik nicht ohne Weiteres vornehmen. Ohne sie allerdings erschienen die dadurch erarbeiteten Ergebnisse als isolierte Bruchstücke, deren pragmatischer Nutzen eng begrenzt und deren Berechtigung schwer überprüfbar wäre. Denn schließlich werden wir sehen, dass eine kommunikativ fundierte Ethik persönlicher Verantwortung neben ihren existenzphilosophischen Denkelementen ebenso Züge von 'Moralität' und auch 'Sittlichkeit' annehmen muss, wenn sie wirklich in die Praxis einfließen soll.

II. Perspektiven und Methoden

Aus der im letzten Kapitel unternommenen Betrachtung ausgewählter Entwürfe der Problemgeschichte philosophischer Ethik möchte ich nun einige Grundlegende Vorgaben für den weiteren Verlauf der Untersuchung ableiten. Fassen wir aber zunächst noch einmal zusammen: Wir sind ausgegangen von dem Gedanken einer 'Liebesethik', und haben diese, am Beispiel einer mutmaßlich jesuanischen Ethik im Anschluss an Autoren wie Hegel und Jaspers, gedeutet als gegen einen verantwortungslosen Konventionalismus gerichtete radikale Gesinnungsethik – deren Ansprüche laut Jesus über den Weg der Liebe verwirklicht werden sollen. Deshalb haben wir bei der Betrachtung aller von uns in den Blick genommenen Ansätze der praktischen Philosophie den dort in unterschiedlicher Schärfe sich darstellenden Kontrast von konsequent gesinnungsethischen Elementen und solchen Bestandteilen, die u.U. einer konventionalistischen Interpretation und 'Umsetzung' in die Hände spielen könnten, in den Fokus gerückt. Das vorläufige Ergebnis hierbei war, dass derartige (Fehl)entwicklungen zwar wohl durch keinen der thematisierten Autoren intendiert waren, die ganz überwiegend gewählte Methode einer auf Verallgemeinerung zielenden Abstraktion im Zusammenspiel mit einer womöglich einseitigen, jedenfalls nicht alternativlosen Anthropologie aber durchaus kritisch zu beurteilen ist. Denn es scheint vorerst, als sei das Problem individueller Überforderung durch das hohe Maß persönlicher Verantwortung, welches eine konsequente Gesinnungsethik einfordert, von den behandelten moralphilosophischen Entwürfen nur unzureichend adressiert worden. Zuletzt haben wir die Vermutung geäußert, dass selbige die durch Jesus postulierte, essenzielle Bedeutung der Liebe in Bezug auf die Minderung individueller Überforderung *unterschätzen* (bzw. dieser gar nicht zureichend nachgehen) und dagegen die Wirkung von Arrangements der intersubjektiven Verpflichtung durch abstrakte Prinzipien und Normen *überschätzen*. Im Extremfall, so die Vermutung, könnte ein solches deontologisches Prinzipiendenken als Einladung zur Aufgabe persönlicher Verantwortung, ja als Legitimationsgrundlage gedankenlosen Handelns *missverstanden* werden.

So wird fürs Erste nachvollziehbar, in welchem Feld diese Untersuchung die eingangs angesprochene Perspektiverweiterung philosophischer Ethik durchführen will (deren Relevanz und tiefere Berechtigung sich indes erst später vollends erweisen können): Es gilt nun, die selbst noch in zeitgenössischen Entwürfen der Moralphilosophie enthaltenen anthropologischen Vorannahmen und systematischen Festlegungen aufzubrechen, um anschließend den Zusammenhang von Liebe und Ethik neuerlich, von einem anderen, hoffentlich qualifizierteren Standpunkt aus in den Blick zu nehmen. Beginnen wollen wir mit dieser Arbeit in diesem Kapitel durch eine Reinterpretation des Moralwesens Mensch vor dem Hintergrund des Humanismus, die uns dann auch zu einer weniger 'verwissenschaftlichten', pragmatischen statt abstrakten Methodik leitet. Wir werden also dem modellhaften Konzept des auf der Grundlage christlicher Anthropologie und neuzeitlichem Dualismus erdachten *animal rationale* eine etwas abweichende Deutung der *conditio humana* entgegenstellen, die dann später in Kapitel III durch die Existenzphilosophie weiter präzisiert werden soll.

Allgemeiner gesprochen möchte ich damit im Folgenden Perspektiven und Methoden entfalten, die ein moralphilosophisches Denken ermöglichen könnten, welches in höherem Maße den Menschen und seine Lebenspraxis in ihrer Komplexität würdigt, indem es die Methodik der prinzipien- und normenbasierten Abstraktion durch ein aus der Praxis hervorgehendes, empirisch-existenziell fundiertes, ethisches Wissen zunächst hinterfragt – und im Abschluss der Untersuchung diese Überlegungen mit zeitgenössischen, stärker 'verwissenschaftlichten' Ansätzen wieder zusammenführen kann. Hier nun soll zunächst der vergleichsweise einseitigen Beschreibung des Menschen als der moralischen Leitung durch abstrakte Gesetze dauerhaft bedürftiges, weil durch seine negativ zu deutende Körperlichkeit stark nachteilig disponiertes Wesen das Bild eines aus sich heraus zu ethischer Fortentwicklung fähigen Menschen aus Fleisch und Blut entgegengesetzt werden. Dieses, aus der Geistesströmung des Humanismus sich ableitende Menschenbild, das zumindest implizit einen Gegenentwurf zum *animal rationale* darstellt (der dann im Kapitel III konkretisiert werden wird) soll freilich nicht dogmatisch als 'wahr' gesetzt, sondern als hypothetisches Arbeitskonzept behandelt werden. Dass dies ratsam ist, soll den aufgeworfenen Problemen begegnet werden, liegt nahe – dass es auch methodisch legitim und sinnvoll ist, im Rahmen einer phi-

losophischen Untersuchung, soll die in einem zweiten Schritt folgende Exposition der pragmatischen Methode zeigen. Denn wir müssen nicht nur darüber nachdenken, wie wir durch eine möglichst 'unorthodoxe' Kritik generell die Perspektive auf ethische Fragen und moralische Probleme erweitern, sondern inwiefern wir ferner eine Methode finden können, die uns auch jenseits etablierter Herangehensweisen eine konstruktive, sorgfältige und möglichst transparente, kurz eine rational luzide Behandlung ethischer Fragen erlaubt. Es soll deutlich werden, dass der für eine praxisnahe und ergebnisoffene Herangehensweise eintretende Pragmatismus nach William James eine für die Zwecke dieser Untersuchung geeignete und dem ‚Untersuchungsobjekt‘ Ethik durchaus angemessene Methode darstellt. Eine solche bewusst von absolut-objektiver Wahrheit Abstand nehmende Methodik muss natürlich auf die Sicherheiten Verzicht leisten, welche eine abstrakte Ethik durch ihr Festhalten an Prinzipien noch zu gewährleisten scheint. Indes werden wir noch einmal deutlicher sehen, dass eine solche Sicherheit in ethischen Fragen von jeher recht trügerisch gewesen ist.

II.1 Der Humanismus als Grundlage einer menschen- und praxisorientierten Perspektive auf die Ethik

In Kapitel I haben wir unsere problemgeschichtlichen Betrachtungen vorgenommen, ausgehend von dem Entwurf einer radikalen Gesinnungsethik der Liebe, wie sie durch Jesus von Nazareth propagiert wurde. Dieses Ansinnen Jesu, es wirkt bis heute mindestens ambitioniert, ja utopisch, vielen gilt es als weltfremd und wirklichkeitsfern. Und tatsächlich, so unsere Beobachtung, setzte sich auch bei jenen moralphilosophischen Denkern, die im Grundsatz dieses Ansinnen guthießen (bzw. im Fall der antiken Ethik eine entschieden auf Gesinnungsbildung zielende praktische Philosophie entwarfen) tendenziell eine spürbar nüchternere Herangehensweise durch: Eine auf die möglichst umfassende und universelle Verpflichtung von ihrer jeweiligen praktisch-empirischen Seinssituation abstrahierenden Individuen zielende Gesinnungsethik. Diese fand ihren konkreten Ausdruck immer mehr in Prinzipien, Normen und Gesetzen denn

in einer unmittelbaren Ansprache der Individuen. Davon ausgehend, dass diese nämlich nicht selten gefährdet seien, auf Grund negativer Dispositionen eine „*Verkehrtheit* des Herzens“¹³⁷ (Kant) zu entwickeln, entstand eine einflussreiche Strömung in der Moralphilosophie die nicht etwa mit dem Menschen für den Menschen das Gute erreichen (wie noch die klassische Antike), sondern eher das Schlimmste verhindern wollte. Neben einer vielleicht durchaus 'realistisch' zu nennenden Orientierung am moralischen *status quo* der jeweils gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung, war diese *präventive* Moralphilosophie aber auch deswegen erfolgreich, weil sie mit Hilfe einer weit gehend dualistischen Anthropologie, Stück für Stück zum Konzept des *animal rationale* verfestigt, jegliche alternative Sichtweise als unbegründet erscheinen ließ. Für das Wohl des Menschen schien am Besten gesorgt zu sein, wenn dieser möglichst nüchtern und beherrscht den Maßgaben rationaler Normen folgte und allen anderen Motiven und Strebungen Einhalt gebot. Nach guten Gründen für diese Ansicht muss man nicht lange suchen. Und doch zeigte sich im letzten Jahrhundert auch – in gleichsam beeindruckender wie erschreckender Weise – die offenbar mangelnde Verinnerlichung der allgemein als ‚gut‘ und ‚richtig‘ geltenden Maßgaben deontologischer, abstrakt begründeter Ethik (gleichgültig, ob vorwiegend religiös oder rationalistisch legitimiert) durch die Bevölkerung der westlichen Welt, auch und gerade einer als kultiviert und gebildet geltenden Nation wie der deutschen.

Wenn wir vor diesem Hintergrund für eine Erweiterung der Perspektiven moralphilosophischen Denkens werben wollen, gilt es als erstes, überhaupt eine andere Perspektive auf den Menschen zu gewinnen. Denn wenn wir weiterhin davon ausgehen müssten, alles Gute, was dem Menschen zuteil werden kann, könne nur aus abstrakten, rationalen Normen kommen, während all jene menschlichen Eigenschaften, die ganz unmittelbar unsere Lebenspraxis prägen – wie das Wünschen und Wollen, Leiden und Sehnen, Streben und Hoffen – die Ziele der Moral fast ausnahmslos konterkarieren, dann wäre das Vorhaben der Untersuchung wohl ein lässliches Unterfangen. Wir müssen daher fragen: Kann ein Mensch sich selbst und anderen Gutes tun, indem er nicht nur abstrakten Richtlinien, sondern zunächst individuell, persönlich, ja rein 'subjektiv' erscheinenden Interessen und Bedürfnissen folgt? Kurz: Können wir den

¹³⁷Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 45 [36]

Menschen auch denken, als ein zur harmonischen Gemeinschaft und zum gelingenden Leben grundsätzlich befähigtes und gewilltes Wesen, das – nicht immer, aber doch unter bestimmten Umständen – aus der Praxis seiner je konkreten Existenz als Wesen ‚aus Fleisch und Blut‘ das ‚Richtige‘ tut? Oder dürfen wir ihn nur denken, als ein vorwiegend durch Motivlagen der ‚Unmoral‘, durch destruktive ‚Affekte‘ bestimmtes Seiendes, das gut daran tut, alle Bewusstseins- und Gefühlszustände bis auf jenen nüchternen Vernunftgehorsams zu meiden?

Humanitas – der Mensch als um den Menschen besorgtes Wesen

Der Humanismus ist nun eine Denkrichtung, die eindeutig die erstgenannte Perspektive vertritt. Wenn wir mit dem Begriff selbst beginnen, dann ist schon klar, dass es sich um eine Sichtweise handelt, die primär den Menschen in den Blick nimmt, um den Menschen besorgt ist. Wenn wir nun weiter das Wort vom Humanismus näher betrachten und etwa auf das lateinische Adjektiv *humanus* oder auch auf das Substantiv *humanitas* zurückführen, so stellen wir fest: Beide umfassen in ihrer Bedeutung weit mehr, als nur ‚das Menschenartige‘ als triviale, attributive Bezeichnung, als Kategorie der Biologie etwa, im Unterschied zum tierischen und pflanzlichen Leben. Nein: *humanus* und *humanitas* werden darüber hinaus stets gedeutet als Kennzeichen besonderer ethischer Qualitäten. Milde, Höflichkeit, Freundlichkeit sind Vokabeln, die in diesem Zusammenhang genannt werden.¹³⁸ Das bedeutet: Der Humanismus schreibt dem menschlichen Wesen Eigenschaften zu, die in einem zutiefst ‚positiven‘ Sinne moralisch sind. Der Mensch erscheint – zumindest nicht primär – als Mängelwesen, das moralisch nur sein kann durch Unterwerfung unter abstrakte Prinzipien. Sondern aus sich selbst heraus *ist* er bereits ein moralisches Wesen, dessen Fähigkeiten und Strebungen nur in der richtigen Weise gefördert werden müssen. In diesen beiden bisher genannten Punkten; dem Grundlegenden Interesse am Menschen als bevorzugtem Objekt von Forschung und Erkenntnis, sowie der Überzeugung, der Mensch sei sich selbst und anderen seiner Art letztlich wohlgesonnen, sei stets potenzieller Träger und Verwirklicher von Moral, ist schon das Zentrum, das stabilste Fundament des Humanismus beschrieben.

¹³⁸ etwa Langenscheidt (Hrsg.): Großes Schulwörterbuch Lateinisch - Deutsch, S. 584

Diese Grundelemente sind Bestandteil des Denkens aller Epochen und Einzelpersonen, denen wir aus heutiger Perspektive – bzw. aus der Sicht des 19. Jahrhunderts, in welcher der Begriff Humanismus zuerst aufkommt – humanistische Positionen attestieren. Besonders hervorstechend sind in diesem Zusammenhang die griechische Klassik, die Zeitenwende um Christi Geburt, das Zeitalter der Renaissance und die Zeit Goethes. An diesen Fixpunkten der Geistesgeschichte entwickeln sich besonders viele und umfängliche Gedanken, die wir heute dem Humanismus zuordnen. So schrieb der Altphilologe Werner Wilhelm Jaeger Anfang der 1930er Jahre in der Einleitung zu seinem mehrbändigen Grundlagenwerk ‚Paideia‘ über die Griechen:

Schon von den ersten Spuren an, die wir von ihnen haben, finden wir den Menschen im Mittelpunkt ihres Denkens stehend. Die menschenförmigen Götter; die unbedingte Vorherrschaft des Problems der menschlichen Gestalt in der griechischen Plastik und selbst in der Malerei; die folgerichtige Bewegung der Philosophie vom Problem des Kosmos zum Problem des Menschen, in dem sie bei Sokrates, Plato und Aristoteles gipfelt; die Poesie, deren unerschöpfliches Thema von Homer an alle Jahrhunderte hindurch der Mensch ist in der vollen Schicksalsschwere dieses Wortes; schließlich der griechische Staat, dessen Wesen nur begreift, wer ihn als Former des Menschen und seines ganzen Lebens erkennt: all dies sind die Strahlen eines und desselben Lichtes.¹³⁹

Für Jaeger sind unzweifelhaft die Griechen die Begründer des humanistischen Denkens. Und wir können dieser Ansicht unbedenklich folgen. Denken wir an so unterschiedliche Aussprüche wie *pantōn chrēmātōn metron estin anthrōpos* (Der Mensch ist das Maß aller Dinge, oder besser: Dinglichkeiten) des Sophisten Protagoras, das Zitat aus Sophokles Antigone *polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron* (Ungeheuer ist viel, und nichts ist ungeheurer als der Mensch), oder den Imperativ des Orakels von Delphi *gnōthi sauton* (Erkenne dich selbst.). All diese Zitate machen deutlich, dass die griechische Kultur in einem zuvor nicht dagewesenen Maße den Menschen ins Zentrum ihres Interesses stellte. Und nicht nur das: sie räumte ihm auch einen enorm hohen Stellenwert ein. Dafür sorgte nicht zuletzt das Bildungsideal des Griechentums. Es war gleichsam Aufforderung wie Ermutigung die eigenen Fähigkeiten über das Erreichte

¹³⁹Jaeger: Paideia, S. 13

stets noch hinauszubilden, die Grenzen der individuellen und der allgemeinmenschlichen Möglichkeiten zu erforschen – und zu überschreiten. Jaeger schreibt „...je sehender er [der griechische Mensch – A. S.] auf seinem Wege weiterschritt, um so klarer prägte sich in seinem Bewußtsein das immer gegenwärtige Ziel aus, unter das er sich und sein Leben stellte: die Formung eines höheren Menschen.“¹⁴⁰

Der antike Humanismus betont also die Entwicklungsfähigkeit des Individuums, weit über das hinaus, was gewöhnlich oder allgemeinüblich für seine Art ist. Dahinter steht ein Ideal, die Vorstellung von einem geistig und körperlich, kulturell und zivilisatorisch und schließlich auch ethisch hoch entwickelten Menschen: „Der Mensch als Idee aber heißt: der Mensch als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung.“¹⁴¹ Zusammenfassend könnte man somit sagen: Der griechische Humanismus richtete hohe Erwartungen an den Menschen. Wohl längst nicht jedes Individuum, aber doch die Angehörigen der Aristokratie galten den Griechen der Klassik als verpflichtet, aber eben auch befähigt, Großartiges zu leisten. Zu Künstlern, Philosophen und vor allem großen Staatsmännern wollte man sie erziehen. Der Mensch erscheint solchermaßen als Wesen großen *Potenzials*. Nicht seine Schwächen und Mängel stehen im Vordergrund, sondern seine Befähigung zur Entwicklung seiner selbst.

Humanismus und Christentum

Mit dem Auftreten des Jesus von Nazareth und durch dessen spätere Rolle als zentrale Identifikationsfigur des Christentums wird eine ganz andere und doch sehr ähnliche Perspektive auf den Menschen in der gesamten westlichen Welt publik: Der galiläische Jude Jesus verheißt zwar den Menschen nicht Ruhm und Erfolg, keinen Wohlstand oder auch nur die Meisterschaft in irgendeiner Kunst. In einem Bereich aber eröffnet er einen bis dahin im Judentum weit gehend unbekanntem Potenzialhorizont: in der *Moral*. Bisher hatte gegolten, dass ein Mensch, wenn er moralisch betrachtet überhaupt Großes leisten mochte, dies nur durch die Befolgung der von Gott gegebenen Gesetze und den damit in Verbindung gebrachten zahlreichen kultischen Vorschriften erreichen konnte – was de facto bedeutete, dass die Angehörigen bestimmter Berufsgruppen und/oder unte-

¹⁴⁰Jaeger: *Paideia*, S. 5

¹⁴¹Jaeger: *Paideia*, S. 14

rer Gesellschaftsschichten kaum je den Status von vor Gott ‚Gerechten‘ erreichen konnten, während die gut integrierten und wohl situierten Juden zusätzlich noch darauf hoffen mussten, dass es ihnen im Geschäftsleben wie gesundheitlich gleichermaßen wohl erging, weil sonst auch sie in den Verdacht moralischen Versagens geraten mussten. Jesus strebt eine Überwindung dieses Moralverständnisses an, das Menschen nur an Hand ihres Wohlstands und ihrer (materiellen) Zuwendung zum religiösen Kultus ethisch bewertet, etwa indem er von Gott sagt: „Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“¹⁴² Jesus stellt den Menschen in Aussicht, dass sie selbst vor dem Hintergrund früherer, eindeutiger moralischer Verfehlungen schlussendlich vor Gott Gnade, Verständnis und Nachsicht für ihre Missetaten finden können und somit auch ethisch aufgewertet, den Stand der ‚Ungerechten‘ verlassen können. Das ungewöhnliche an dieser Position ist nun, dass laut Jesus der dazu notwendige Wandel ‚im Herzen‘, also in der Gesinnung des je betroffenen erfolgen muss. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die jesuanische Ethik grundsätzlich jedem Menschen zutraut, selbst nach schweren Irrtümern aus eigenem Antrieb zur Moral zurückzufinden. Die in Kapitel I bereits angesprochene Reinterpretation des jüdischen Gesetzes in der Bergpredigt verleiht diesem Gedankengang deutlich Ausdruck: Die dort formulierte Ethik stellt zwar sehr hohe Anforderungen an die Menschen – aber sie setzt gleichzeitig auch darauf, dass zumindest eine nennenswerte Zahl von ihnen und prinzipiell jede und jeder Einzelne, diese Anforderungen auch erfüllen kann.

Insofern steigert das Auftreten des Jesus von Nazareth im Vergleich zur griechischen Antike sogar noch einmal die an den Menschen gerichteten Erwartungen und Hoffnungen. Laut Jesus bleibt zwar der Weg zur Moral ein steiniger, dessen Hindernisse manchen straucheln lassen – aber es erscheint aus seiner Perspektive denkbar, dass nicht nur der Privilegierte, der Aristokraten sprössling auf Grund seiner besonderen Sozialisation gewissermaßen zu ethischer Exzellenz gelangen könnte. Ja, gerade die Armen und Unterdrückten, die Benachteiligten und übel Beleumundeten erscheinen aus Jesu Sicht als Menschen, die durch einen Grundlegenden Sinneswandel, der alle Teile ihrer Persönlichkeit umgreift, zum Wohltäter ihres Nächsten, ja selbst ihrer Feinde werden und vor Gott letztlich als ‚Gerech-

¹⁴²Matthäus 5,45

te' erscheinen können. Gewiss ist das nur eine denkbare von zahlreichen Interpretationen, die sich an das christliche Evangelium knüpfen. Wie naheliegend sie letzten Endes auch sein mag, sie wird jedenfalls durch die humanistischen Denker der Renaissance aufgegriffen und entschieden betont. Der Mensch wird aus ihrer, dezidiert christliche Traditionen aufgreifenden Perspektive als in moralischer Hinsicht zwar keinesfalls fehlerlos, aber enorm *entwicklungsfähiges* Wesen erscheinen, das Sympathie, Respekt und Liebe für seine Mitmenschen ausbilden und mit diesen in einen ganzheitlich harmonischen Umgang gelangen kann. Auch im christlichen Denken kann man also ein Idealbild des Menschen entdecken – trotz oder gerade wegen des Ursprungsmythos vom Sündenfall, der natürlich das Menschenbild auch des Juden Jesus stark prägt. (Zu dieser Thematik wird insbesondere im Kapitel III noch einiges zu sagen sein.)

Der Humanismus der Renaissance

Damit ist – im Vergleich zur klassischen Antike - quasi ein Humanismus für die Massen formuliert, eine ethische Angleichung und Erhebung der Menschen in den Stand von Erben des ‚Reichs Gottes‘. Aus dieser laut dem Neuen Testament durch 'Gottes Sohn' an die gesamte Menschheit gerichteten Zusage haben viele Autoren des Renaissance-Humanismus eine ganz erstaunliche Privilegierung des Menschen, ja eine Gleichstellung mit Gott herausgelesen.

Diese im 13. Jahrhundert einsetzende künstlerische, literarische und wissenschaftliche Bewegung fand ihren Ursprung und Mittelpunkt in Florenz. Dort wirkten auch die beiden Autoren, welche ich im Folgenden beispielhaft heranziehen will. Den Gedanken Gianozzo Manettis (1396-1459), merkt man an, dass sie nicht nur durch die Lektüre der antiken Philosophen geprägt, sondern auch stark durch die Themen der christlichen Überlieferung beeinflusst sind. Am Titel seiner Abhandlung ‚De dignitate et excellentia hominis‘ wird aber auch deutlich, dass er die christliche Botschaft anders interpretiert, als die katholische Kirche des Mittelalters. Manetti veröffentlichte 1452 die oben zitierte Abhandlung über das menschliche Wesen. In dem Text kommt eine für die Zeit der Renaissance typische, aber für das Mittelalter eher ungewöhnliche Selbstsicherheit des Autors zum Ausdruck. Nicht nur den Menschen als solchen schätzt und wür-

diget Manetti, er ist auch von der Berechtigung seiner eigenen Gedanken überzeugt, selbst wenn diese im Widerspruch zu den Ansichten der Autoritäten seiner Zeit stehen. Schon was die begriffliche Bezeichnung des Menschen betrifft, zeigt sich die besondere Perspektive des Humanisten: Während das Lateinische mit dem Ausdruck *homo* sich auf *humus* beziehe und somit den Menschen auf seine physische Herkunft laut der Bibel verweise (vgl. Genesis 2,7), blickt Manetti lieber auf dessen potenzielle Bestimmung und bevorzugt den griechischen Terminus *anthrōpos*, welchen er offenbar ganz wörtlich als eine Wendung (*thrōpos*) nach oben (*an-*) übersetzt. Denn, so Manetti in Bezugnahme auf Ovid: „Während die übrigen Lebewesen nach unten auf die Erde blicken, verlieh er [Gott – A. S.] dem Menschen ein Gesicht in der Höhe und befahl ihm, sein Antlitz empor zu den Gestirnen zu erheben.“¹⁴³ An späterer Stelle lehnt Manetti auch die Vorstellung von der Sünde als ursprünglichen und unüberwindlichen Wesensbestandteil des Menschen entschieden ab. Die Sterblichkeit und sonstige Anfälligkeit des Körpers seien ja erst durch das konkrete Ereignis des Sündenfalls verursacht worden, welches sich erst nach der Erschaffung des Menschen abgespielt habe: „Daher sollte bei den christlichen Autoren alles Klagen und Jammern [...] ein Ende nehmen, da wir wissen, daß diese Eigenschaften nicht von Gott selbst oder vom menschlichen Wesen herkommen und stammen, sondern vom Sündenfall.“¹⁴⁴ All das bedeutet im Umkehrschluss: Der Mensch ist an und für sich als ewiges Wesen, nicht als endlicher Körper geschaffen, und dementsprechend hohe Erwartungen und Hoffnungen darf er an seine Zukunft – sowohl im Diesseits, wie im Jenseits – richten. Denn einen langen Leidensweg oder schwere Strafen hat der Mensch aus Sicht Manettis weder verdient, noch zu erwarten. Aus seiner Perspektive hat Gott dem Menschen eine unvergleichliche Vorzugsstellung eingeräumt, welche er nur auf Grund des unglücklichen Zwischenfalls im Garten Eden kaum widerrufen wird: „Wenn aber unsere ersten Ahnen überhaupt nicht gesündigt hätten, so wäre Christus trotzdem vom Himmel zur Erde herabgestiegen [...] um den Menschen durch seine demütige Annahme der menschlichen Gestalt wunderbar, unfaßlich zu ehren und zu verherrlichen.“¹⁴⁵ Die Menschwerdung Gottes in der Person Christi ist für Manetti nicht etwa Beleg der unendli-

¹⁴³Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, S. 7

¹⁴⁴Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, S. 111

¹⁴⁵Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, S. 96f

chen Schuld und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, sondern Ausweis dessen göttlicher Erwählung und Herrlichkeit:

Nichts anderes schien nämlich diesem Wesen, das er so schön, so klug und so weise und so reich, so würdig und so mächtig, endlich so glücklich und so selig geschaffen hatte, zur gänzlichen und in jeder Beziehung makellosen Vollendung zu fehlen, als daß es – durch die Vermischung mit dem Göttlichen selbst – in jener Person des Christus sich mit der göttlichen Person nicht nur verband, sondern sogar eins wurde mit dem göttlichen Wesen und auf diese Weise offenkundig zu einem einzigartigen Wesen gemacht worden ist.¹⁴⁶

Der kurz nach Manettis Tod geborene und ebenfalls in Florenz wirkende Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) sieht den Menschen mit ähnlicher Würde und hoher Bestimmung versehen. Er betont nun besonders das Entwicklungspotenzial, welches einem so von Gott und der Natur bevorteiltem Wesen eigen ist. Der Mensch ist für Pico nicht in irgendeiner Hinsicht vorgeprägt, sondern kann seine Existenz frei entwerfen. In dem posthum veröffentlichten Manuskript einer ungehaltenen Rede mit dem Titel ‚De hominis dignitate‘ lässt Pico Gott zu Adam sprechen:

Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen, noch einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben.¹⁴⁷

Entsprechend hoch sind Picos Erwartungen an den Menschen. Er sieht ihn mehr als Halbgott, denn als sündiges und schwaches Geschöpf. Wer seine Anlagen erkennt und nutzt, so Pico, wird Großes erreichen: „In die Seele muss ein heiliger Ehrgeiz eindringen, so daß wir, mit dem Mittelmäßigen nicht zufrieden, dem Höchsten nachjagen und mit allen Kräften uns um jenes bemühen. Denn das können wir, wenn wir nur wollen.“¹⁴⁸

So zeichnen Manetti und Pico – zwei Repräsentanten nur, einer ganzen geistigen Bewegung – das Bild eines Menschen, welches uns im Symbol gewordenen Selbstporträt Albrecht Dürers entgegenblickt. Es ist ein We-

¹⁴⁶Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, S. 97

¹⁴⁷Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen, S. 52f

¹⁴⁸Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen, S. 56

sen, das an sich selbst Interesse und Freude gefunden hat, das sich nicht länger als mangelbehaftete Kreatur eines übermächtigen Schöpfers sieht, sondern im eigenen Antlitz die Spuren göttlicher Herkunft und Schaffenskraft zu erkennen glaubt. Der Mensch des Renaissance-Humanismus scheint auf dem Weg der Selbstbefreiung, der Emanzipation von kirchlicher und weltlicher Herrschaft, von überkommenen Prägungen und Vorurteilen. Ja vielleicht sieht der Humanismus dieser Epoche den Menschen gar auf dem Pfad der *Selbsterlösung*. Dass diese Periode der menschlichen Ideengeschichte manche Übertreibung enthält, ja Charakterisierungen des menschlichen Wesens, die uns unwillkürlich an das griechische Motiv der *hybris* erinnern, diese Frage muss nicht näher erörtert werden. Entspreche der Mensch jenem Idealbild, das die italienischen Humanisten zeichnen, eine Untersuchung wie diese wäre wohl ihrer tieferen Berechtigung beraubt, könnte man doch kaum noch von ethischen Grundproblemen des Menschen sprechen, sondern müsste das Augenmerk auf etwaige Fortschrittshemmnisse richten, welche dem humanen Aufstieg zu endgültiger Herrlichkeit noch im Wege stehen könnten.

Interessant bleibt aber an dieser Positionierung zweier, sicherlich auch für die geistige Bewegung ihrer Zeit eher radikal gesinnter Denker, der entschiedene Kontrast zum durch die katholische Kirche und die Moralphilosophie des Mittelalters propagierten Menschenbild. Die Äußerungen Picos und Manettis zeigen ganz einfach, welche interpretatorische Breite im Anschluss an die Aussagen der Bibel möglich ist, ja wie unterschiedlich überhaupt Perspektiven auf den Menschen ausfallen können – die ja zunächst allesamt als Deutungen auftreten, die nicht mehr als gute Gründe für sich in Anspruch nehmen können.

Humanismus zwischen Renaissance und Moderne

Und gute Gründe nun, wird man Denkern wie Herder, Goethe oder Humboldt in ihren Entwürfen eines uns schon weit weniger radikal, weniger übermütig erscheinenden Humanismus nicht gänzlich absprechen wollen. Auf Gedankengut aus Renaissance und Antike zurückgreifend, skizzieren sie das Bild eines Menschen, der aus dem neuerwachten Selbstbewusstsein des (bürgerlichen) Individuums jene Kraft und Zuversicht schöpft, die es überhaupt erst wieder ermöglicht, dem Menschen die Fä-

higkeit zur Entwicklung, zur *Selbstbildung*, auch und gerade in ethischer Hinsicht zuzuerkennen. Nicht zuletzt Goethe – dem ein naives und überoptimistisches Menschenbild zu unterstellen schon angesichts eines so vielschichtigen wie genialen Dramas wie der ‚Faust‘ es darstellt, sehr schwierig werden dürfte – neigte dieser Ansicht zu. Zuvorderst vielleicht mit seinem Bildungsroman ‚Wilhelm Meister‘, aber auch mit anderen Arbeiten, hat Goethe darauf verwiesen, dass ein Mensch, der einerseits die Möglichkeit dazu erhält und andererseits entschlossen daran festhält, durchaus eine persönliche und ethische Reifung durchmachen kann. Die Figuren Goethes ringen fast allesamt um ethische ‚Weisheit‘. Dabei begehen sie Fehler und sind von Perfektion weit entfernt. Aber sie gehen das Wagnis ein, sich als ganze Menschen, also nicht nur als Verstandeswesen, sondern auch als Wollende, Fühlende, ja bisweilen Getriebene auf den Weg einer charakterlichen, einer moralischen Entwicklung zu machen. Nicht immer gelingt, aber auch längst nicht in jedem Fall misslingt dieses Bemühen. Obwohl also der Erfolg keinesfalls garantiert erscheint, ist deshalb für Goethe klar: wahres Menschsein, echte Humanität gelingt – wenn sie denn gelingt – nur über den Weg eines ganzheitlichen Zusammenwirkens von Herz und Verstand, von körperlichem Streben und geistigen Zwecken, von seelischen Regungen und kühler Überlegung. Personen, die strikt und entschieden einer Ethik der rationalen Gesetzmäßigkeit folgen, erscheinen bei Goethe dementsprechend als mitleidlose Gesellen, ja als Vertreter *unmenschlicher* Ansichten.

In Goethes Roman ‚Wilhelm Meisters Wanderjahre‘ zum Beispiel, findet sich eine kurze Geschichte, welche das Gesagte sehr anschaulich illustriert. In der Erzählung vom ‚nußbraunen Mädchen‘ geht es um die Sorgen eines jungen Mannes, der im Auftrag seines Onkels Schulden bei einem säumigen Pächter eintreiben soll. Der Onkel pflegt in diesen Dingen zwar, wie es heißt, sehr „nachsichtig“ aber auch sehr prinzipientreu vorzugehen. Da der betreffende Pächter nun seit Längerem die ausstehenden Zahlungen nicht erbracht hat, wird der Neffe beauftragt, die Angelegenheit endgültig zum Vorteil des Onkels zu klären. Der junge Mann trifft nun aber vor Ort auf die Tochter des Schuldners, welche ihn flehentlich bittet, von seinen Forderungen abzusehen. Plötzlich sieht sich der bisher ebenfalls prinzipientreue und gradlinige Neffe vor der Herausforderung, die realen Verhältnisse mit den Forderungen der Autorität in Person seines Onkels und den

daraus abgeleiteten Wertvorstellungen in Einklang zu bringen. In einem Monolog bringt der junge Mann seinen inneren Zwiespalt zum Ausdruck:

Da ich wußte, wie die Sache stand, und ich wohl sah, daß es schwer, ja unmöglich sein würde in diesem Augenblicke etwas für sie zu tun, so sagte ich's ihr aufrichtig, und setzte die eigne Schuld ihres Vaters in ein ungünstiges Licht. Sie antwortete mir daraufhin mit so viel Klarheit und zugleich mit so kindlicher Schonung und Liebe, daß sie mich ganz für sich einnahm und daß ich, wäre es meine eigene Kasse gewesen, sie sogleich durch Gewährung ihrer Bitte glücklich gemacht hätte. Nun waren es aber die Einkünfte meines Oheims; es waren seine Anstalten, seine Befehle; bei seiner Denkweise, bei dem was bisher schon geschehen, war nichts zu hoffen. Von jeher hielt ich ein Versprechen hochheilig. Wer etwas von mir verlangte, setzte mich in Verlegenheit. [...] Ihre Gründe ruhten auf Individualität und Neigung, die meinigen auf Pflicht und Verstand, und ich leugne nicht, daß sie mir am Ende selbst zu hart vorkamen.¹⁴⁹

Wenn wir diese kleine Begebenheit aus humanistischer Perspektive betrachten, uns also als Menschen den Beteiligten zuwenden, dann müssen wir dem Neffen beipflichten: Die abstrakten, vom Oheim übernommenen Grundsätze, welche auf „Pflicht und Verstand“ beruhen – fraglos eine etwas pauschal geratene Spitze gegen die kantische Ethik –, sind hier nicht angemessener Maßstab der moralischen Beurteilung. Das unglückliche Mädchen ist vollkommen unverschuldet in eine finanzielle Notsituation geraten; wenn man schon ihrem Vater, über dessen Motive und Lebenssituation wir aus dem Text wenig erfahren, nicht die Schuld erlassen will, so müsste man zumindest für eine angemessene Versorgung der Tochter Sorge tragen, was der wohlhabende „Oheim“ sicherlich bewerkstelligen könnte.

Eine solche Geschichte macht uns aufmerksam auf den Zwiespalt, der bisweilen zwischen abstrakten Grundsätzen und der Realität herrschen kann. Folgt der Neffe den Prinzipien seines Onkels, so handelt er gegen die eigene Überzeugung, ja gegen die *humanitas*. Mitgefühl und Sorge um den Mitmenschen müssten dann der unbarmherzigen Durchsetzung nackter betriebswirtschaftlicher Interessen weichen, die sich hier im Kleid höherer Prinzipien verbergen. Der Humanist Goethe macht derart Propaganda für seine Sicht auf den Menschen und die Ethik. Auch diese Sicht

¹⁴⁹Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre, S. 362f

entbehrt nicht einer gewissen Einseitigkeit. Aber andererseits verweist sie auf Lösungspotenziale, welche menschliche Regungen wie Mitgefühl und herzliches Verständnis für ethische Problemlagen bereithalten mögen, in denen eine formale Prinzipienethik zu kurz greift. Die Geschichte vom ‚nussbraunen Mädchen‘ lässt uns vermuten, dass hier ein moralischer Konflikt aufgelöst werden könnte, wenn nur alle Beteiligten auf die *humanitas* des jeweils anderen vertrauten, also auf die Fähigkeit der Tochter des Schuldners zum verantwortlichen Wirtschaften wie auf die ‚Nachsicht‘ des bei Kenntnis des konkreten Einzelfalls vielleicht mehr persönlich betroffenen als prinzipientreuen Onkels. Warum eigentlich, so die Botschaft der Geschichte, sollen wir unsere moralischen Probleme nicht einvernehmlich und im Rückgriff auf menschliche Fähigkeiten und Regungen lösen, die durchaus auch einmal konfliktdämpfende, konstruktive Wirkung haben können?

Wenig anders lautet die Botschaft von Johann Gottfried Herder, der in einem seiner ‚Briefe zur Beförderung der Humanität‘ zu bedenken gibt:

Ist es nicht sonderbar, daß in alten und neuen Zeiten die höchste und fruchtbarste Weisheit immer aus dem Volk entsprungen, immer mit Naturkenntnis, wenigstens mit Liebe zur Natur und Ansicht der Dinge verbunden, immer von ruhiger Unbefangenheit des Geistes, von heiterm Scherz begleitet gewesen und am liebsten *unter der Rose* gewohnt hat?¹⁵⁰

Der Humanismus der Goethezeit wirft – schon weit reflektierter als die radikalen Denker der Renaissance – erneut die Frage auf, ob dem Menschen nicht durchaus ‚von Natur aus‘ die Fähigkeit beigegeben sei, sich in ethischer Hinsicht positiv zu entwickeln. Vielleicht müssen wir auch diese Positionierung mit den Ereignissen des 20. Jahrhunderts vor Augen als naiv und letztlich unberechtigt zurückweisen. Aber eine solche Haltung erscheint mir etwas vorschnell. Stattdessen sollten wir uns einmal einige, vom Humanismus stark beeinflusste, ja durch ihn erst möglich gewordene Überlegungen vor Augen führen, die neben der Potenzialseite, dem ‚Positiven‘ des menschlichen Wesens auch und gerade dessen Schwächen und Fehler berücksichtigen. Denn wir können sagen, dass die Humanisten der Renaissance und ihre geistigen Erben – etwa jene der deutschen Klassik –

¹⁵⁰Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, S. 24

Voraussetzungen geschaffen haben, für die Gewinnung eines ganz allgemein differenzierteren, eines möglichst vielschichtigen Menschenbildes. Das gewachsene Interesse am Menschen überhaupt erweiterte schließlich entscheidend den Horizont möglicher Perspektiven auf das Humane. Dem Selbstportrait Dürers musste aber noch ein anderes Bild entgegengestellt werden, das die narzisstischen, die überheblichen Züge, die sich eben auch in diesem Bild und in der geistigen Epoche, die es vertritt, finden lassen, korrigierte. Ein solches Bild können wir etwa in Edvard Munchs ‚Der Schrei‘ erkennen. Während Albrecht Dürer – nachdenklich zwar – aber doch entschieden und selbstbestimmt, mit großbürgerlichem Habitus aus seinem Selbstportrait hervorblickt, ist die Gestalt in Munchs ‚Schrei‘ an ihren Gesichtszügen nicht als konkrete Person zu erkennen. Sie hat die Maske einer oberflächlichen, konventionellen Persönlichkeit abgelegt, oder besser vor Schreck abgeworfen. Munchs ‚Schrei‘ lenkt den Blick auf die Seele des Menschen, seine Psyche. Und diese ist offensichtlich von Angst, von Gefühlen der Machtlosigkeit und Überforderung gezeichnet. In den Jahrhunderten, die auf den geistig-kulturellen Aufbruch der Renaissance folgten und in denen sich der durch sie angestoßene Wandel fortsetzte, rückte ein Aspekt menschlichen Seins in den Vordergrund, der bisher vernachlässigt worden war: das Leiden an der jeweils eigenen Existenz. Sicherlich hatte auch das Mittelalter den leidenden Menschen gesehen. Doch materielles Leid, also Armut, erschien in dieser tiefkatholischen Periode nicht notwendigerweise als schlecht, hatte doch Christus persönlich die Chancen der Armen ins Himmelreich zu gelangen als relativ besser eingeschätzt und ihnen somit einen Trost für ihre irdische Mühsal mitgegeben.¹⁵¹ Seelisches Leid wiederum war unter dem Begriff der Melancholie bekannt, galt aber nicht als weit verbreitetes Phänomen. Eine der ersten Veränderungen brachte fraglos die Reformation und die von Luther betriebene und propagierte radikale Seelenschau. Auch der Dreißigjährige Krieg hinterließ seine Spuren, wie etwa in der von tiefen, meist leidvollen Emotionen geprägten barocken Dichtung, oder später in der Musik von Bach und Händel, welche neben fröhlichen und triumphalen Klängen auch Leid und Verzweiflung in bisher nicht dagewesener Intensität zum Ausdruck bringt.

¹⁵¹Vgl. etwa Markus 10,25

Goethe dann und in seiner Nachfolge die Romantiker, lenkten den Blick auf Menschen, die zwischen sie überfordernden Gefühlsregungen und den unbarmherzigen Konventionen der Ständegesellschaft zerrieben wurden – in einer Zeit in der alles auf Fortschritt, Wandel ja Erlösung hoffte, wie sie sich 1789 in Frankreich lautstark anzukündigen schien. Mit der Französischen Revolution nun wurden längst nicht alle Ursachen menschlichen Leides beseitigt, dagegen wuchs aber die Aufmerksamkeit nicht nur für dessen Qualität, sondern vor allem seine Quantität, also Verbreitung. Nun traten auch die Massen, die unzähligen Armen der entstehenden Industriegesellschaften als leidende Menschen in den Vordergrund. Und war auch die Parteinahme für die Menschheit als Ganzes nicht nur in der Renaissance, sondern auch in der deutschen Klassik noch weit gehend rhetorisch geblieben, so erhoben spätestens die sozialistischen Denker des 19. Jahrhunderts die Forderung nach Einlösung der von Männern wie Herder, Lessing und Goethe ersonnenen panhumanen Solidarität. Denn die ergreifenden Schilderungen der Zustände in den industrialisierten Großstädten Europas, wie sie etwa in Marxens ‚Kapital‘ zu finden sind, machten deutlich, dass nicht nur Aristokraten und Bürgersöhne leiden konnten, sondern auch die von Armut und Ausbeutung schwer getroffenen Massen. Erstmals wurden nun auch diese Menschen – zumindest gedanklich – zu der *einen* Menschheit gerechnet, an deren Wohlergehen in Form einzelner Biographien man sich seit mehreren Jahrhunderten zu interessieren begonnen hatte. Als dann zum Ende des 19. Jahrhunderts noch Sigmund Freud die scheinbare Harmonie des Lebens jener bürgerlichen Schicht zerstörte, die im Vergleich zum Elend der Industriearbeiter sich scheinbar eines ewigen Sonntags erfreuen konnte, da begegneten sich die Menschen fast schon auf Augenhöhe. Denn nun war klar: Wer dem materiellen Elend entkommen war, musste nicht zwangsläufig glücklich und zufrieden seine Tage verleben, er konnte unter unbewussten, verdrängten psychischen Problemkomplexen leiden, die ihn krank, ja im Ernstfall sogar lebensunfähig machten.

Humanismus in der Moderne – eine psychologisch angereicherte Perspektive

Nicht alle genannten Denker und Künstler muss man Humanisten nennen. Aber viele ihrer Thesen und Überlegungen wurden überhaupt erst möglich durch den radikalen Perspektivwechsel, den der Renaissance-Hu-

manismus im Rückgriff auf die Antike vorgenommen hatte. Dieser Perspektivwechsel bedeutete: ein Grundlegendes Interesse am Menschen, die Anteilnahme am Geschick des Individuums, die Sorge um dessen Würde. Schritt für Schritt bis zum Anbruch der Moderne wandelte sich nun, vertiefte sich diese Perspektive auf den Menschen. Denn mit den Erfahrungen, die der von äußeren Zwängen mehr und mehr frei werdende Mensch der Neuzeit machte, mit den vielen Enttäuschungen und Rückschlägen des Projekts einer Emanzipation von göttlicher und weltlicher Herrschaft, veränderte sich, ja reifte auch die Perspektive humanistisch geprägten Denkens.

Spätestens mit Freud und dessen These vom ‚Unbehagen in der Kultur‘ wird auch der Kreis jener Denker, die im humanistischen Sinne für den Menschen, für seine individuellen Bedürfnisse und Potenziale Partei ergriffen haben, wieder darauf aufmerksam, dass dieser Mensch durch bestimmte Beschränkungen seiner Existenz – die man offensichtlich aus einer biologistisch-naturalistischen Sicht ebenso aufzeigen kann wie aus einer moraltheologischen Perspektive – an dem Bemühen um eine ethische Perfektionierung seiner selbst immer wieder scheitern wird. Man kann aus dieser ernüchternden Erkenntnis die Ansprüche jeglicher Moral(philosophie) verwerfen, wie es schon vor Freud Friedrich Nietzsche getan hatte. Oder man kann, wie etwa Karl Barth, für eine Revitalisierung und Radikalisierung des christlichen Glaubens streiten, die den Menschen auf der Grundlage einer schonungslosen Analyse seines notorischen, moralischen Versagens eine konsequente Neuaneignung der jüdisch-christlichen Ethik anempfiehlt. Beides sind diskutabile Antworten auf die komplexen, moralischen Problemlagen von Neuzeit und Moderne. In unserem Zusammenhang von weit größerem Interesse ist aber der Weg, den die humanistisch orientierten Denker der Moderne gingen. Vor allem beeindruckt und beeinflusst von der durch Freud angestoßenen *Psychologisierung* des Nachdenkens über gesellschaftspolitische und ethische Fragen richteten sie ihr Augenmerk nun auch auf psychopathologische Aspekte menschlichen (Zusammen)lebens – ohne allerdings die stets vom Humanismus betonten Entwicklungspotenziale von Individuen und Gemeinschaften außer Acht zu lassen. So entstand ein Denken, das man vielleicht als einen gereiften, modernen Humanismus bezeichnen kann, der sich auf Grund seiner psy-

chologischen Ausrichtung nicht nur der Stärken, sondern auch der Schwächen des menschlichen Wesens mehr und mehr bewusst wird.

Daher möchte ich zum Abschluss dieses Teilkapitels die Gedanken zweier Männer skizzieren, die beide mit der Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Disziplin der Psychologie in Verbindung stehen. Es handelt sich um den Philosophen, Mediziner und Psychiater Karl Jaspers sowie den Psychoanalytiker, Philosophen und Sozialwissenschaftler Erich Fromm. Letzterer betont in seinem Verständnis von Humanismus besonders zweierlei: Zum einen die vereinende, ja versöhnende Qualität dieser Sichtweise nicht nur auf das Individuum, sondern auf die gesamte Menschheit. Zum anderen ist da der wohlwollende Blick auf den Einzelnen, der es gestattet, trotz Kenntnis seiner Schwächen das Potenzial zu entdecken, welches laut Fromm einem jeden Menschen eignet. Wer den Menschen aus der Perspektive des Humanismus betrachtet, so Fromm – und wir werden sehen, dass Jaspers dies recht ähnlich einschätzt –, der setzt den Glauben an die Möglichkeit einer 'positiven', einer im Verlauf der Historie langsam fortschreitenden Entwicklung des Menschen voraus. So schreibt Fromm:

Sowohl in seiner christlich-religiösen als auch in seiner säkularen, nicht theistischen Ausprägung ist der Humanismus gekennzeichnet durch einen *Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeit, sich zu immer höheren Stufen weiterzuentwickeln, durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Rasse, durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie an Vernunft und Liebe als jenen Kräften, die den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden, was er sein kann.*¹⁵²

Fromm nun angesichts solcher Äußerungen und vor dem Hintergrund der Geschehnisse seines Jahrhunderts als naiven Philanthropen zu kennzeichnen, wäre voreilig. Sein vielleicht einflussreichstes und meistgelesenes Werk, ‚Die Furcht vor der Freiheit‘ etwa, reflektiert ausführlich auch über die Probleme moderner Massengesellschaften, in denen psychisch deformierte Menschen zu Anhängern totalitärer, destruktiver Ideologien und schließlich zu Agenten der gegenseitigen Vernichtung werden. Einzig der Schluss, den Fromm aus dieser Problemanalyse zieht, unterscheidet sich deutlich von den meisten anderen kritischen Denkern seiner Zeit. Er glaubt trotz aller Rückschläge nicht an ein Scheitern des humanistischen Projekts. Der Mensch, so schreibt er, trägt sowohl die Fähigkeit zum ‚Bö-

¹⁵²Fromm: Humanismus und Psychoanalyse, in: ders.: Gesamtausgabe Band IX, S. 3

sen' als auch zum ‚Guten‘ in sich. Somit weist er auch die kulturpessimistischen Interpretationen Freuds zurück:

...der Mensch hat in einer jeden Kultur *alle Möglichkeiten*: Er ist der archaische Mensch, das Raubtier, der Kannibale, der Götzendiener, und er ist zugleich das Wesen mit der Fähigkeit zu Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit. Der Inhalt des Unbewußten ist daher nicht allein das Gute oder das Böse, das Rationale oder das Irrationale; er ist beides; er ist alles, was menschlich ist.¹⁵³

Fromm zeigt sich überzeugt, dass der Humanismus auch im 20. Jahrhundert Bestand haben kann und wird, solange eine entscheidende Einschränkung gemacht wird:

Mit der Idee von der Würde des Menschen ist der humanistische Glaube an die Möglichkeit des Menschen zum Guten und an seine Befähigung zur Freiheit verwandt. Es wird nicht behauptet, daß der Mensch gut *ist*, sondern daß er die Potentialität zum Guten in sich trägt, das heißt, daß er gut sein *kann* und daß er die Fähigkeit zur Selbervervollkommnung in sich trägt.¹⁵⁴

Ob das Wort von der „Selbervervollkommnung“ angesichts aller menschlichen Defizite, der sozialen und psychischen Pathologien, die Fromm selbst aufzeigt, gut gewählt ist, darf hier gefragt werden. Aber Fromm ist kein totalitärer Denker, propagiert kein striktes Ideal des menschlichen Wesens, imaginiert kein endgültiges und eindeutiges *telos* menschlicher Entwicklung, sondern orientiert sich an dem, was in der gegenwärtigen Vielfalt menschlichen Lebens als menschlich erscheint. Diese Position Fromms deckt sich in dieser Hinsicht mit der Karl Jaspers', welcher in einem 1949 gehaltenen Vortrag mit dem Titel ‚Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus‘ kurz und bündig bekennt: „Ein wirksamer Humanismus wäre ein Humanismus grundsätzlich für alle.“¹⁵⁵ Den zwar etwas weniger 'optimistischen' aber dennoch in vielerlei Hinsicht analog verlaufenden Thesen Jaspers' können wir uns allerdings in diesem Abschnitt nur sehr kurz, ausführlicher hingegen im Kapitel III widmen. Was Jaspers jedenfalls mit Fromm verbindet, ist die zentrale Rolle der Freiheit in seinem Denken. Als Zeitzeugen des 20. Jahrhunderts teilen beide die Erfahrung eines mindestens temporären, moralischen Schei-

¹⁵³Fromm: Humanismus und Psychoanalyse, in: ders.: Gesamtausgabe Band IX, S. 10

¹⁵⁴Fromm: Humanismus und Psychoanalyse, in: ders.: Gesamtausgabe Band IX, S. 6

¹⁵⁵Jaspers: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, S. 38

terns einer von traditionellen Bindungen und institutionellen Zwängen zu-
sehends frei werdenden Menschheit. Aus dieser Erfahrung folgern sie al-
lerdings weniger die Notwendigkeit neuer, verpflichtender Normen oder
sonstiger bindender Übereinkommen. Vielmehr setzen sie umso ent-
schlossener auf eine Fortsetzung der Befreiung des Menschen, die ihrer
Ansicht nach weit mehr konstruktive als destruktive Potenziale freisetzen
würde. Jaspers sagt etwa über den Menschen: „Sehe ich ihn aber in seiner
Freiheit, so sehe ich ihn in seiner Würde.“¹⁵⁶ Seine Empfehlung lautet –
trotz, oder gerade wegen der enormen Herausforderungen, denen der
Mensch aus seiner Sicht unterworfen ist (wie wir in Kapitel III noch sehen
werden):

Man muß hineingehen, es wagen, die Erfahrung seiner selbst und der
Dinge zu machen, bei maximalem Wissen entscheidend im
Nichtwissen seiner Liebe folgen, mit Zögern zwar und in ständiger
Ungewißheit, aber darüber hinaus mit dem erfüllenden Entschluß. [...] Das
ist die moderne Tapferkeit: fortfahren im versuchenden Leben,
wenn auch keine Gewißheit ist - nicht das Ergebnis verlangen, sondern
das Scheitern wagen [...].¹⁵⁷

Wenn ein solches ‚optimistisches‘ Denken dem Menschen nicht als Joch in
Form dogmatischer Teleologie auferlegt wird, sondern im Sinne einer Fä-
higkeit und Aufgabe zur Fortentwicklung zu seiner Ermutigung und Be-
stärkung dient, dann kann es, so die Überzeugung dieser modernen Hu-
manisten, eine konstruktive Rolle spielen. Jaspers ist sich sicher: „Gelingt
uns die Vergewisserung des Menschseins im Rahmen seiner Möglichkei-
ten, so können wir nie endgültig am Menschen verzweifeln.“¹⁵⁸

Abschluss

Ist aber ein solcher, moderner Humanismus eine ausreichende Grundlage,
um Optionen zu dem aufzuzeigen, was wir im ersten Kapitel als eine eher
'pessimistisch' auftretende Moralphilosophie charakterisiert und wegen be-
stimmter Defizite auch kritisiert haben? Nun: Die Lösung unserer Proble-
matik kann zwar nicht darin zu finden sein, jenen destruktiven Strebungen
im menschlichen Wesen, die ja von abstrakter Normen- und Prinzipienet-

¹⁵⁶Jaspers: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, S. 26

¹⁵⁷Jaspers: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, S. 51f

¹⁵⁸Jaspers: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, S. 30

hik und der mit ihr verbundenen Anthropologie nicht gänzlich zu Unrecht betont, sondern höchstens in zu einseitiger Weise charakterisiert werden – einem Pfeifen im Walde gleich – den Gegenentwurf eines durch und durch hoffnungsfrohen, optimistischen Menschenbildes entgegenzustellen und somit die Augen vor den moralischen Problemen des Menschen zu verschließen. Aber die nachfolgenden Überlegungen müssen ja auch keine *Alternative* zur abstrakten Ethik entwickeln, sondern sollen vielmehr Potenziale aufzeigen, wie die ganz überwiegend ohne jeden Zweifel legitimen Zielsetzungen solcher Moralphilosophie in der Praxis mit größerer Sicherheit erreicht werden können. Genau hierzu aber verhilft uns der in diesem Teilkapitel vorgenommene und später noch gelegentlich zu vertiefende Rückgriff auf die Denktradition des Humanismus.

Denn zunächst einmal haben wir gesehen, dass die Beschreibung des Menschen als moralisches Mängelwesen, die auf der Grundlage einer auf das kirchlich organisierte Christentum zurückgehenden leibskeptischen bis leibfeindlichen, weit gehend dualistischen Anthropologie eine ethisch 'positive' Entwicklung nur durch die Abwendung von großen Teilen dessen, was menschliches Leben ausmacht und auch dann nur in engen Grenzen für möglich erklärt – dass kurz, dieser defizitäre, ja manchmal hoffnungslos erscheinende Blick auf das Moralwesen Mensch, kein allein gültiger ist. Der Humanismus ist – spätestens in seiner modernen, psychologisch informierten Ausformung – alles andere als blind für die Schwächen und Defizite der menschlichen 'Natur'. Aber er zieht daraus andere Konsequenzen. Er entwirft einen Horizont moralischer Entwicklung des Menschen, der trotz einer teils durchaus utopisch anmutenden Betonung des Moments der Potenzialität den je konkreten, 'real-existierenden' Menschen annimmt und hineinstellt in eine mögliche Zukunft. Somit setzt er nicht nur einfach einen ethischen 'Optimismus' gegen den 'Pessimismus' abstrakter Ethik, sondern er plädiert vielfach implizit, manchmal explizit für eine ganzheitliche Perspektive auf den Menschen. Es ist der Mensch aus Körper und Geist, ein nicht in seine Bestandteile aufzulösendes Wesen von Licht und Schatten, dem hier ein ethisches Entwicklungspotenzial zugeschrieben wird. In einer weit gehenden Ablehnung dualistischen Denkens wird der Mensch explizit nicht abgetrennt gedacht von seiner 'Bestimmung'. Er scheint nicht etwa einer moralischen Leitlinie zu bedürfen, die ihm *aufgegeben* ist, sondern wesenhaft ist ihm das Bedürfnis *und* die

Fähigkeit zu moralischem Handeln bereits *mitgegeben*. Humanistisch gedacht wird Moral zu einer Angelegenheit, die nicht an Hand von Prinzipien, Normen oder Gesetzen allein zu behandeln ist, sondern immer nur unter Berücksichtigung der geistigen, psychischen und körperlichen Voraussetzungen der je betroffenen Menschen durchdacht und verstanden werden kann.

Zuvor allerdings lässt sich aus der humanistischen Perspektive nun auch die pragmatische Methode erklären und als für die Zielsetzungen dieser Untersuchung angemessene kennzeichnen. Im folgenden Teil II.2 werden wir nämlich sehen, dass es dieser Methode, ganz ähnlich dem humanistischen Denken, um die Identifizierung und Freisetzung von Potenzialen im praktischen Prozess, nicht aber um die systematische Identifizierung ja nicht selten nur in der Theorie gültiger Prinzipien geht. Darüber hinaus wird uns die Aufmerksamkeit humanistischen Denkens für das Leiden des Individuums an den Bedingungen seiner Existenz zu den Überlegungen der Existenzphilosophie führen (Kapitel III), welche wiederum ein gutes Korrektiv für die möglicherweise noch immer zu ‚optimistischen‘, auf ihre Art einseitigen Thesen von Humanismus und Pragmatismus darstellen. Insgesamt werden wir so in die Lage versetzt, eine tiefgehende Betrachtung des menschlichen Wesens zu unternehmen, die uns die grundsätzliche Berechtigung eines erneuten Nachdenkens über Voraussetzungen und Chancen einer Gesinnungsethik deutlich vor Augen führen wird. Denn, so werden wir sehen: Der tiefere Grund für die mangelnde Verinnerlichung von abstrakter Moralphilosophie abgeleiteter Normativität ist gerade in jener *conditio humana* zu suchen, welche tatsächlich auch für ‚affektiv‘ induzierte Verstöße gegen solcherlei Normativität haftbar gemacht wird. Nur ist diese *conditio humana* eben nicht ausreichend erklärt als ein Dualismus von Körper und Geist, in welchem letzterer die Oberhand gewinnen muss. Stattdessen kann es sich lohnen, in einer ganzheitlichen Herangehensweise jene Bestrebungen und Potenziale im Menschen wachzurufen, die von sich aus nach Eintracht und gegenseitigem Verstehen der Individuen streben. Dies aber ist ein Vorgriff auf das Kapitel IV, in welchem die Vorzüge der zunächst einmal ja nur als ‚Weltanschauung‘, oder in der Sprache des Pragmatismus, als Hypothese vorgestellten Thesen und Herangehensweisen einer modernen, humanistischen Perspektive noch einmal deutlicher sichtbar werden sollen.

II.2 Der Pragmatismus nach William James als methodische Basis dieser Untersuchung

Im Folgenden soll nun in einem gewissermaßen hermeneutischen Prozess deutlich werden, warum einerseits die humanistische Perspektive der Untersuchung die Anwendung einer bestimmten – nämlich eine pragmatischen – Methode ratsam macht und inwiefern die pragmatische Herangehensweise der Untersuchung sowohl einer humanistischen Perspektive auf die Ethik, als auch den generellen Anforderungen seriöser Moralphilosophie gerecht werden kann. Am Anfang steht somit eine kurze Betrachtung zu den methodischen Implikationen einer humanistischen Perspektive (II.2.1) gefolgt von einer grundsätzlichen Exposition der pragmatischen Methode nach William James (II.2.2). Anschließend soll die Frage behandelt werden, ob diese Methode denn grundsätzlich geeignet ist, das Nachdenken über ethische Fragen zu befördern, insbesondere im Lichte eines humanistischen Blicks auf die Ethik (II.2.3). Unabhängig davon wird in diesem Teil allerdings auch kritisch nachzufragen sein, ob ein solches Vorgehen nicht letztlich Seriosität und Redlichkeit philosophischer Ethik gefährdet, bevor wir mit unseren existenzphilosophischen Betrachtungen im Kapitel III beginnen.

II.2.1 Die methodischen Implikationen der humanistischen Perspektive

Aus der im Vorhergehenden umrissenen humanistischen Perspektive, können wir einige Implikationen entnehmen, die schon recht deutliche Hinweise liefern, welche Methode einer aus solcher Perspektive vorgehenden Untersuchung angemessen wäre. Denn der Humanismus wurde stets von Denkern propagiert, welche im weitesten Sinne auch wissenschaftlich tätig waren, die also selbst mit erkenntnistheoretischen und methodischen Überlegungen befasst waren und sich nicht selten zu diesen Fragen äußerten.

So tat es etwa Pico della Mirandola, dessen im Vorhergehenden herangezogenes Rede-Manuskript im Kontext einer in Florenz geplanten, öffentlichen Disputation entstand. Für diese Disputation hatte Pico – für die damalige, noch stark an der Scholastik orientierte Philosophie eher unüblich – eine vielhundertfache Zahl von Thesen vorbereitet. Da dieses Interesse

an Themenstellungen und Autoren von der frühesten Antike bis in seine Gegenwart als Anmaßung angeprangert wurde, verteidigte Pico sich mit den Worten, er

...wollte [...] nicht nur die Lehrmeinungen einer einzigen, wie es einigen gefiel, sondern vieler Philosophien vor die Öffentlichkeit bringen. Sollte doch durch die Sammlung der verschiedenen Schulen und durch eine Diskussion jener Glanz der Wahrheit, den Platon in seinen Briefen erwähnt, [...] um so heller erstrahlen.¹⁵⁹

Pico spricht sich somit aus für eine Vielfalt an Quellen, die ihrerseits Einblick in die verschiedenen Erkenntnismethoden unterschiedlicher philosophischer Schulen erlauben. Er richtet sich damit gegen die Dominanz einer einzigen, in seinem Fall der scholastischen Methode. Diese Argumentation findet sich bei vielen humanistisch Denkenden. Denn in ihren Überlegungen fühlten sie sich oft gehemmt und blockiert durch die Vorgaben des jeweils dominierenden Wissenschaftsverständnisses.

So kritisiert etwa auch Jaspers die seiner Ansicht nach verengende Sichtweise absolut-abstrakter Philosophie. Um einem wahrhaften Humanismus den Weg zu bereiten, so sagt er es in seinem Vortrag von 1949, sei ein offeneres, ein versuchsfreudiges Vorgehen geboten: „Wenn wir aber in diesem Sinne philosophieren - und uns vor dem tötenden Dogmatismus bewahren - so kommen wir in folgende Situation: Da wir das Ganze nicht wissen können, kann unser Leben nur *Versuch* sein. Zuerst das Ganze wissen wollen, das lähmt alles Tun.“¹⁶⁰ Jaspers positioniert sich also gegen die dogmatische, apriorische Festlegung scheinbarer Wahrheiten, welche sich im praktischen, existenziellen Seinsvollzug als fragwürdig erweisen. Insofern fordert eine humanistische Perspektive auf die Ethik einen Verzicht auf kategorisches Bescheidwissen in Moralfragen. Bevor der Neffe aus Goethes Erzählung auf die Tochter des Schuldners trifft, ist er sich seiner Sache noch sicher. Als er aber ihre konkrete Lebenssituation, ihre Not und ihren liebenswerten Charakter kennengelernt hat, droht sein ganzes Wertesystem zusammenzubrechen. Jaspers würde ihm vielleicht raten: „Man muß hineingehen, es wagen, die Erfahrung seiner selbst und der Dinge zu machen, bei maximalem Wissen entscheidend, im Nichtwissen

¹⁵⁹Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen, S. 84f

¹⁶⁰Jaspers: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, S. 51

seiner Liebe folgen, mit Zögern zwar und in ständiger Ungewißheit, aber darüber hinaus mit dem erfüllenden Entschluß.¹⁶¹

Das scheint der Humanismus zu fordern: eine Öffnung der Perspektive auf alles, was dem Wohl der beteiligten Menschen zuträglich sein könnte, ungeachtet aller apriorischen Prinzipien oder logischen Zusammenhänge. Welche spezifische methodische Perspektive aber ist geeignet, diese Forderungen einzulösen?

II.2.2 Der Pragmatismus nach William James

Die von William James propagierte und ausführlich begründete Herangehensweise an philosophische und wissenschaftliche Fragen, welcher er zum Ende seines Schaffens die Bezeichnung Pragmatismus gab, scheint für die Zwecke dieser Untersuchung recht gut geeignet zu sein. Zunächst einmal handelt es sich dabei überhaupt nicht um eine im Kern neuartige oder revolutionäre Methode, sondern nur um die entschiedene Betonung einer bestimmten Perspektive auf Welt und Mensch. Insofern war es nur konsequent, dass James seinem 1907 erschienenen Werk ‚Pragmatism‘ den Untertitel ‚A new name for some old ways of thinking‘ gab. Im Unterschied zu vielen seiner geistigen Ahnen, Mitstreiter und Erben formuliert James seine Positionen allerdings mit außerordentlicher Deutlichkeit und großer Eloquenz. Und ein weiterer wichtiger Punkt unterscheidet ihn von manchem Geistesverwandten: James trägt seine Gedanken niemals mit einem absoluten Wahrheitsanspruch vor. Zwar kann kein Zweifel bestehen: James steht den Ideen humanistischer Denker nahe. Denn seine Philosophie ließe sich wohl am Besten beschreiben, als der Versuch, das gesamte Potenzial der Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten des Menschen auszuschöpfen, um für jeden einzelnen und die Menschheit als Ganzes einen stetigen Fortschritt hin zum Guten zu bewirken. James' Zeitgenosse und Kollege Ferdinand Canning Scott Schiller etwa, hat deshalb den Pragmatismus als Verwirklichung der Ideale des Humanismus gedeutet.¹⁶²

So kann James ein Humanist genannt werden, er war aber sicher kein naiver ‚Philanthrop‘. Die von ihm nach und nach entwickelte und primär in Vorlesungen und anschließend veröffentlichten Mitschriften propagierte

¹⁶¹Ebd.

¹⁶²Vgl. Schiller: Humanismus, S. 6ff

Philosophie des Pragmatismus unterschied sich allerdings deutlich von dem, was die meisten Philosophen seit Jahrtausenden vertreten hatten und auch zu James' Zeiten vertraten. Der Pragmatismus betrachtete alle bisher dagewesenen Erkenntnisse, Ansichten und Denkrichtungen der Philosophie als Basis neuer Gedanken und Überlegungen. Somit war sein Ziel nicht die Bestätigung oder Widerlegung von früheren oder zeitgenössischen Philosophen vertretenen Überzeugungen und auch nicht die systematische Entwicklung einer eigenen Philosophie. Vielmehr standen für James die Auswirkungen philosophischer Erkenntnis auf unser reales Leben im Mittelpunkt seines Interesses. In seinem Essay ‚What Pragmatism means‘ beschreibt er Sinn und Zweck seines Vorgehens:

The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable. Is the world one or many? - fated or free? - material or spiritual? - here are notions either of which may or may not hold good of the world; and disputes over such notions are unending. The pragmatic method in such cases is to try to interpret each notion by tracing its respective practical consequences. What difference would it practically make to anyone if this notion rather than that notion were true? If no practical difference whatever can be traced, then the alternatives mean practically the same thing, and all dispute is idle. Whenever a dispute is serious, we ought to be able to show some practical difference that must follow from one side or the other's being right.¹⁶³

An die Stelle metaphysischer oder abstrakt-logischer Argumente tritt bei James die durch Erfahrung gesättigte Lebenspraxis. Welches philosophische Problem spielt noch eine Rolle, wenn wir dessen Auswirkungen auf unser Leben berücksichtigen? Und wenn es für uns persönlich relevant ist, können wir seiner Lösung nicht durch die Einnahme einer pragmatischen Perspektive näherkommen?

Nur an diesem ersten Eindruck, welchen wir nun von der pragmatischen Methode erhalten haben, wird schon deutlich, dass es sich hierbei in der Tat um einen Ansatz handelt, der sich radikal von den meisten anderen Herangehensweisen in der Philosophie unterscheidet. Wenn man die im Pragmatismus implizierte Kritik an der traditionellen Philosophie ernst nimmt, müsste dies eigentlich eine Grundsatzdebatte nach sich ziehen. Natürlich kann aber eine solche in dieser ohnehin schon umfangreichen

¹⁶³James: What Pragmatism means, in: ders.: Essays in Pragmatism, S. 142

Arbeit unmöglich geleistet werden. Ohne die weitreichenden Implikationen des Pragmatismus in Bezug etwa auf unseren Wahrheitsbegriff und unsere Vorstellung von sicherer Erkenntnis zu leugnen, möchte ich mich – der Fragestellung der Untersuchung angemessen – auf die Bedeutung der pragmatischen Methode in Bezug auf die praktische Philosophie konzentrieren. Im Unterschied zur theoretischen Philosophie erscheinen mir die Implikationen des Pragmatismus in diesem Feld auch wesentlich näherliegender und weniger kontrovers zu sein als in jenem. Im Folgenden soll in zwei Abschnitten deutlich werden, warum eine Anwendung der pragmatischen Methode nach James in der Moralphilosophie ein vielversprechendes Unterfangen sein könnte. Dazu soll es erstens um das neue Verständnis von Rationalität und Wahrheit gehen, welches uns der Pragmatismus nahelegt. Zweitens sollen die Konsequenzen eines solchen Denkens in Bezug auf die dadurch angeratenen Veränderungen in der Moralphilosophie bedacht werden. Und drittens soll von der wiederum daraus resultierenden Bedeutung von Hypothesen und Postulaten für eine pragmatisch motivierte Moralphilosophie die Rede sein.

Rationalität und Wahrheit aus pragmatischer Sicht

Gehen wir zunächst auf die Grundannahmen des Pragmatismus ein. Er kennt keine unumstößlichen, absolut gültigen Grundsätze oder Axiome, sondern lediglich *Postulate*. Dies ist auf das besondere Verständnis von Rationalität und Wahrheit zurückzuführen, welches James' Philosophie auszeichnet. An Hand welcher Maßstäbe entscheiden wir letztlich, entscheidet ein Philosoph, fragt James, wenn es darum geht, nicht nur die Rationalität einer einzelnen Überzeugung, sondern einer ganzen Weltsicht bestätigt zu sehen? Für ihn ist es eindeutig „...that he [the philosopher – A. S.] will recognize [...] rationality as he recognizes everything else, by certain subjective marks with which it affects him.“¹⁶⁴ Aber warum soll nicht eine Überprüfung aller Überzeugungen eines Philosophen etwa auf deren logische Konsistenz die Rationalität seiner Weltsicht belegen können? Nun: Dafür muss er zwangsläufig den Weg der Abstraktion beschreiten. Denn eine gesonderte Überprüfung all seiner einzelnen Überzeugungen dürfte er im Verlauf eines ganzen Lebens nicht zu Ende führen können. Er muss also die Mannigfaltigkeit des Seins – bzw. in diesem Fall seiner Vorstellun-

¹⁶⁴James: *The Sentiment of Rationality*, a.a.O., S. 3

gen über dieses Sein – auf allgemeine Annahmen zurückführen. Das aber bedeutet stets ein eingeschränktes Bild der Realität:

A complete theoretic philosophy can thus never be anything more than a completed classification of the world's ingredients; and its results must always be abstract, since the basis of every classification is the abstract essence embedded in the living fact - the rest of the living fact being for the time ignored by the classifier. This means that none of our explanations are complete.¹⁶⁵

James glaubt, dass eine derartige Systematisierung der Wirklichkeit ihr niemals gerecht werden kann: „We are thus led to the conclusion that the simple classification of things is, on the one hand, the best possible theoretic philosophy, but is, on the other, a most miserable and inadequate substitute for the fulness of the truth.“¹⁶⁶ Wenn James hier von der Fülle oder Mannigfaltigkeit von Wahrheit spricht, dann wird deutlich: Wahrheit ist seiner Ansicht nach nicht eindeutig nach abstrakten Verfahrensweisen zu bestimmen und auch nicht ewig gültig. Sie ist unendlich vielfältig – und veränderlich. Was heute als wahr gilt, kann sich morgen als falsch erweisen, oder umgekehrt. Ein axiomatisches Denken läuft dieser Ansicht nach stets Gefahr, die Entdeckung von Wahrheiten zu verhindern, indem es die Vielfältigkeit der Realität mit seinen Vereinfachungen verdeckt. Aber verlieren die Termini Rationalität und Wahrheit nicht jeden Sinn, wenn sie vor solch einem Hintergrund Anwendung finden?

James dreht angesichts solcher Einwände den Spieß um und verweist uns darauf, dass unsere üblichen Kriterien für Wahrheit und Rationalität nur vorgeschobene Begründungen seien. Letztlich würden wir unser Urteil in solchen Dingen nur darauf stützen, was uns das Leben angenehmer macht, was uns ein besseres Fortkommen ermöglicht. So sei Rationalität schließlich nichts anderes als der subjektive Eindruck, diese oder jene Überzeugung führe zu einem insgesamt harmonischeren Weltbild, zu einem Gefühl, oder neutraler formuliert, dem Eindruck von Selbstgenügsamkeit:

When enjoying plenary freedom either in the way of motion or of thought, we are in a sort of anaesthetic state in which we might say with Walt Whitman, if we cared to say anything about ourselves at

¹⁶⁵James: The Sentiment of Rationality, a.a.O. S. 6

¹⁶⁶James: The Sentiment of Rationality, a.a.O. S. 7

such times, "I am sufficient as I am." This feeling of the sufficiency of the present moment, of its absoluteness - this absence of all need to explain it, account for it, or justify it - is what I call the Sentiment of Rationality.¹⁶⁷

Unterm Strich, so James, entscheide somit nicht zuletzt die ‚Gefühlslage‘ des jeweiligen Philosophen darüber, ob er ein System von Überzeugungen als vernünftig ansieht. Und ganz ähnlich definiert James Wahrheit, nämlich als ein Attribut, das wir denjenigen Überzeugungen zuerkennen, die für uns persönlich eine Verbesserung in Aussicht stellen, also das Fortkommen in der Forschung oder auch in ganz praktischen Lebensbereichen ermöglichen. Wahrheit nach James ist ein System von Überzeugungen, das uns hilft unser Leben zu führen, ganz gleich worin dieses besteht. Und weil das Leben durch Veränderung und das Auftreten unerwarteter Ereignisse geprägt ist, ist auch Wahrheit Teil eines Prozesses. Sie haftet den Dingen nicht an, sondern wird ihnen zu- oder aberkannt – durch uns, ihre menschlichen Erprober: „*True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we cannot.* That is the practical difference it makes to us to have true ideas; that, therefore is the meaning of truth, for it is all that truth is known as.“¹⁶⁸ James vertritt indes keinen radikalen Subjektivismus. Zwar entscheide der Einzelne letztlich darüber, ob er eine Erkenntnis, eine Überzeugung als Wahrheit gelten lässt, zumeist lasse ihm aber der Gang der Dinge kaum eine Wahl: „*Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process [...].*“¹⁶⁹

II.2.3 Die pragmatische Methode – geeignet für die praktische Philosophie?

Wie ich zu Beginn schon angedeutet hatte, enthalten all diese Überlegungen natürlich folgenreiche Implikationen. Der Pragmatismus nach James stellt Grundannahmen der abendländischen Philosophie in Frage. In dieser Arbeit liegt indes der Fokus der Untersuchung eindeutig auf Fragen der praktischen Philosophie – und diese Tatsache vereinfacht manches.

¹⁶⁷James: The Sentiment of Rationality, a.a.O. S. 4

¹⁶⁸James: Pragmatism's conception of truth, a.a.O S. 160f

¹⁶⁹James: Pragmatism's conception of truth, a.a.O. S. 161

Der grundsätzliche Wert der pragmatischen Methode für die philosophische Ethik in der Moderne

Aus der Perspektive praktischer, moralischer Problemlagen ist nämlich auch der Pragmatismus eine viel weniger kontroverse Sicht auf die Dinge, als dies in Fragen der theoretischen Philosophie der Fall sein mag. Das sieht durchaus auch James so und verweist zunächst auf die vergleichsweise geringe Relevanz seiner Überlegungen für die Welt der messbaren, metrisierbaren Fakten: „Throughout the breadth of physical nature facts are what they are quite independently of us, and seldom is there any such hurry about them that the risks of being duped by believing a premature theory need be faced.“¹⁷⁰ Grundsätzlich anders sei es dagegen in der Ethik. Denn in selbiger spielten die wissenschaftlich systematisierbaren Fakten mindestens eine spürbar geringere Rolle als in der Naturwissenschaft: „A moral question is a question not of what sensibly exists, but of what is good, or would be good if it did exist. Science can tell us what exists, but to compare the *worths*, both of what exists and of what does not exist, we must consult not science but what Pascal calls our heart.“¹⁷¹ Von der recht spezifischen Deutung, die James hier mit seinem Verweis auf Pascal vornimmt einmal abgesehen, vertritt er damit eine in der Moderne kaum noch kontrovers zu nennende Position. So unterschiedliche Denker wie Ludwig Wittgenstein und Max Weber (um nur diese zwei zu nennen) haben jene schon von David Hume gemachte Überlegung bekräftigt, dass aus den als (vergleichsweise) sicher geltenden Gesetzmäßigkeiten der Naturwissenschaft keine ethischen Aussagen abgeleitet werden können. Wie Weber es einmal ausdrückte: „...eine empirische Wissenschaft gibt es nicht anders als auf dem Boden des Seins, und sie besagt nichts über das Sollen.“¹⁷² Will man nun den „Boden des Seins“ nicht gänzlich durch idealistische Spekulation unter sich zurücklassen, was heute nur noch wenige (und auch diese Untersuchung nicht) zu tun anstreben, bleiben nicht viele Optionen, dem Diskurs über Ethik Gedanken von Sinn und Relevanz hinzuzufügen. Somit erscheint die vom Pragmatismus vorgeschlagene Herangehensweise in diesem Bereich nicht unangemessen. Und darüber hinaus besitzt sie einen wichtigen Vorzug: Anders als die radikalskeptischen Posi-

¹⁷⁰James: *The Will to believe*, a.a.O. S. 101

¹⁷¹James: *The Will to believe*, a.a.O. S. 103

¹⁷²Verein für Socialpolitik (Hrsg.): *Die Produktivität der Volkswirtschaft*, in: *Verhandlungen des Vereins für Socialpolitik in Wien, 1909*, S. 582

tionen der Moderne, wie sie etwa Wittgenstein mit seinem Sprechverbot über Ethisches bezogen hat, anders auch noch als Webers Kompromissvorschlag 'wertfreier Wissenschaft' legt William James dem Nachdenken über moralische Fragestellungen nicht derart enge methodische Beschränkungen auf.

Das kann er tun, weil er im Gegenzug eine maximale Bescheidenheit der Ansprüche auch und gerade des philosophischen Nachdenkens über Ethik an den Tag legt: „The nobler thing *tastes* better, and that is all that we can say.“¹⁷³ James möchte die Rolle des Moralphilosophen, also den Status des einer intellektuellen Elite entstammenden Experten für ethische Fragen, dessen Autorität das Urteil der einfachen Menschen im Zweifel überstimmt, vollkommen aufgeben: „The ethical philosopher, [...] whenever he ventures to say which course of action is the best, is on no essentially different level from the common man.“¹⁷⁴ An dieser Stelle tritt deutlich ein egalitärer, oder wie wir sagen können, modern-humanistischer Zug des Pragmatismus zu Tage. James schlägt dementsprechend als Methode ethischen Philosophierens gerade den Verzicht auf eine spezifische Methodik und stattdessen schlicht die fundierte Bestandsaufnahme und Beschreibung moralischer Zusammenhänge vor:

...books upon ethics, therefore, so far as they truly touch the morale life, must more and more ally themselves with a literature that is confessedly tentative and suggestive rather than dogmatic – I mean with novels and dramas of the deeper sort, with sermons, with books on statecraft and philanthropy and social and economical reform.¹⁷⁵

Alternativen zu einer solchen, auf den ersten Blick für den philosophisch geschulten Denker vielleicht enttäuschend trivialen Vorgehen sieht James nicht. Denn

...no philosophy of ethics is possible in the old-fashioned absolute sense of the term. Everywhere the ethical philosopher must wait on facts [...] and the questions as to which of two conflicting ideals will give the best universe then and there, can be answered by him only through the aid of the experience of other men.¹⁷⁶

¹⁷³James: The moral philosopher and the moral life, a.a.O. S. 67

¹⁷⁴James: The moral philosopher and the moral life, a.a.O. S. 87

¹⁷⁵James: The moral philosopher and the moral life, a.a.O. S. 83f

¹⁷⁶James: The moral philosopher and the moral life, a.a.O. S. 82f

Ethisches Philosophieren nach James bedeutet ein zutiefst demokratisches, an den Bedürfnissen und Präferenzen der jeweils betroffenen Individuen orientiertes Denken, welches von der traditionellen Moralphilosophie nur die Verpflichtung zur sorgfältigen, kohärenten und umfassenden Betrachtung des Gegenstands übernimmt – bzw. sie darin in Teilen sogar zu übertreffen beansprucht. Mit einer zeitgenössischen Wendung könnten wir auch sagen: Das Nachdenken über Ethik soll ausschließlich unter Bezugnahme auf 'gute Gründe' geschehen, deren Zustandekommen von jedermann ebenso nachvollzogen werden kann, wie er sie anzweifeln darf. Von einer voraussetzungsvollen Methodik, die an dieser Stelle aufwändig zu rechtfertigen wäre, kann also kaum die Rede sein. Wir müssen stattdessen eine andere Frage stellen: Passt denn der jamesische Ansatz auch zu *dieser* Untersuchung, die sich zwar einerseits von den im Kapitel I behandelten Ansätzen abstrakter 'Moralität' vorsichtig distanziert, andererseits durch ihr Interesse an dem Entwurf einer vor einem religiösen Hintergrund entstandenen, radikalen Gesinnungsethik vielleicht doch Implikationen mitbringt, die dem etwas 'hemdsärmelig' daherkommenden Pragmatismus zuwiderlaufen könnten? Und davon ausgehend: Birgt diese weitgehend freie, schrankenlose Perspektive nicht auch Risiken (Stichwort: Relativismus), die durch eine andere Methodik zu umgehen wären?

Die pragmatische Methode – geeignet für die Zwecke dieser Untersuchung?

Zunächst einmal ermöglicht die pragmatische Methode nach James ein freies und vielfältiges Nachdenken über Ethik, wie wohl kaum eine in der praktischen Philosophie sonst übliche Herangehensweise. Das wird besonders deutlich an einem Kontrast, den James selbst wählt, um seine Methode von anderen Ansätzen abzugrenzen:

„Believe truth!“ “Shun error!“ — these, we see, are two materially different laws; and by choosing between them we may color differently our whole intellectual life. We may regard the chase for truth as paramount, and the avoidance of error as secondary; or we may, on the other hand, treat the avoidance of error as more imperative, and let truth take its chance.¹⁷⁷

¹⁷⁷James: The Will to believe, a.a.O. S. 100

Für den Pragmatismus, so James, trete das Ziel der Irrtumsvermeidung hinter dem Bestreben zurück, neue Erkenntnisse zu erlangen. Bevor wir auf die aus einer solchen Haltung in ethischen Fragen womöglich resultierenden Probleme und Risiken zu sprechen kommen, möchte ich unterstreichen wie förderlich, ja essenziell eine solche Herangehensweise für das Gelingen unserer Untersuchung ist. Denn das ganze Projekt dieser ungewöhnlichen Verknüpfung von traditionellen und zeitgenössischen Ansätzen, religiös geprägtem und säkularen Denken, existenzphilosophischer 'Daseinsanalytik' und rationalem Diskurs und schließlich von Philosophie, Sozialwissenschaft und fiktionaler Literatur – es könnte auf der Basis einer spezialisierten und elaborierten Systematik moralphilosophischen oder sonst wie disziplinär gebundenen Denkens eben gar nicht erst begonnen werden. Sicherlich ist die Aufgabe der von uns schon im ersten Kapitel vorerst zurückgestellten Ansätze 'verwissenschaftlichter' Moralphilosophie nicht ausschließlich die Vermeidung von Irrtümern, wie James das nahelegt. Und selbst wenn es so wäre, wäre dies durchaus noch ein ehrenwertes Ziel, weil es ja gerade der moralische 'Irrtum' ist, der bisweilen schwerwiegende und wenig wünschenswerte Konsequenzen zeitigen kann. Richtig scheint mir allerdings die schon im vorhergehenden Abschnitt II.2.2 referierte Einschätzung James' zu sein, dass eine auf abstraktes Denken, auf Systematik und Universalität zielende Philosophie in der einen oder anderen Weise genötigt sein wird, ihr Blickfeld stark einzuschränken – und dies schon im Beginn, nicht erst im Ergebnis ihres Nachdenkens. Es ist ja diese Problematik, welche gerade im ersten Kapitel dieser Arbeit sichtbar geworden sein sollte: Die dort referierten, zum Teil sehr spezifischen Interpretationen des Gedankens einer Gesinnungsethik haben auf Grund bestimmter anthropologischer Vorannahmen Einschränkungen ihres Denkens vorgenommen, die wir nicht in jeder Hinsicht gutheißen müssen, deren Notwendigkeit und Legitimität wir jedenfalls anzweifeln dürfen.

Um nun also den ungewöhnlichen und schwer systematisierbaren Gedanken einer radikalen Gesinnungsethik der Liebe unter anderen Voraussetzungen erneut 'ins Spiel' zu bringen erscheint es mir daher sehr günstig, dies vorerst im Sinne einer jameschen „chase for truth“ zu tun. Denn diese müssen wir uns gerade nicht als dogmatisch-verblendete Suche nach endgültiger und absoluter Wahrheit in der Ethik vorstellen. Die Verwen-

dung des Wahrheitsbegriffs durch James mag hier zwar zunächst Missverständnisse auslösen, aber gemeint ist eine andere, eben weit pragmatischere Herangehensweise. Man könnte diese auch als ein 'So-tun-als-ob', begreifen, das auf Hypothesen beruht, deren Bestätigung der Forschende nicht unbedingt erwartet, denen er aber doch ausreichendes Gewicht zuerkennt, um auf sie auch ein aufwändiges Vorhaben zu stützen. James bedient sich, um diesen Zusammenhang zu beschreiben neben dem Begriff der Hypothese auch eines Ausdrucks, der im Englischen sowohl Vertrauen, als auch (religiösen) Glauben bezeichnet: *faith*. „We cannot live or think at all without some degree of faith. Faith is synonymous with working hypothesis.“¹⁷⁸ Die Synonymsetzung von *faith* und *working hypothesis* deutet an, wie James mit dem erstgenannten Begriff umgeht: Auf dessen religiöse Konnotation will er zwar durchaus nicht verzichten, jedoch ist *faith* hier stets zu verstehen als ein entschlossenes Vertrauen auf etwas, nie aber als dogmatischer Glaube an die unumstößliche Wahrheit der eigenen Überzeugungen. Denn nur die erstgenannte Deutung entspricht in James' Augen überhaupt einer im engeren Sinne religiösen Haltung, wie sich sehr gut an seinem Aufsatz 'The Will to believe' nachvollziehen lässt.¹⁷⁹

Es geht ihm darum, diese Haltung entschlossenen Vertrauens auf eine Idee oder auch eine ganze Weltanschauung bewusst mit hineinzunehmen in den Prozess philosophischen Nachdenkens. Nicht die jeweilige Anfangsüberzeugung soll dadurch endgültig gerechtfertigt werden. Am Ende sei vielmehr immer eine Veränderung, eine Korrektur derselben zu erwarten. Aber die Bereitschaft überhaupt kontroverse, Dritten vielleicht unglaubwürdige, auf jeden Fall ungewöhnliche Hypothesen und Überzeugungen zuzulassen, Sorge für eine gewisse Dynamik und Entschlossenheit des Forschenden, die im Einzelfall – vor allem dann wenn es nicht um 'harte' naturwissenschaftliche Fakten geht – sogar die Bestätigung des zunächst nur Geglaubten erst ermöglichen könnten: „There are then cases where faith creates its own verification.“¹⁸⁰ Die Philosophie müsse dies berücksichtigen, so James, und Positionen und Herangehensweisen zulassen, über deren Berechtigung nicht rein *a priori* und theoretisch, an Hand ihrer Systematik und deren Konsistenz geurteilt werden kann, sondern nur

¹⁷⁸James: The Sentiment of Rationality, a.a.O. S. 25

¹⁷⁹Vgl. James: The Will to believe, a.a.O. S. 88ff

¹⁸⁰James: The Sentiment of Rationality, a.a.O. S. 27

durch die praxisorientierte, nachgängige Prüfung der Angemessenheit ihrer Hypothesen. Mit etwas blumigen Worten, aber in der Sache doch deutlich, bringt James das zum Ausdruck:

The ultimate philosophy, we may therefore conclude, must not be too strait-laced in form, must not in all its parts divide heresy from orthodoxy by too sharp a line. There must be left over and above the propositions to be subscribed, *ubique, semper, et ab omnibus*, another realm into which the stifled soul may escape from pedantic scruples and indulge its own faith at its own risks [...].¹⁸¹

Insofern erscheint es mir zunächst unproblematisch, in dieser Untersuchung - der ja ihrerseits als Anlass das Konzept einer Ethik zu Grunde liegt, das sicherlich zum Teil aus einer 'bloß' subjektiven Überzeugung der Person Jesu von Nazareth entstanden ist, die in jeder, auch der religiösen Hinsicht, als *faith* gut umschrieben ist – sich ein solches Vorgehen zu Eigen zu machen. Es muss erlaubt sein, einem solchen Gedanken, der eben zunächst einmal nur schwer in die Terminologie und das etablierte Denken der Moralphilosophie zu übertragen ist, ergebnisoffen nachzugehen.

Der Pragmatismus: Türöffner für Subjektivismus und Relativismus in der Ethik?

Allerdings bedarf es dabei auch einiger Vorsicht. Wenn James fordert, es müsse möglich sein, jenseits von „pedantic scruples“ den Gedanken freien Lauf zu lassen und „[to] indulge its own faith at its own risks“, dann sollten wir daraus keinen zu weit gehenden Freibrief ableiten, im Bereich der Ethik jede noch so abseitige Position zu entwickeln und zu vertreten, ganz gleich welche möglicherweise gewichtigen Gründe ihr widersprechen. Zwar ist hier wiederum darauf hinzuweisen, dass auch James selbst keinen voluntaristischen Relativismus vertreten hat, weder in der Ethik noch sonst, hält er doch grundsätzlich das Ideal auch einer eindeutigen Wahrheit im traditionellen Sinne (hier tritt eine gewisse Spannung zu seinem sonstigen, oben erläuterten Gebrauch des Begriffs auf) aufrecht.¹⁸² Allerdings wird nicht ganz deutlich, ob James nicht einfach einem Konsequentialismus das Wort redet, wenn er sagt: „For us the strength is in the outcome, the upshot, the *terminus ad quem*. Not where it comes from but what

¹⁸¹James: *The Sentiment of Rationality*, a.a.O. S. 36

¹⁸²Vgl. James: *The will to believe*, a.a.O. S. 99

it leads to is to decide.¹⁸³ In den Naturwissenschaften dürfte eine solche Haltung unproblematisch sein – aber in der Ethik?

Das Konzept des Pragmatismus hat hier vielleicht eine offene Flanke, weil es dem Nachdenken über gleich welchen Gegenstand so wenige Beschränkungen auferlegt. Diese Schwäche, so glaube ich, können wir aber mindestens in *dieser* Untersuchung verschmerzen. Denn wir positionieren die pragmatische Methode hier nicht nur auf der Grundlage eines modernen Humanismus, der gegen jegliche Form eines menschenverachtenden Nihilismus und Relativismus Stellung bezieht, sondern wir erhalten über den Weg einer existenzphilosophischen Analyse dessen, was es heißt, moralisch zu sein auch einen tiefen Einblick in die Zusammenhänge von immer schon gegebener Verantwortung und Schuld. Und sollte dies allein noch nicht ausreichen, so ist noch eine weitere Beschränkung unseres pragmatischen Nachdenkens zu nennen: Es kann und sollte verstanden werden, als ein Gedankenexperiment, das spätestens dort endet, wo es – in gut pragmatischen Sinne – mit der Realität konfrontiert wird. Diese Realität kann zwar in einer philosophischen Untersuchung letzten Endes auch wieder nur aus Gedanken bestehen; aber die in Kapitel V vorzunehmende Anbindung und der kritische Abgleich der bis dahin entwickelten Ideen und Hypothesen mit zeitgenössischen, etablierten Entwürfen philosophischer Ethik scheint mir den redlichen Versuch darzustellen, ein Abgleiten in im negativen Sinne utopische 'Träumereien' zu vermeiden.

Letzten Endes erscheint mir die Alternative zu dieser, wie James treffend bemerkt, nicht gänzlich risikolosen Vorgehensweise eine Haltung zu sein, die das ganze Vorhaben als ein undurchführbares abweisen müsste. Denn die ganze Untersuchung kann ja nur stattfinden, indem wir gewissermaßen eine ganze Tradition moralphilosophischen und auch -theologischen Denkens vorübergehend ausblenden, indem wir den ja sicher nicht gänzlich unberechtigten Verdacht, der Mensch sei schon wesensbedingt gefährdet an ihn überantwortete Verantwortung zu missbrauchen, suspendieren. Und wir folgen dabei einem Grundgedanken, einer Arbeitshypothese, die auf Grund ihres 'unphilosophischen' Ursprungs und ihres radikalen Anspruchs wohl mit *keiner* etablierten Methode der praktischen Philosophie eindeutig adäquat zu bearbeiten ist. Bis zu einem gewissen Punkt

¹⁸³Ebd.

ist es somit tatsächlich ein 'So-tun-als-ob', zu welchem uns der Humanismus mit seinem „Glauben an den Menschen“ (Fromm) und der Pragmatismus mittels *faith* und *working hypothesis* perspektivisch und methodisch in Stand setzen. Diese, wie ich glaube gezeigt zu haben, keinesfalls haltlose, aber gewiss nicht denknotwendige, erste Perspektivverschiebung nicht etwa zu ideologisieren und zu dogmatisieren, ist eine bleibende Aufgabe, welche nur im Fortgang dieser Untersuchung eingelöst werden kann, indem wir die angestrebte Perspektiverweiterung der philosophischen Ethik in ihrer Gänze immer wieder kritisch auf Ertrag und Relevanz prüfen. Besonders zum Schluss der Untersuchung wird noch einmal zu fragen sein, auf welchem Grund sich Ethik im 21. Jahrhundert eigentlich positionieren kann und sollte, will sie sich erfolgreich gegen das zur Wehr setzen, was sicherlich nicht im Sinne dieser Untersuchung ist: Relativismus und Gleichgültigkeit. Fürs Erste aber scheint mir ein Rahmen gefunden, in welchem die im Abschluss des ersten Kapitels skizzierte Arbeit ausgeführt werden kann. Er gibt ausreichend Halt und lässt gleichzeitig viel Freiraum, den in der Form sehr variablen aber – wie sich zeigen soll – doch in einem tieferen Zusammenhang stehenden Überlegungen verschiedener philosophischer, sozialwissenschaftlicher und literarischer Denkweisen unterschiedlicher Autoren und Epochen nachzugehen.

III. Die Einsichten der Existenzphilosophie und ihre Bedeutung für die Ethik

Unsere Betrachtungen im Kapitel I hatten ergeben, dass eine wesentlich auf die universelle Akzeptanz und Geltung abstrakter Prinzipien und Normen zielende Interpretation von Gesinnungsethik nicht in jeder Hinsicht befriedigend ist. Insbesondere die mangelnde Verinnerlichung *in abstracto* für legitim erklärter Prinzipien und Normen erschien hier als kritischer Punkt, der im schlimmsten Fall die präventive Wirkung verpflichtender Normativität zumindest temporär suspendieren kann. Im Kapitel II haben wir uns deshalb um die Ausweitung unserer Perspektive auf das Moralwesen Mensch bemüht, mit dem Ziel, die Vorstellung eines stets auf kognitive Beherrschung seiner Triebnatur verwiesenen *animal rationale* mit einer andere Deutung der *conditio humana* zu kontrastieren. Dies geschah zunächst im Rückgriff auf die Denktradition des Humanismus, den wir im Zusammenspiel mit der pragmatischen Methode als (hypothetische) Ausgangslage dieser Untersuchung gekennzeichnet haben.

Dass allerdings ein solcher Perspektivwechsel tatsächlich zu einem differenzierteren Blick auf das Moralwesen Mensch und letztlich auch zu produktiven Denkfortschritten in der philosophischen Ethik führen kann – diese Hoffnung harret vorerst der Plausibilisierung. Im vorliegenden Kapitel III gilt es deshalb, durch eine Auseinandersetzung mit existenzphilosophischen Perspektiven auf Mensch und Moral, eine vertiefte Analyse moralischer Problemlagen durchzuführen. Dies ist nun auch aus methodischer Sicht naheliegend. Denn die wichtigsten Vertreter der Existenzphilosophie greifen wichtige Aspekte sowohl humanistischen, wie pragmatischen Denkens auf: Der Mensch kommt hier als in seiner jeweiligen Konkrektion einzigartiges Individuum in den Blick, dessen Existenzsituation nur über den Weg einer das jeweils eigene Sein aktiv ergreifenden Haltung verstanden und dessen ethische Probleme nicht durch den Rückgriff auf abstrakte Prinzipien aufzulösen sind. In der Existenzphilosophie erscheint der Mensch als Wesen, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“, wie Martin Heidegger es formuliert. Das verdeutlicht die im Vergleich zur

abstrakten Ethik ungleich distanzärmere, ja intime Perspektive existenzphilosophischen Denkens auf den Menschen, das, zumindest laut Karl Jaspers, „nicht durch Gründe erweisen, sondern nur appellierend überzeugen“¹⁸⁴ will.

Neben diesen Übereinstimmungen mit den in Kapitel II skizzierten methodischen und perspektivischen Grundlinien führt die Auseinandersetzung mit existenzphilosophischem Denken aber auch zu einer nicht unwichtigen Korrektur der humanistisch-pragmatischen Blickrichtung, die vielleicht bisweilen vor dem Abrutschen in triviales ‚positive thinking‘ bewahrt werden muss. Denn sie zeigt strukturelle Limitierungen menschlicher Existenz auf, die in ihrer augenscheinlichen Unüberwindlichkeit gerade auch dem alt-humanistischen Projekt ethischer Selbstvervollkommnung deutliche Grenzen setzen. Andererseits, das wird sich im Übergang zum vierten Kapitel zeigen, verweist die existenzphilosophische ‚Defizitanalyse‘ menschlichen Seins indirekt auch auf Potenziale zumindest der Linderung als untragbar erfahrener, moralischer Problemlagen, die gerade im Rückgriff auf humanistisches Denken und eine pragmatische Orientierung in der Ethik wirksam werden könnten.

In diesem Kapitel werden wir uns also der Frage „Was ist der Mensch?“ einmal eingehend widmen. Die bisherigen Überlegungen werfen schließlich Fragen auf wie die folgenden: Was macht uns Menschen aus, dass wir zwar ein Phänomen wie die Moral hervorbringen konnten, es aber bis zum heutigen Tage in wesentlichen Punkten scheinbar nicht durchschauen können? Warum entziehen sich unsere moralischen Probleme einer einfachen Lösung? ‚Nichts ist ungeheurer als der Mensch‘ – dieser Ausspruch aus Sophokles’ berühmter Tragödie scheint in vielerlei Hinsicht treffend zu sein. Sind wir Menschen nicht auch gerade in ethischer Hinsicht tatsächlich unberechenbare, uns selbst unverständliche Ungeheuer?

Wenn wir aber zu dem Ausspruch der Antigone jenen Imperativ denken, den die antike Welt dem erschauernden Erstaunen über die Rätselhaftigkeit des Menschen entgegenstellte – *gnōthi sauton* – dann erscheint uns darin eine Form des Bekanntwerdens mit der eigenen Wesen, die nach an-

¹⁸⁴Jaspers: Philosophie, S. 305

deren Maßgaben vorgeht, als die Inblicknahme des Menschen als *animal rationale*. Denn in der Selbsterkenntnis ist der Erkennende unaustauschbare Voraussetzung und unvertretbarer Mittler des Erkenntnisprozesses. Ziel dieses Prozesses ist weniger die objektivierende Wesensschau, ist nicht das Erschauen oder benennen einer eindeutigen *Essenz*, sondern das schrittweise, das hermeneutische Vertrautwerden mit dem eigenen Selbst. Somit schließt diese Form von Erkenntnis ausdrücklich das 'jemeine' (wie Heidegger formuliert) Erfahren und Erleben des Individuums mit ein. Es handelt sich um ein Denken, das die *Existenz* des Denkenden zur Grundlage des Denkens macht. Genau dieser Herangehensweise hat sich nun die Existenzphilosophie der späten Neuzeit und Moderne verschrieben. Aus Enttäuschung über die Grenzen des nach dem Vorbild der Mathematik objektivierenden, theoretischen Denkens, insbesondere in Bezug auf das menschliche Sein, forderte etwa Søren Kierkegaard „...ein konkretes Denken [...], bei dem es einen Denkenden gibt, und ein bestimmtes Etwas, das gedacht wird; bei dem die Existenz dem existierenden Denker den Gedanken, Zeit und Raum gibt.“¹⁸⁵ In der Konsequenz erweist sich existenzielles Philosophieren als gewissermaßen psychologisches Philosophieren – wenn es sich auch nicht der gängigen Terminologie philosophischer oder gar moderner, empirischer Psychologie bedient. Denn die Existenzphilosophie fasst den Menschen nicht unter einem abstrakten Subjektbegriff, oder in der Summe seiner körperlichen Eigenschaften, sondern betrachtet ihn als „...eine Synthese aus Seele und Körper [...] getragen von Geist.“¹⁸⁶ Existenzphilosophisches Denken beschreibt nicht analytisch einen dieser Aspekte, sondern die menschliche Existenz in der phänomenalen Fülle individuellen Erfahrens. Die existenziellen Denker erreichen so eine Art ‚intersubjektiv‘ plausible Bestandsaufnahme der Umstände menschlicher Existenz aus der unmittelbaren Sicht des Individuums. Sie beschreiben einerseits Stimmungen, Empfindungen, Haltungen, bis hin zu regelrechten psychologischen Krankheitsbildern. Andererseits ziehen sie aus dieser Beschreibung ‚emotionalen‘ oder ‚seelischen‘ Erlebens individuellen Seins Rückschlüsse auf strukturelle Fundamente menschlicher Existenz, welche

¹⁸⁵Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachricht, 2. Teil, in: ders.: Gesammelte Werke, Band 16.2, S. 35

Das Zitat (und damit den Hinweis auf die entsprechende Schrift Kierkegaards) übernahm ich ursprünglich aus Burkhard: Existenzphilosophie, in Precht/Burkhard (Hrsg.): Metzler Philosophie Lexikon, 2. Auflage, S. 169ff.

¹⁸⁶Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 104

das gekennzeichnete Erleben fundieren. Und insofern wird hier eine Einblicknahme des Menschen und seines ‚Seelenlebens‘ vor dem Hintergrund der Bedingungen seiner Existenz ins Werk gesetzt, die sehr gut mit der pragmatischen Herangehensweise dieser Untersuchung harmoniert. Karl Jaspers formuliert in einer Bescheidenheit, die vielleicht nicht alle Existenzphilosophen teilen, aber welche doch die in mancherlei Hinsicht erheblichen Differenzen, etwa zu einem rein mathematisch-logischen Denken aufzeigt:

Die Argumentationen verlaufen nicht in linearer Verknüpfung, an deren Ende Wahrheit als ein Ergebnis steht. Während Denken im leeren Argumentieren versanden müßte, kann es als ein vom existentiellen Sinn erfülltes Argumentieren durch die Weise seines Scheiterns Ausdruck der Selbsterhellung möglicher Existenz sein. Es kann nicht durch Gründe erweisen, sondern nur appellierend überzeugen wollen.¹⁸⁷

Existenzphilosophie zeigt Strukturen menschlichen Seins auf, die in ihrer Universalität durchaus als objektiv einsehbare, weil von jedem individuell nachvollziehbar, ja erlebbare Charakteristika der jeweils eigenen Existenz erkannt werden können. Sie darf in diesem Bestreben aber nicht missverstanden werden als deduktiv-analytischer Aufweis logischer Wahrheiten oder experimentell arbeitende Naturwissenschaft, warnt Jaspers: „Da ich, Existenzherhellung versuchend, in Objektivitäten sprechen muß, so muß alles, was existenziell philosophisch gemeint ist, als Psychologie, Logik, objektive Metaphysik *mißverstanden* werden können.“¹⁸⁸

Gehen wir aber den spezifischen, den existenziellen Erkenntnisweg der Existenzphilosophie mit – eine wohl jedem Menschen offen stehende, aber nicht von jedem genutzte Möglichkeit –, so gewinnen wir etliche aufschlussreiche Erklärungen auch und gerade im Kontext ethischer Problemlagen. Denn die Existenzphilosophie erklärt uns den Menschen als Moralwesen, indem sie auf dessen besondere Eigenschaft als selbstreflexives Seiendes verweist. Derart wird deutlich, dass die Frage der Moralität einer Haltung oder einer Handlungsweise nicht am Kriterium der Normenkonformität allein entschieden werden kann, weil das Phänomen der Ethik viel ‚tiefer‘ in der menschlichen Existenz verortet ist: Nicht im ab-

¹⁸⁷Jaspers: Philosophie, S. 305

¹⁸⁸Jaspers: Philosophie, S. 311

strakten Subjekt eines *animal rationale*, sondern im Individuum, in der menschlichen Gesamtperson. Diese hier vorweggenommenen Einsichten erörternd, eröffnet Existenzphilosophie eine ganz neue, tiefere Perspektive auf die Ethik. In drei Schritten soll diese Perspektive im Folgenden entwickelt werden: Zunächst werden wir die Vorstellung vom Subjekt – so wie sie spätestens seit Descartes von vielen (Moral)philosophen gepflegt wird – an Hand der Thesen existenzphilosophischer Denker als ein Stück vergleichsweise oberflächlicher, modellhafter Anthropologie kennzeichnen, welches zumindest in der Moralphilosophie den Blick auf die ‚wahre Natur‘ der Zusammenhänge zu verstellen geeignet ist. In der Folge werden wir dann feststellen können, dass die für den Menschen mit der Ethik verbundene Problematik aus den Grundbedingungen seiner Existenz als freies und sterbliches Wesen resultiert und niemals vollkommen befriedigend gelöst werden kann durch die Etablierung einer abstrakten Normen- oder Prinzipienethik. Schließlich werden wir dann die Grundprobleme der Ethik an neuem Ort lokalisieren: Wir werden sehen, dass in der jeweils individuellen Herausforderung der Vereinbarung von Gegensätzen wie Möglichkeit und Notwendigkeit, Ewigkeit und Endlichkeit mit dem eigenen Selbst(bild) der Schlüssel zu einem (mehr oder minder) gelingenden Leben liegt. Diese Punkte sollen im Folgenden an Hand von Thesen der vier Denker Kierkegaard, Heidegger, Jaspers und Sartre illustriert werden.

III.1 Das Subjekt – ontologische Substanz oder Ausdruck existenzieller Erfahrung?

Was ist der Mensch? Durch die Beschäftigung mit Problemen der Ethik sind wir zum Ende des ersten Kapitels immer dringlicher auf diese Frage gestoßen worden. Ist menschliches Sein ausreichend beschrieben, wenn wir dieses im epistemologischen Dualismus von Subjekt und Objekt zu erfassen trachten? Ist das Moralwesen Mensch angemessen gekennzeichnet durch die Dichotomie eines ‚guten‘ Intellekts und einer ‚schlechten‘ Körperlichkeit? Nicht wenige mittelalterliche und neuzeitliche Philosophen tendierten schließlich zu dieser Annahme. Doch mit dem Anbruch der Moderne und deren gewachsener Sensitivität für psychologische Frage-

stellungen im weitesten Sinne wurde deutlich, dass die individuelle Erfahrung der eigenen Existenz in einem solchen, zum Teil noch auf scholastische Tradition sich stützenden, theoretischen Konstrukt nicht aufgehoben sein kann. Martin Heidegger, dessen kritische Überlegungen in diesem Zusammenhang ja bereits kurz erwähnt wurden, fragt deshalb in seinem epochalen Werk ‚Sein und Zeit‘ in Bezug auf unsere Vorstellung vom menschlichen Sein:

Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort "seiend" eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck "Sein" nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.¹⁸⁹

Heideggers Denken formt sich in der systematischen Analyse der Defizite und Ungereimtheiten der traditionellen, tendenziell dualistischen Philosophie aus Mittelalter und Neuzeit. In ‚Sein und Zeit‘ setzt er sich also zum Ziel „...*die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen.“ Denn diese Frage ist Heideggers Ansicht nach durch die bisherige, am Zweiklang von Subjekt und Objekt festhaltende Philosophie überhaupt noch nicht zureichend beantwortet worden. Um dies nun in Angriff zu nehmen, widmet er sich einer „*existenzialen Analytik des Daseins*“¹⁹⁰, welche unter Einbeziehung insbesondere des Aspekts der zeitlichen Begrenztheit menschlichen Seins die bestimmenden Grundstrukturen unserer Existenz zu identifizieren und darzustellen sucht. Für Heidegger ist Sein wesentlich ‚Sein zum Tode‘ – und aus dieser Grundthese folgt eine zweite: Menschliches Sein ist gekennzeichnet durch die ‚Sorge‘, durch ein selbstreflexives Besorgtsein zunächst um das eigene Selbstsein. Aber betrachten wir diese Thesen im Näheren.

Was ist unter dem Subjekt zu verstehen?

Was ist das für ein um sich selbst besorgtes Sein, dem Heidegger nachspüren will? Sicherlich geht es ihm nicht um die nach äußerlichen Kriterien klassifizierende Betrachtung in der Welt vorkommender Dinge. Auf eine solche Betrachtungsweise läuft seiner Ansicht nach aber die Herangehens-

¹⁸⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 1

¹⁹⁰Heidegger: Sein und Zeit, S. 13

weise der traditionellen Philosophie hinaus; auf ein Betrachten und Klassifizieren von „Vorhandenem“. Heidegger aber möchte das Sein nicht in diesem Sinne ‚objektiv‘ betrachten, sondern aus der spezifischen Perspektive menschlicher Existenz. Hierfür prägt er den Begriff des Daseins:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein.¹⁹¹

Heidegger betrachtet also den Menschen im Hinblick auf dessen Fähigkeit zur Welt- und Selbstreflexion, unter dem Gesichtspunkt des Eingebundenseins jedes Einzelnen in die bestimmenden Strukturen menschlicher Existenz. Er geht davon aus, dass eine Philosophie, welche diesen Zug, ja dieses Strukturmoment menschlichen Seins übersieht, eine oberflächliche, eine kurzsichtige Philosophie ist.

Schritt für Schritt möchte Heidegger nachweisen, dass eine Philosophie der separaten Behandlung je voneinander getrennter Bereiche des Seins abgelöst werden muss von einer auf das menschliche Sein zentrierten, also vom Dasein ausgehenden und auf das Dasein zurückweisenden „existenzialen Analytik“. Damit stellt sich Heidegger in eine Denktradition, als deren ‚Begründer‘ Søren Kierkegaard gelten kann. Dieser stellte schon zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Frage, ob insbesondere die Probleme der Ethik in angemessener Weise behandelt werden können, wenn man sich den Grundbedingungen jeweils individuellen, menschlichen Seins nicht stellt. Diese beschreibt er folgendermaßen: „Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Diese Synthese ist jedoch ein Verhältnis, und zwar ein solches, das sich, obgleich abgeleitet, zu sich selbst verhält, was Freiheit ist. Das Selbst ist Freiheit.“¹⁹² Auch Kierkegaard also, steht der Mensch vor Augen als ein durch seine Selbstbezüglichkeit gekennzeichnetes Seiendes. In diesem Bezug auf sich selbst und die Bedingungen seiner Existenz erwirbt der Mensch eine Kenntnis seines eigenen Seins, die nicht auf anderem Wege, etwa durch

¹⁹¹Heidegger: Sein und Zeit, S. 12

¹⁹²Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 31

objektivierende Betrachtung durch gänzlich unbeteiligte Dritte gewonnen werden kann: „Und dies ist das Wunderbare des Lebens, daß jeder Mensch, der auf sich selbst achtgibt, weiß, was keine Wissenschaft weiß, weil er weiß, was er selbst ist, und dies ist das Tiefsinnige des griechischen Satzes γνῶθι σαυτόν [...].“¹⁹³

Der gemeinsame Ausgangspunkt Heideggers und Kierkegaards lautet: Menschliches Sein ist entscheidend geprägt durch die selbstbezügliche Auseinandersetzung des Menschen mit den Bedingungen dieses seines Seins. Und diese Bedingungen wiederum sind offenbar gekennzeichnet durch den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, der sich sowohl im Problem der Freiheit, als auch in dem des Todes offenbart. Was das in näherer Sicht zu bedeuten hat, wird uns gleich noch interessieren. Zunächst aber gilt festzuhalten: Solcherlei Selbstbezüglichkeit eines von den Bedingungen seines Seins unmittelbar betroffenen, auf diese Bedingungen reflektierenden Individuums glauben weder Kierkegaard noch Heidegger in der Herangehensweise einer auf abstraktes Wissen abzielenden Philosophie und Wissenschaft aufgehoben. Heidegger – der sich dieser Problematik eingehender widmet – stellt fest: „Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in der Welt.“¹⁹⁴

Was hier im Engeren kritisiert wird, ist die Unfähigkeit der traditionellen Philosophie, im Begriff des Subjekts jenes selbstreflexive Sein in unauf lösbaren Bezügen abzubilden, welches Kierkegaard wie Heidegger vorschwebt. Denn – wie Heidegger in ‚Sein und Zeit‘ an Hand einer Kritik des cartesischen Subjektbegriffs zeigt – die dominante, dualistische Denktradition zielt stets darauf, den Menschen, wie all ihre Gegenstände, von seiner ‚Umwelt‘ zu isolieren. Sie postuliert eine Abgetrenntheit, eine Abgelöstheit des menschlichen Selbst, welche die Existenzphilosophen nicht akzeptieren wollen. Die von Descartes vorgenommene Aufteilung der Welt in die zwei Substanzen ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ hält Heidegger für außerordentlich fragwürdig. Indem Descartes aus der mittelalterlichen Ontologie unkritisch den Substanzbegriff übernehme, so Heidegger, weiche er dem eigentlichen Problem aus: „Wie ist überhaupt eine

¹⁹³Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 93

¹⁹⁴Heidegger: Sein und Zeit, S. 13

Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität faßbar? [...] Substanzen werden in ihren ‚Attributen‘ zugänglich, und jede Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substanzialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird.“¹⁹⁵ Die ausgezeichnete Eigenschaft aller in der Welt vorzufindenden Entitäten mit Ausnahme des menschlichen Selbst ist nun für Descartes die Ausdehnung. Die Welt ist für ihn ein Kosmos ausgedehnter Dinglichkeiten. Alle anderen Eigenschaften von Gegenständen, wie Härte, Gewicht, Farbe gelten ihm als „Modi der *extensio*“¹⁹⁶. So weit, so gut. Aber was ist die ‚*res cogitans*‘, die bekanntermaßen das menschliche Bewusstsein umfassen soll? Dem Namen nach ein denkendes Ding, zeichnet sie sich von dieser Benennung abgesehen, eigentlich nur durch negative Eigenschaften aus: Sie hat keine räumliche Ausdehnung, bietet keinen physischen Widerstand, ist unsichtbar, ist immateriell. Aus der Perspektive metrisierender Naturwissenschaft müsste man eigentlich an ihrer Existenz zweifeln. Descartes, so Heidegger, weicht der Frage aus, was das je spezifische Sein des Menschen eigentlich ausmache, indem er einfach den unklaren, wenig geeigneten Substanzbegriff übernimmt:

Dieses Ausweichen besagt, *Descartes* läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der „Allgemeinheit“ dieser Bedeutung unerörtert. Dem, was Sein selbst besagt, hat [...] die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike. [...] Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für „selbstverständlich“ hielt.¹⁹⁷

Descartes, so Heidegger, zielt mit dieser Perspektive auf das Sein auf einen möglichst hohen Grad an „Allgemeinheit“, an Abstraktion. Es ist ihm nicht um eine besonders tiefgehende Betrachtung menschlichen Seins im Kontext dessen Verhältnisses zur Welt zu tun, sondern um eine besonders einfache, am Vorbild der Mathematik orientierte Betrachtungsweise. Descartes, so Heidegger, strebe eine Erkenntnistheorie an, die nur noch solche Entitäten in den Blick nimmt, welche in die mathematische Ausdrucksweise zu überführen sind. Dieses Vorgehen werde aber kaum dem Erkenntnisgegenstand, dem Seienden als solchem gerecht, als vielmehr

¹⁹⁵Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 90

¹⁹⁶Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 91

¹⁹⁷Ebd.

dem cartesischen Anspruch auf effiziente und systematische Darstellung der Welt in einfachen Begriffen.

Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe [...] des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. [...] So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der „Welt“ ihr Sein gleichsam zudikiert.“¹⁹⁸

Wenn wir Heidegger folgen, können wir also feststellen: Die Vorstellung des cartesischen Subjekts entsteht weniger aus einer sorgfältigen, umfassenden Untersuchung des menschlichen Wesens, sondern eher aus einer Verlegenheit heraus.¹⁹⁹ „Weil die gewählte, an [...] Mathematik [und metrisierender Empirie - A.S. 2013] orientierte Betrachtungsweise keine andere Beschreibung von Seele und Geist zulässt, stellt sich der Mensch eben dar als Zusammensetzung aus einem räumlich ausgedehnten Körper und einem körperlosen, unsichtbaren Geistwesen.“²⁰⁰

Letztlich richtet sich diese Kritik Heideggers gegen jene Disziplin der Philosophie, welche den Menschen zu kennen beansprucht und der Heidegger eben diese Kenntnis absprechen will: der traditionellen philosophischen Anthropologie. Insbesondere greift Heidegger hier jenes Bild des Menschen an, das diesen als prinzipiell in zwei Seinssphären zu scheidendes Wesen beschreibt: die Vorstellung vom *animal rationale*. Wie wir gesehen haben imaginiert dieses Konzept seit Descartes den Menschen zum einen als physisches, also räumlich ausgedehntes Wesen, das in seinen körperlichen Merkmalen prinzipiell vermessen, berechnet, klassifiziert werden kann – wie jede andere physikalische Struktur. Zu diesem Körperwesen gesellt sich sodann ein zweiter, von der Physikalität gänzlich unabhängiger Seinsbereich, über dessen Zusammenwirken mit dem ersteren Generatio-

¹⁹⁸Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 95f

¹⁹⁹Bis zu diesem Punkt folgt der obenstehende Abschnitt ab Beginn des Teilkapitels III.1 überwiegend der Argumentationsstruktur eines grundsätzlich analogen Abschnitts in meiner Examensarbeit (vgl. Schiel: *Kritik der abstrakten Ethik*, S. 43ff). Jedoch waren auch in diesem Fall umfangreiche Überarbeitungen und inhaltliche Vertiefungen nötig, so dass auch hier direkte textliche Übernahmen (Ausnahme s. untenstehende Anmerkung) nicht vorkommen.

²⁰⁰Schiel: *Kritik der abstrakten Ethik*, S. 48

nen von Philosophen gerätselt haben: der Geist. Dieser Geist bekommt in Descartes' Ausführungen die Bezeichnung ‚res cogitans‘ zugewiesen, und in der Tat ist über seine nähere Beschaffenheit wenig zu erfahren. Auf Grund der eingenommenen Perspektive wäre dies auch denkbar schwierig zu bewerkstelligen. Recht eigentlich bleibt dieser geistige Teil des menschlichen Wesens ein Rätsel, bleibt verborgen in einer Art *black box*. Viele Philosophen haben sich angewöhnt, dieses Phänomen als ‚Subjekt‘ zu bezeichnen und seine von der restlichen Welt unabhängige Existenz für fast selbstverständlich zu nehmen. Was aber bedeutet Subjekt denn nun, in diesem Zusammenhang außer der Tatsache, dass es so vieles nicht ist? Insofern hat Heidegger vollkommen Recht: Das Subjekt im Sinne Descartes' ist eine ontologische Kategorie, die bei Licht betrachtet fast nichts aussagt. In der Tat besitzen wir kaum ein Verständnis davon, was Sein in diesem Sinne eigentlich ausmacht.

Für die eigene Ontologie, die Analyse des Daseins, welche er jeder Anthropologie oder sonstigen Wissenschaft vorordnen will, um falsche Zuschreibungen zu vermeiden, erhebt Heidegger daher folgenden Anspruch:

...es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so "selbstverständlich", an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten "Kategorien" dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen aufgezwungen werden. Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.²⁰¹

Fürs Erste lässt sich also festhalten: Die Existenzphilosophen (sinngemäße, nur vielleicht weniger prägnante Aussagen finden sich auch bei Kierkegaard, Jaspers und Sartre) formulieren eine Kritik, die in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts als die Rede von der ‚Krise des Subjekts‘ Karriere gemacht hat. Sie beklagen die Oberflächlichkeit eines Subjektbegriffs, der nicht wenigen philosophischen Entwürfen – auch und gerade solchen der Moralphilosophie – zu Grunde liegt. Solche Betrachtungsweisen ignorieren, so diese Kritik, die entscheidende Prägung menschlichen Seins durch den selbstreflexiven Bezug auf unauflösbare, existenzielle Verweisungszusammenhänge. Erst durch die Inblicknahme des Menschen als in

²⁰¹Heidegger: Sein und Zeit, S. 16

diesen Bezügen immer schon stehendes, stets auf sie ‚reagierendes‘ Wesen, so ihre These, erscheint er uns im rechten Licht.

Folgen wir dieser These, bedeutet das nicht notwendigerweise, dass der Subjektbegriff nun in unserem Kontext ein unangemessener, ein unbrauchbarer ist. Ohne Zweifel verleiht die Vorstellung von einer Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, auf die etwa Karl Jaspers häufig Bezug nimmt, auch einer existenziellen Erfahrung Ausdruck, die als universale, weil von jedem Menschen durchlebte gelten kann: „...ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir *Grenzsituationen*. Das heißt es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können.“²⁰² In der Tat stoßen wir nicht nur in unserer Wahrnehmung auf Grenzen, sondern in unserem gesamten Leben. Auch und gerade in ethischer Hinsicht wird uns immer wieder bewusst, dass da außerhalb von uns etwas ist, das vielfach unseren Bedürfnissen und Wünschen zu widerstreiten scheint, dass sich immer wieder in einer gewissen Widerständigkeit gegen unsere Bestrebungen richtet. Insofern bringt die Rede von Subjekt und Objekt, wenn wir das so ausdrücken wollen, durchaus ein anthropologisches Faktum zur Sprache. Die Frage ist nur, was wir dabei unter dem Subjekt, jenem Teil menschlichen Seins, der ja nach dem cartesischen Modell entscheidend unser Menschsein zu bestimmen scheint, verstehen wollen. Gilt es uns als Substanz im Stil mittelalterlicher Ontologie? Heidegger hat gezeigt, dass eine solche Auffassung eine unbefriedigende Engführung unserer Vorstellungen vom Wesen des Menschen zur Folge hat. Wenn wir den Subjektbegriff also fernerhin verwenden – wofür manches spricht –, dann sollten wir ihn im Kontext dieser Untersuchung vor allem als Ausdruck eines existenziellen Erfahrungsinhalts auffassen.

III.2 Existenzielle Konflikte als Ursprung ethischer Problemlagen

Inwiefern aber sind diese Überlegungen tatsächlich von Belang für die philosophische Ethik? Befassen wir uns noch einmal eingehend mit der

²⁰²Jaspers: Einführung in die Philosophie, S. 18

„existenzialen Analytik des Daseins“. Bereits oben hatten wir angedeutet: Laut Heidegger ist ‚Dasein‘ primär gekennzeichnet durch ein Sein in der Sorge. Was nun ist Sorge? „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seien-den). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.“²⁰³ Heideggers spezielles Vokabular macht eine Erklärung nicht unbedingt einfacher, aber die Grundtendenz dürfte klar sein: Dasein, also menschliches Sein, befindet sich in jedem Augenblick seines Lebens in einer ‚empfindsamen‘ Beziehung zu dem, was wir gewöhnlich unsere Umwelt nennen. Wir sorgen uns, so Heidegger, um andere und – das ist von besonderer Wichtigkeit – auch um uns selbst. Diese Befindlichkeit stellt nicht etwa einen kontingenten Bewusstseins- oder Gefühlszustand dar, den wir auch wieder verlassen können. Nein, Dasein ist, wie Heidegger zu betonen weiß, ‚wesenhaft‘ Sorge. „Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch ‚vor‘ jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ‚Verhaltung‘ und ‚Lage‘ des Daseins.“²⁰⁴ Worum bekümmert sich nun die Sorge? Sie ist offenbar um das Wohlergehen des jeweiligen Daseins grundsätzlich besorgt, da sie dessen Existenzsituation als prekär, als gefährdet empfindet. Dies zeigt sich vor allem in einer „Befindlichkeit“, der Angst: „...zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins [...] gehört die Angst als Grundbefindlichkeit.“²⁰⁵ Dasein, also du und ich, sind Heideggers Ansicht nach stets besorgt um unser eigenes Sein, ja sogar in Angst um es. Doch worin wiederum gründet diese Angst?

Angst ist jedenfalls nicht gleichzusetzen mit Furcht vor konkreten Ereignissen, Personen oder Umständen. Dieses Phänomen grenzt Heidegger deutlich ab, als ein oberflächliches Symptom unverstandener Angst. „Furcht ist an die ‚Welt‘ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.“²⁰⁶ Angst ist als „Grundbefindlichkeit“ ein viel tiefer gehendes Phänomen. Sie ist das Erschauern vor den strukturellen Bedingungen unserer Existenz. Angst

²⁰³Heidegger: Sein und Zeit, S. 192

²⁰⁴Heidegger: Sein und Zeit, S. 193

²⁰⁵Heidegger: Sein und Zeit, S. 189

²⁰⁶Heidegger: Sein und Zeit, S. 189

...wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.²⁰⁷

Die Angst ist ein erschrockenes Gewahrwerden der absoluten Vereinzelung des Menschen in einem Raum der Möglichkeit, der Freiheit. „Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für ...* [...] die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.“²⁰⁸

Diese Angst vor der Freiheit scheint allerdings in einer tieferen Angst zu gründen, welche für Heidegger die letztlich schwerwiegendere, ja ursprüngliche ist: die Angst vor dem Tod. Denn das Erschrecken vor der eigenen Exposition im Raum der Möglichkeit gewinnt erst richtig an Gewicht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass wenngleich meine Handlungsmöglichkeiten in ihrer Zahl in jedem Augenblick unendlich sein mögen, ihrer Realisierung doch durch die Zeit Grenzen gesetzt sind. Heidegger verleiht in diesem Zusammenhang einer Sorge Ausdruck, die manchen von uns bewegen mag: „Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen ‚Lauf vollendet‘. Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Werden sie ihm vielmehr nicht gerade genommen? Auch ‚unvollendetes‘ Dasein endet.“²⁰⁹ Der Tod ist als Ende aller Möglichkeiten vielleicht viel schwerer zu akzeptieren, als die unendliche Fülle der Möglichkeiten, deren Mannigfaltigkeit ich zwar nie ganz erfahren und kosten kann, aus der ich aber doch schöpfe, bis mein Dasein endet. Der Tod nun, setzt all dem ein unwiederbringliches Ende.

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. [...] Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehrdasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. [...] Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen

²⁰⁷Heidegger: Sein und Zeit, S. 187f

²⁰⁸Heidegger: Sein und Zeit, S. 188

²⁰⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 244

Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.²¹⁰

Wie aber werden wir dieser Endlichkeit unseres stets in Möglichkeiten sich ausdrückenden Lebens gewahr? Durch die Angst: „Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.“²¹¹ Und auch in diesem Zusammenhang ist keine oberflächliche Furcht vor dem Sterben gemeint:

Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige "schwache" Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.²¹²

Deshalb also beschreibt Heidegger die Sorge als ein „Sich-vorweg-schon-Sein“: Sie ist ein Vorgriff auf die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ – auf den Tod. Dasein bedeutet also Leben in ständiger Angst vor Tod und Freiheit. Versuchen wir diesen Zusammenhang aber noch näher zu ergründen, um ihn besser zu verstehen. Warum beschreibt Heidegger die Sorge als ein so entscheidendes Strukturmoment menschlichen Seins, warum die Angst als eine so prägende „Befindlichkeit“? Und was genau hat dies mit dem Problem der Freiheit zu tun? Vielleicht lässt sich der Gedankengang dahinter besser verstehen, wenn wir auf die Ausführungen weiterer Denker zurückgreifen.

Wenden wir uns zunächst Kierkegaard zu. Wir haben bereits seine These kennengelernt, beim menschlichen Selbst handele es sich um eine Synthese verschiedener, ja widerstrebender Wesensbestandteile. Betrachten wir noch einmal die schon oben zitierte Stelle: „Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Diese Synthese ist jedoch ein Verhältnis, und zwar ein solches, das sich, obgleich abgeleitet, zu sich selbst verhält, was Freiheit ist.“²¹³ Aus der Sicht Kierkegaards partizipiert der Mensch –

²¹⁰Heidegger: Sein und Zeit, S. 250

²¹¹Heidegger: Sein und Zeit, S. 251

²¹²Heidegger: Sein und Zeit, S. 251

²¹³Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 31

ganz ähnlich, wie wir es bei Heidegger gesehen haben – an einer prinzipiell unendlichen Menge von Handlungsmöglichkeiten, von Seinsweisen. Und doch kann er diese unendliche Menge der Möglichkeiten niemals ausschöpfen; ist er doch ein endliches, sterbliches Wesen. Das ist das Problem menschlicher Freiheit: Tritt diese Problematik in unser Bewusstsein, wird uns deutlich, dass hier zwei Dinge verbunden werden müssen, die kaum zu verbinden sind. Wir entwickeln ein „Verhältnis“ zu diesen Bedingungen unseres Seins, und es entsteht, was Kierkegaard den „Schwindel der Freiheit“ nennt: Angst.

Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muß, dem wird schwindlig. Doch was ist die Ursache dafür? Es ist in gleicher Weise sein Auge, wie der Abgrund - denn was wäre, wenn er nicht hinuntergestarrt hätte? Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten.²¹⁴

Wieder begegnet uns hier eine existenzielle Angst. In diesem Fall scheint sie eher auf das Gewährwerden unserer Freiheit zurückzuführen zu sein, weniger auf den Tod. Bei beiden, Heidegger und Kierkegaard indes, gründet sie offenbar in dem Hadern des selbstbezüglichen Wesens Mensch mit seinem endlichen Sein im Angesicht der Unendlichkeit: Im Fall der Freiheit ist es das Unbehagen mit der Vielzahl der Möglichkeiten, im Fall des Todes deren endgültige und vollständige Vernichtung. Zwischen dem All und dem Nichts scheint jener Mensch zerrieben zu werden, dessen Bild die Existenzphilosophie zeichnet.

Freiheit und Schuld

Betrachten wir nun noch einmal die Fortsetzung des oben angeführten Kierkegaard-Zitats: „In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder. [...] Im selben Moment ist alles verändert, und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat, noch erklären kann.“²¹⁵ Die Freiheit sinkt nieder, schreibt Kierkegaard, und wird ihrer

²¹⁴Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 72

²¹⁵Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 31

Schuld gewahrt. Mit dem Begriff der Schuld haben wir den Schlüssel in der Hand, um die Überlegungen der Existenzphilosophie auf den Horizont moralphilosophischen Denkens hin zu öffnen.

Dass, wer frei ist, auch schuldig werden kann, klingt zwar zunächst auch nach einer recht trivialen Erkenntnis, nach einem analytischen Schluss, wie Kant gesagt hätte. Nur, in welcher Form ist uns Schuld bisher begegnet? Ist sie uns überhaupt begegnet, im Verlauf der bisherigen Untersuchung? Kaum als zentraler Begriff. Denn Schuld ist aus der Sicht jener prinzipien- und normenzentrierten Moralphilosophie, die bisher im Mittelpunkt unserer kritischen Auseinandersetzung stand, jedenfalls in ihrer konkreten Durchführung nur insofern von Interesse, als einem Individuum ein Zuwiderhandeln gegen die Norm, eine Missachtung des moralischen Gesetzes vorgeworfen werden kann. Schuld wird insofern zunächst einmal nur aus der Perspektive eines Dritten dem Handelnden Subjekt zuerkannt, sie kann prinzipiell bemessen werden an Hand dessen Be- oder eben Missachtung der gegebenen Normativität. Es ist ja gerade ein Vorzug einer 'gut funktionierenden' abstrakten Ethik, dass die Schuld als individuelle, qualitative Größe hier nicht vorzukommen braucht. Kierkegaard dagegen beschreibt nun die Entstehung von Schuld als einen „Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat, noch erklären kann.“ Was ist damit gemeint? Das eigentliche Problem des Menschen ist laut Kierkegaard noch nicht ausreichend beschrieben in der existenziellen Angst vor Freiheit und Tod. Diese Dinge sind ihm nur Begleitumstände einer tieferen Problemlage, welche er mit einem ebenso tradierten wie kontroversen Begriff benennt: der *Sünde*. „Durch den qualitativen Sprung kam die Sünde in die Welt, und solcherart kommt sie fortwährend in die Welt.“²¹⁶ Indem Kierkegaard auf den aus der jüdisch-christlichen Tradition bekannten Sündenbegriff rekurriert, macht er auf die moralische Schwere menschlicher Schuld aufmerksam, lässt er Freiheit zu einem tief problematischen Phänomen werden. Aus einer durch ironische Bezüge auf die Theologiegeschichte stark verkomplizierten und undurchsichtigen Auseinandersetzung mit dem Sündenbegriff in Kierkegaards Schrift ‚Der Begriff Angst‘ geht letztlich hervor: Die Sünde geht nicht etwa zurück auf ein einmaliges oder gar kumulatives Schuldigwerden in Form von Regelübertretungen. Dann könnte sie durch konformes, gesetzhöriges Verhalten leicht vermieden werden, bzw. ihre

²¹⁶Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 130

Entstehung folgte einer einfach zu deutenden Kausalität. Sünde aber, so Kierkegaard, fängt man sich nicht ein, wie eine Krankheit, etwa durch bloße Unachtsamkeit im falschen Moment. Nein, Sünde ist ein so ursprünglich mit der Freiheit verbundenes Phänomen, dass man ihm nicht durch die Befolgung eines Regelkatalogs ausweichen kann. Ein Schuldigwerden im Sinne der Sünde droht vielmehr jeder und jedem, die existierend eine unendliche Fülle von Möglichkeiten in konkrete, gelebte Wirklichkeit zu überführen haben.²¹⁷

Doch bleibt diese Erläuterung noch zu vage. Was ist Schuld, was ist Sünde? Inwiefern haben diese Begriffe aus Sicht der Existenzphilosophie ein moralisch weit größeres Gewicht, eine weit höhere Bedeutung als aus der Perspektive rein abstrakt kalkulierender Normenethik? Kehren wir für den Augenblick zurück zu den Thesen Heideggers. Dieser schreibt:

Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das "moralisch" Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt [...].²¹⁸

Was bedeutet das? Wer glaubt, er könne ein selbstverantwortetes Leben ohne eine Auseinandersetzung mit den Grundgegebenheiten seiner Existenz führen, der irrt. Das kantische Modell etwa einer gegen die Fremdbestimmung gerichteten Autonomie des Subjekts ist aus Heideggers Sicht nicht plausibel, weil es den eigentlichen 'Ursprung' der Moralität verkennt. Für unser Sein gelte schließlich: „...seinkönnend steht es je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben.“²¹⁹ Gemeint ist hier: Die Tatsache, dass eine Entscheidung *für* etwas immer eine Entscheidung *gegen* ein anderes ist, gebiert die Möglichkeit der Schuld. Solcherlei Schuld kann nicht etwa vermieden werden durch ein ideelles Sollen, das einem sinnlich ‚verderbten‘ Sein übergeordnet wird. Existierend werde ich schuldig, ganz gleich, was ich tue. Das ist die stete Möglichkeit der Sünde, welche Kierke-

²¹⁷Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 13ff

²¹⁸Heidegger: Sein und Zeit, S. 286

²¹⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 285

gaard beschreibt. Sich dieser Möglichkeit existenzieller Schuld zu verweigern, hieße sich der Freiheit zu verweigern: „Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichttauchwählenkönnens der anderen.“²²⁰ Der Mensch ist *geworfen* in diese paradoxe Situation. Wie er sich auch verhält, er wird schuldig an seiner nicht aufzuschiebenden, nicht aufzuhebenden Wahl. Diese zunächst abstrakt klingende Überlegung kann sich jeder verdeutlichen, an Hand solcher, mannigfach im Leben vorkommender Situationen, – ich nenne hier nur einige schwerer wiegende – in welchen etwa das bloße Unterlassen einer Handlung zu Gunsten einer anderen ein Übel bewirkt, oder in welchen die Entscheidung für einen Menschen (für eine Lebenspartnerin, für einen Angestellten, für einen Freundeskreis) quasi automatisch eine Entscheidung gegen andere Menschen bedeutet. Karl Jaspers, der diese Analyse ebenfalls teilt, beschreibt deshalb das menschliche Sein als ein Sein in ‚Grenzsituationen‘, ein durch die prekären Bedingungen seiner Existenz beschränktes Sein:

An der Grenze scheint überall für die Erfahrung der absolute Zufall, der Tod, die Schuld zu stehen. [...] Je tiefer Erkenntnis und Bestimmung reicht, desto klarer wird ganz allgemein - was im Einzelfall unzählige Menschen erleben und erfahren, um es schnell wieder zu vergessen - das Bewusstsein der *antinomischen Struktur* der Welt: mit allem Gewollten verknüpft sich (in der objektiven Welt) bei der tatsächlichen Realisierung ein Nichtgewolltes; mit allem Wollen verknüpft sich (in der subjektiven Welt) ein Nichtwollen, ein Gegenwollen; wir selbst und die Welt sind antinomisch gespalten. Dies offenbart sich in dem unvermeidlichen und im wesentlichen unveränderbaren Elend der objektiven Weltlage [...] und in dem [...] Bewußtsein der Sündhaftigkeit, Gebrochenheit, Verworfenheit, Wertlosigkeit, Verächtlichkeit.²²¹

Wollen wir die moralischen Probleme des Wesens Mensch – die ja nicht von ungefähr durch Begriffe wie Schuld und Sünde geprägt sind – wirklich in ihrer Tiefe verstehen, führt kein Weg vorbei an einer sorgfältigen Inblicknahme der fundamentalen Bedingungen menschlichen Seins. Denn erst aus dessen Beschränkungen, innerhalb von Grenzsituationen, im Konflikt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, entsteht die Problema-

²²⁰Ebd.

²²¹Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, S. 230f

tik der Freiheit. Selbige dürfen wir eben nicht auffassen, als die Befähigung, sich jederzeit von seinen konkreten Lebensumständen zu lösen und nach abstrakten Regeln zu entscheiden und zu handeln, sondern vielmehr als die Verpflichtung zur Wahl in einer Welt unauflöslicher Bezüge und unvermeidbarer Wechselwirkungen. „...Freiheit“, schreibt Kierkegaard, „ist niemals *in abstracto*. Wenn man einen Augenblick lang die Freiheit gewähren will, zwischen Gut und Böse zu wählen, ohne selbst in einem von beiden zu sein, dann ist die Freiheit in eben diesem Augenblick keine Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion [...]“²²² Das ist die eigentliche, die moralphilosophische Brisanz existenzphilosophischen Denkens. Das Moralwesen Mensch erscheint uns nunmehr als ein in die konkrete Freiheit seiner je eigenen Existenz geworfenes Seiendes, das, in den unauflöslichen Bezügen seines Seins stehend, regelrecht zwangsläufig um sein Sein besorgt ist, weil es um die ständige Möglichkeit des Schuldigwerdens weiß. Keine Flucht in die Sphäre abstrakter Normativität kann dieses Seiende vor seiner *Verantwortung* für das eigene Leben und das anderer bewahren – einzig die Verweigerung jeglicher Reflexion über diesen ‚Tatbestand‘ menschlicher Existenz in Form dezidiert Sorg- und Gewissenlosigkeit wäre ein denkbarer, wenn auch wenig tragfähiger Ausweg.

Für uns bedeutet das: Wollen wir überhaupt über Ethik und damit über Freiheit nachdenken, kommen wir an der Problematik in unseren fundamentalen Daseinsbedingungen gründender Schuld und Verantwortung nicht vorbei.

Die Gefahr der Verantwortungsverweigerung durch den Rekurs auf abstrakte Normativität

Aber muss uns die – in gewisser Weise ja wiederum triviale – Erkenntnis in den Bedingungen unseres Seins fundierter Schuld wirklich in Sorge versetzen? Nun: Hier könnten wir mit Heidegger antworten: „Die Sorge birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich.“²²³ Mag die Verstrickung in Bezüge von Schuld und Verantwortung für sich genommen ein ebenso triviales Faktum sein, wie die Endlichkeit meines Lebens – als bestimmende Faktoren meiner existenziellen Situation, nicht *in abstracto*, sondern *in concreto*, in ihrem ganz realem Zusammenwirken betrachtet, haben sie praktisches, existenzielles Gewicht. Wenn ich mir bewusst mache, dass im Tode

²²²Kierkegaard: Der Begriff Angst, Fußnote S. 130f

²²³Heidegger: Sein und Zeit, S. 306

„die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“²²⁴ beschließen, ein ‚Wiedergutmachen‘ ob wörtlich oder nur sinngemäß fataler Entscheidungen also längst nicht immer möglich ist, wird mir der Ernst der existenziellen Situation offenbar. Heidegger drückt das so aus: „Das ‚kann‘ des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode ‚qualifiziert‘.“²²⁵ „Entschlossenheit“ heißt hier: Sein im vollen Bewusstsein der Bedingungen meiner Existenz. Ein solches führt dazu, dass ich nicht leichtfertig meine Schuld als ‚lässliche Sünden‘ und meinen Tod als ‚notwendiges Übel‘ verbuche.

Dagegen haben wir zum Ende von Kapitel I gesehen, dass in systematische Abstraktion überführte Normativität im Extremfall tatsächlich ‚blind‘ werden kann für das, was Menschen gewöhnlich als ‚gut‘ und ‚richtig‘ bezeichnen. Insofern sollten wir nun durchaus einmal fragen, ob solche (Fehl)deutungen abstrakter Moralphilosophie erst möglich werden, weil dieser ein oberflächliches Verständnis der Probleme der Ethik bzw. des mit diesen verbundenen Phänomens der Freiheit zu Grunde liegt?

Folgen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst wieder der Argumentation Heideggers. Dieser stellt der ‚Entschlossenheit‘, dem Zustand der bewussten Anerkennung der Bedingungen meiner Existenz, eine andere Seinsweise entgegen: das ‚Man‘. Von diesem ‚Man‘ schreibt Heidegger nun: „Die Verständigkeit des Man kennt nur Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen Regel und öffentlichen Norm. [...] Vom eigenen Schuldigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden.“²²⁶ Die Seinsweise des ‚Man‘ ist offenbar gekennzeichnet durch eine Verleugnung des tieferen Sinns der Schuld, des eigentlichen Wesens der Freiheit – eine Seinsweise, die sich mit Normen und Regeln behilft, um mehr oder weniger schadlos durchs Leben zu kommen. Was aber kennzeichnet dieses ‚Man‘ im Näheren? Es ist die laut Heidegger am Häufigsten anzutreffende Seinsweise, die übliche Haltung des Menschen gegenüber den Bedingungen seiner Existenz. Und diese landläufige, alltägliche Sicht auf menschliches Sein ist nun nach Heidegger durch oberflächliche Fehlannahmen geprägt, die uns den Blick auf die wahre Beschaffenheit unseres Seins, auf die Grundbedingungen unserer Existenz verstellen.

²²⁴Heidegger: Sein und Zeit, S. 250

²²⁵Heidegger: Sein und Zeit, S. 306

²²⁶Heidegger: Sein und Zeit, S. 288

Rätselhaft klingt es zunächst, wenn Heidegger schreibt: „Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende ‚nicht‘ ist. Wenn die Verfassung des Daseins, daß es je meines ist, der Grund dafür wäre, daß das Dasein zunächst und zumeist *nicht es selbst ist?*“²²⁷ Im Verlauf seiner Argumentation klärt sich aber Stück für Stück auf, was damit gemeint ist. Jedes Dasein, also jede und jeder Einzelne, ist durch die Bedingungen ihrer eigenen Existenz so sehr geprägt, beeindruckt, ja gezeichnet – so Heideggers Grundgedanke – dass er oder sie leicht geneigt sind, sich in eine Art Scheinbewusstsein, in ein falsches Selbst- und Weltbild zu flüchten, um den zum Teil erschreckenden, *ängstigenden* Seinsbezügen zu entgehen. Die Menschen flüchten sich in ihrem Erschrecken über die Fährnisse ihrer Existenz also in ein alltägliches Scheindasein. Wie sieht es aus? Heidegger schreibt: „Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“²²⁸ Was charakterisiert dieses „Man“?

Das Man "war" es immer und doch kann gesagt werden, "keiner" ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein in Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.²²⁹

Das „Man“ ist also eine Art Kollektivbewusstsein, das dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, Verantwortung abzugeben. Er muss nie vollständig einstehen, für das, was er ist und was er tut, muss scheinbar die Konsequenzen seines jeweiligen 'Daseins' nicht tragen und nicht ertragen. Dafür scheint ihm das „Man“ aber auch Freiheiten zu nehmen, ihn zum Gehorsam zu verpflichten, zumindest zu jenem, die öffentlichen Bekenntnisse

²²⁷Heidegger: Sein und Zeit, S. 115f

²²⁸Heidegger: Sein und Zeit, S. 127

²²⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 127f

der kollektiven Identität mitzutragen. Somit überrascht es nicht, wenn Heidegger gleich im Anschluss feststellt, so „... seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst der Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit.“²³⁰

Der Eindruck drängt sich auf: Die Verleugnung des eigenen Seins als Dasein in den unauflösbaren Bezügen einer durch ‚Grenzsituationen‘ gekennzeichneten Existenz geht Hand in Hand mit einer Präferenz für konventionalisierte Sittlichkeit, welche die Einsicht in das je eigene Schuldigsein durch den Rekurs auf allgemein akzeptierte Normen vermeidet. Sollen wir uns nun aber etwa den überzeugten Kantianer als „in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit“ seienden, aus Angst vor der Freiheit in abstrakte Moralsysteme sich flüchtenden Menschen vorstellen? Das wäre sicherlich übers Ziel hinausgeschossen. Fragen wir lieber: Auf wen trifft denn die im ‚Man‘ beschriebene Haltung am Ehesten zu? Wer ist der Prototyp eines in der Kollektividentität aufgehenden Selbst, das von den ‚wahren‘ Zusammenhängen seiner Existenz nichts wissen will? Hier hilft uns Kierkegaard, der eine klare Benennung für einen solchen Persönlichkeitstypus findet: den Spießbürger. „Phantasielos, wie der Spießbürger immer ist, lebt er in einem gewiss trivialen Inbegriff von Erfahrungen: wie es zugeht, was da möglich ist, was zu geschehen pflegt.“²³¹ Ein großer Teil der Menschheit, so Kierkegaard, lebt auf diese Weise, und besitzt insofern keine originäre Persönlichkeit, kein Selbst: „Sie gebrauchen ihre Fähigkeiten, sammeln Geld, führen weltliche Taten aus, berechnen klug usw. usf., werden vielleicht in der Geschichte erwähnt, doch sie selbst sind nicht, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, kein Selbst um dessentwillen sie alles wagen könnten [...]“²³² Wie aber begründet sich die Aussage Kierkegaards, solche Menschen besäßen kein Selbst? Schließlich mögen sie oberflächlich gesehen kaum unterscheidbar sein – aber es bleiben doch Individuen! Auf einer trivialen Ebene können wir zwar leicht nachvollziehen, was gemeint ist, etwa wenn wir uns das folgende Zitat vor Augen führen:

²³⁰Heidegger: Sein und Zeit, S. 128

²³¹Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 45

²³²Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 38

Wenn ein solcher Mensch um sich die Menschenmenge sieht, wenn er sich eifrig mit allerhand weltlichen Angelegenheiten tummelt, wenn er begreift, wie es zugeht in der Welt, vergisst er sich selbst, wie er, göttlich verstanden, heißt, getraut er sich nicht, an sich selbst zu glauben, findet er es zu gewagt, er selbst zu sein, und viel leichter und sicherer, den anderen zu gleichen, eine Nachäffung, eine Nummer zu werden, gehörend zur Menge.²³³

Diese Form von Konformismus hat sicherlich jede/r schon einmal an anderen oder sogar an sich selbst beobachtet. Aber ist da die Rede von 'Menschen ohne Selbst' nicht eher eine polemische Zuspitzung als eine korrekte Zuschreibung? Nun: Es kommt darauf an, wie wir das Selbst definieren. Kierkegaard versteht das Selbst gewissermaßen als Aufgabe: „... ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, das ist das größte, das unendliche Zugeständnis, das dem Menschen gemacht ist, doch zugleich auch die Forderung, die ihm die Ewigkeit stellt.“²³⁴ Erinnern wir uns: Als Synthese hatte er das menschliche Selbst definiert. Offenbar muss aber dieser Synthese durch den jeweiligen Menschen selbst herbeigeführt werden, besteht nicht schon je. Und tatsächlich formuliert Kierkegaard es so:

Das Selbst ist die bewusste Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe darin besteht, sie selbst zu werden [...]. [...] Wenn das Selbst dagegen nicht es selbst wird, dann ist es verzweifelt, ob es davon weiß oder nicht. Das Selbst ist jedoch jeden Augenblick seiner Existenz im Werden, denn ein Selbst *κατα δύναμιν* ist nicht wirklich da, es ist nur das, was werden soll.²³⁵

Selbstsein bedeutet also nach Kierkegaard, ja aus Sicht der Existenzphilosophie überhaupt, die widerstrebenden Grundvoraussetzungen seines Seins, jene ‚antinomische Grundstruktur‘ menschlicher Existenz in seinem eigenen Selbst zu einer Synthese zu führen. Gelingt dies nicht, so Kierkegaard, liegt eine Art psychische Pathologie vor: „Insofern das Selbst nun nicht es selbst wird, ist es nicht es selbst; doch nicht man selbst sein ist gerade Verzweiflung.“²³⁶ „Verzweiflung“ ist für Kierkegaard ein weit verbreitetes, psychisches Krankheitsbild, das sich überwiegend in Form speißbür-

²³³Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 37

²³⁴Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 23

²³⁵Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 32

²³⁶Ebd.

gerlicher Normalität äußert: „Es ist aber gerade das Allgemeine [...], dass die meisten Menschen leben, ohne sich ihrer Bestimmung als Geist [also als zur Synthese existenzieller Gegensätze befähigte Wesen – A.S.] recht bewusst zu werden - und daher all die sogenannte Sicherheit, Zufriedenheit mit dem Leben usw. usf., was gerade Verzweiflung ist.“²³⁷

Das ist nahezu analog zu dem, was Heidegger mit dem ‚Man‘ umschreibt. Ein Spießbürger, ein Mensch der Masse und Beliebigkeit zeichnet sich demnach dadurch aus, dass er einen bestimmten Teil seiner Existenz aus dem eigenen Bewusstsein ausschließt, sich etwa weigert, im tieferen Sinne anzuerkennen, dass er sterblich ist, dass er ständig schuldig werden kann. Diese Seinsweise ist nun sicherlich nicht spezifisches Charakteristikum von Anhängern einer abstrakten Moralphilosophie. Aber umgekehrt können wir sagen: Der konventionalistisch orientierte, ‚selbstlose‘ Mensch könnte im Angesicht mit hinreichender Autorität ausgestatteter Normengerüste verleitet sein, seiner eigentlichen ethischen und existenziellen Herausforderung der Freiheit auszuweichen. Es ist also nicht auszuschließen, dass abstrakte Ethik unter bestimmten Bedingungen den Rückzug des Einzelnen aus seiner Verantwortung als individuelles Selbst, als Person befördert.²³⁸

Nun ist andererseits die Entlastungsfunktion, die eine gut etablierte Normativität entfalten kann, ein durchaus vorteilhafter Zug einer wie auch immer legitimierten Moralität. Die Frage ist nur, ob eine rein äußerlich und abstrakt legitimierte Normenordnung nicht letztlich ihren eigenen Zielsetzungen zuwider liefe, weil sie die existenziale Reflexion über Freiheit und das durch sie implizierte ‚wesenhafte Schuldigsein‘ eines jeden überflüssig zu machen scheint? Es ist ja genau jene Kritik, die etwa schon Jesus in der Bergpredigt gegen einen bestimmten Umgang mit den Vorschriften des jüdischen Sittengesetzes vorbrachte. Das Konzept, welches dort verworfen wird, ist das einer, wie wir sagen könnten, existenzvergessenen Gesetzesethik, eines bloßen Konventionalismus – einer Auffassung von Moral also, die selbige mit den expliziten Forderungen der Normativität identifiziert, unter Ausblendung der Zusammenhänge existenzieller Praxis und

²³⁷Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 29

²³⁸Dass eine komplexe Moralphilosophie, wie etwa jene Kants, durch solcherlei oberflächliche Rezeption letztlich fehlinterpretiert wird, ist ja schon in Kapitel I deutlich geworden. Warum es ihr nicht gelingt, ihr tatsächliches Anliegen verlustfrei zu kommunizieren wird uns später noch einmal beschäftigen.

mit ihnen des wesenhaften Schuldigseins eines jeden. Doch dessen individuelle Verantwortung kann eben nicht aufgehoben werden durch die lückenlose Befolgung eines Gesetzeskataloges. Er bleibt praktisch verantwortlich für das in seinem Handeln, ja in seinem bloßen Sein stets implizierte Ausschließen von Möglichkeiten, deren Realisierung er zu Gunsten anderer Möglichkeiten unterlässt.

Existenzielle Lebenspraxis und die Forderungen, welche eine wie auch immer legitimierte Normativität an sie richtet, müssen zusammen gedacht werden, weil erst aus ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken das Phänomen der Moral halbwegs zureichend verstanden werden kann. Wenn wir die jesuanische Kritik an einer existenzvergessenen Interpretation jüdischer Gesetze noch einmal aufrufen und uns somit in den Bereich theologischer Gedankenwelten begeben, können wir auch sagen: Wenn wir den Menschen als sündiges Wesen begreifen wollen, wie es ja die in vielerlei Hinsicht kirchlich-christlich geprägte Moralphilosophie bis in die Moderne hinein getan hat, dann sollten wir den ‚Sündenfall‘ nicht interpretieren als bloßen Akt der Zuwiderhandlung des Menschen gegen über jeden Zweifel erhabene Normen, sondern vielmehr als Metapher seiner prekären Existenzsituation. Ein sich seiner existenziellen Grenzen bewusstes Sein in der Freiheit endlichen Lebens bedeutet ein zwangsläufiges, notorisches Übertreten jeder Norm, die nicht nur Gesetz im trivialen Sinne ist, sich nicht darauf beschränkt, ein ganz konkretes, eingrenzbares ‚Fehlverhalten‘ zu verbieten. Derart zurückhaltend ist aber kaum ein Entwurf allgemeinverbindlicher Normativität. So verlangt etwa die Aufforderung des biblischen Dekalogs, seine Eltern zu ehren nicht etwa das Unterlassen einer als überflüssig erachteten Handlung, sondern ein komplexes Set von Handlungen, die der Einzelne je für sich konkretisieren muss. Und um wie vieles voraussetzungsreicher ist noch die kantische Aufforderung, den Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck zu behandeln! Kant hat deshalb zurecht auf das *Urteilsvermögen* des Einzelnen, also seine Fähigkeit zur *verantwortlichen* Abwägung zwischen Handlungsalternativen gesetzt, um dem tieferen Sinn seines kategorischen Imperativs genüge zu tun. Diese letzten Endes in einer existenziellen Problematik wurzelnde Komplexität der Zusammenhänge von Normativität, persönlichem Urteil und Verantwortung darf bei der Interpretation religiös begründeter Sittengesetze oder abstrakt-rationaler Normenethik daher keinesfalls überse-

hen werden. Die unzureichende Berücksichtigung dieser Problemlage sowohl in der ursprünglichen Darstellung solcher Entwürfe der Ethik als auch in ihrer Interpretationsgeschichte kann aber immer wieder zu einem 'existenzvergessenen' Verständnis verleiten. Ja, ich möchte behaupten: Gerade die komprimierte Darstellung komplexer Zusammenhänge in Form einer Regel wie der des kategorischen Imperativs, oder scheinbar eindeutiger Gesetzessammlungen wie dem jüdischen Dekalog oder dem christlichen Katechismus fordert solcherlei (Fehl)interpretationen geradezu heraus, auch wenn sie diese nicht intendiert.

Wenn ein moralphilosophischer Entwurf mithin vielmehr die Qualitäten einer auf persönliche Verantwortung zielenden Gesinnungsethik wahren will – das sollte nun sehr deutlich geworden sein – muss eine rein abstrakte, auf verallgemeinernde Normativität abstellende Methodik mindestens als riskanter Weg gelten, um dieses Ziel zu erreichen. Im letzten Teilabschnitt dieses Kapitels soll dagegen deutlich werden, inwiefern die gezielt existenziale Inblicknahme moralischer Fragen uns zu Denkansätzen führt, die helfen könnten, das Risiko des Abrutschens in konventionalistische Ausdeutungen der Ethik deutlich zu reduzieren.

III.3 Die Ambivalenz der Existenzphilosophie aus moralphilosophischer Perspektive

Wie aber kann ein solches Vorhaben gelingen? Wir können zwar jetzt besser verstehen, warum ein System kollektiver Verhaltensregeln, das sich mit dem Ziel allgemeiner, gleicher Geltung *nicht* auf individuelle Verantwortlichkeit im Sinne einer existenziellen Wahl stützt, eine nur recht schwache Verankerung in der gelebten Praxis ‚real existierender‘ Menschen erreichen kann. Ist aber durch die Inblicknahme des Menschen als in existenziellen ‚Grenzsituationen‘ seiendes Wesen auch ein konkreter Hinweis gewonnen, der es uns ermöglichen würde Auswege aus den bisher skizzierten Konflikten zwischen abstrakter Normativität und konkreter persönlicher Verantwortung, zwischen konventionalisiertem Regelgehorsam und Gesinnungsethik aufzuzeigen? In Teilen entwickeln zwat die bisher erwähnten existenzphilosophischen Denker tatsächlich Entwürfe einer von

ihnen als ethisch vorteilhaft gekennzeichneten Seinsweise. Allerdings erwecken diese Vorschläge den Eindruck, als würden sie mit dem Verzicht auf eine intersubjektive Verpflichtung zur Anwendung allgemein gültiger Prinzipien und Gesetze nur noch eine Ethik des Individuums vertreten, und zwar eines Individuums, das in den Beschreibungen vieler Existenzphilosophen geradezu heroische Züge trägt.

Ein interessanter und für uns im weiteren Fortgang der Untersuchung nicht unwichtiger Gedanke, der dem Bild des 'entschlossenen' Individuums, das sich den Herausforderungen seines Seins stellt, zu Grunde liegt, ist zwar sicherlich jener der Ganzwerdung des Selbst, der Persönlichkeit, welcher von allen Autoren vertreten wird. So schreibt Heidegger: „Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, daß es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten *selbst ist*, daß *je ich* dieses Seiende bin. Das ‚Ich‘ scheint die Ganzheit des Strukturganzen ‚zusammenzuhalten‘.“²³⁹ Wie aber kann sich ein Mensch in der schwindelerregenden Höhe einer solchen „Ganzheit“ halten? „Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit.“²⁴⁰ Diese Formulierung muss man sich auf der Zunge zergehen lassen: Es ist eben dieser Heroismus der Existenzphilosophie, der sie zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts gleichsam populär gemacht, wie in die Kritik gebracht hat. Noch deutlicher wird er in den Schriften Jean-Paul Sartres. Seine Analyse menschlichen Seins ähnelt in den Grundlinien stark jener der anderen Denker – mit einer deutlichen Abweichung: Die Angst, oder sonstige Anzeichen menschlicher Schwäche spielen bei Sartre eine wesentlich geringere Rolle. Der Mensch erscheint hier fast rein als Wesen der sich selbst entwerfenden Möglichkeit. Indes zeugen gerade die Schriften Sartres von einer beispiellosen Überforderung des Individuums durch die Herausforderung der Bedingungen seiner prekären Existenz. So heißt es etwa im Hauptwerk ‚L'Être et le néant‘ über jene Haltung, die Heidegger als 'Entschlossenheit' kennzeichnet:

Ainsi totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma*

²³⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 317

²⁴⁰Heidegger: Sein und Zeit, S. 322

situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger.²⁴¹

Die existenzielle Isolation des Individuums als Grundproblem der Ethik

Diese totale Freiheit, welche Sartre hier preist, erscheint bei nüchterner Betrachtung eher als das erzwungene Exil eines in die Verweisungszusammenhänge umfassender Verantwortung geworfenen Individuums. Ein wahrer Atlas, der das Gewicht einer solchen Welt zu stemmen vermag! In solchen Äußerungen Sartres, in seinen kontroversen politischen Positionen und erst recht in Heideggers naiver (?) Sympathie für den Nationalsozialismus, zeigt sich darüber hinaus, dass die existenzphilosophische Perspektive auf das Moralwesen Mensch dazu Anlass geben kann, die aus der Sicht deontologischer Ethik und christlicher Sittenlehre obligatorische Normativität zu Gunsten eines individualistischen, ja bisweilen egozentrisch anmutenden Ethos zu verwerfen. Das mag daran liegen, dass die existenziale Perspektive auf den Menschen die ethische Problematik menschlichen Seins fast noch dramatischer, auswegloser erscheinen lässt, als dies aus der Sicht einer christlich geprägten Präventivethik der Fall ist. Erscheint uns bei dieser der Mensch eingebunden in ein System allgemein gültiger Normen, welche ‚inter-subjektiv‘ zwar keine Glückseligkeit, aber doch eine mehr oder minder harmonische Koexistenz garantieren, so ist der Mensch der Existenzphilosophie ein in einer prekären Notlage vereinzelt Individuum. Das entschiedene Aufzeigen unaufhebbarer existenzieller Zwänge, der situativen Prägung unseres Seins, lässt Freiheit eher als Bürde denn als Chance erscheinen. Die Rede von der Geworfenheit, die sowohl Heidegger als auch Sartre im Munde führen, verleiht dieser Problematik Ausdruck. „...l'homme est condamné à être libre.“²⁴², schreibt Sartre, und sagt weiter, der ‚Existenzialist‘ sei der Überzeugung „...que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme.“²⁴³ Wenn die Freiheit als Zwangslage erscheint, das ist wohl der dahinter stehende Gedankengang, hilft nur noch

²⁴¹Sartre: *L'être et le néant*, S. 600

²⁴²Sartre: *L'Existentialisme est un humanisme*, S. 39

²⁴³Sartre: *L'Existentialisme est un humanisme*, S. 40

ein Befreiungsschlag, durch den das bedrängte Individuum aus dieser Not eine Tugend macht.

Wenn aber diese fragwürdige Interpretation der Freiheit die gültige Bilanz einer existenzphilosophischen Betrachtung der Ethik sein sollte, wohin kann eine solche uns dann führen? Wären wir in diesem Fall nicht weit besser 'bedient' mit dem Versuch einer postmodernen Konsolidierung und Aktualisierung deontologisch argumentierender, abstrakt-allgemeiner Moralphilosophie? Und doch bleibt das Problem der mangelnden Verinnerlichung abstrakter Grundregeln der Ethik. Denn kaum von der Hand zu weisen sind nach unserer Auseinandersetzung mit den basalen Bedingungen unseres Seins folgende Ergebnisse einer verschärften Herausarbeitung der ethischen Grundproblematik individueller Verantwortung: Im Gegensatz zu abstrakten Interpretationen der Ethik wie durch Kant, aber in gewisser Weise auch durch Augustinus, scheint diese Verantwortung einem Individuum überantwortet, dass diese niemals unter Ausschluss aller 'empirischen' oder 'weltlichen' Einflüsse, jeglicher 'subjektiver' Motive und Interessen treffen kann. Als stets um das eigene, als prekär erfahrene Sein besorgtes Seiendes muss der Mensch, wie die Existenzphilosophie ihn uns zeigt, diese persönliche Verantwortung unter dem Eindruck einer Vielzahl von Zwängen und Beschränkungen wahrnehmen. Aus dieser Sicht erscheint die Freiheit des kantischen Subjekts oder der augustinischen *creatura dei* als ein recht eigentlich unmöglicher Rückzug aus den unauflöselichen Bezügen niemals überwindbarer 'Grenzsituationen'. Aus dem autonomen Subjekt, das gewissermaßen als freier Solitär in nüchterner und gelassener Abwägung moralische Urteile fällt, wird ein zur Freiheit verdammtes Individuum, dessen Einsamkeit in der Verantwortung keine selbst gewählte, sondern durch seine Seinsbedingungen diktierte ist.

Allerdings heißt es hier noch einmal innezuhalten. Was macht eigentlich die existenzielle Wahl zur einsamen Entscheidung 'entschlossener' Heldenfiguren? Schließlich bedeutet doch ein Sein in unauflöselichen Bezügen immer auch 'Mitsein' wie Heidegger prägnant formuliert.²⁴⁴ Folgt man Heideggers Darstellungen in Bezug auf das Miteinander menschlicher Wesen, stellt sich in der Tat zunächst einmal die Frage, ob die oben vorgenommene Deutung, die existenzphilosophische Betrachtung zeige uns vor

²⁴⁴Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, S. 118ff

allem ein Individuum in der Isolation, in einer Zwangslage der einsamen Verantwortung für sein 'Immer-schon-schuldig-Sein', ob diese Deutung nicht viel zu einseitig sei. Heidegger nämlich schreibt: „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.“²⁴⁵ Und in dieser vor aller institutionalisierten Vergesellschaftung bestehenden, weil eben in den basalen Existenzbedingungen verwurzelten Gemeinschaft ist laut Heidegger sogar die Anteilnahme, ja Verständnis für den jeweils anderen angelegt:

Als Mitsein "ist" daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. [...] ...im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. [...] Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.²⁴⁶

All das klingt überhaupt nicht nach einer in den Existenzbedingungen gründenden Vereinsamung der Individuen und auch nicht nach einem 'Alleingelassensein' des Einzelnen in Verantwortung und Schuld. Denn wenn sich Menschen umeinander sorgen, einander verstehen, können sie dann nicht nach dem Motto 'Einer trage des anderen Last' oder 'Geteiltes Leid ist halbes Leid' auch mit den schwerwiegenden Herausforderungen besser umgehen, die ihre Existenz an sie stellt? Ja, in der Tat macht es doch den Eindruck, als sei hier laut Heidegger schon in den basalen Bedingungen dieser Existenz die Befähigung der Menschen zu einer gegenseitigen Anteilnahme und Verständigung angelegt, der wir in Form einer ethisch ausgedeuteten Liebe ab dem nächsten Kapitel konsequent nachspüren wollen! Und das ist – wenn auch Heidegger den Begriff 'Liebe' nicht verwendet und seine Ausführungen zum 'Mitsein' vergleichsweise knapp bleiben – wohl auch keine Fehldeutung, wie dann noch ersichtlich werden soll. Jedenfalls wollen wir ja nicht zuletzt auf die 'existenziale Daseinsanalytik' Heideggers und anderer Denker zurückgreifen, um aus dieser Perspektive heraus die Liebe als eine Art soziales und ethisches 'Funktionselement' in den Blick zu nehmen. Nur muss zuvor an dieser Stelle noch einmal genauer beleuchtet werden, warum denn Überlegungen zur Liebe in ethischer Sicht nicht regelmäßig und 'automatisch' an die existenzphilosophische

²⁴⁵Heidegger: Sein und Zeit, S. 118

²⁴⁶Heidegger: Sein und Zeit, S. 123f

Ausleuchtung menschlichen Seins anschließen. Bei Heidegger findet sich dafür eine recht prägnante Erklärung:

Weil nun aber zunächst und zumeist die Fürsorge sich in den defizienten oder zum mindesten indifferenten Modi aufhält - in der Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens -, bedarf das nächste und wesenhafte Sichkennen eines Sichkennenlernens. Und wenn gar das Sichkennen sich verliert in die Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens, bedarf das Miteinandersein besonderer Wege, um den Anderen nahe, bzw. "hinter sie" zu kommen.²⁴⁷

Die Fürsorge, das Verstehen des Anderen, das Dasein umwillen anderer; all diese Verhaltensweisen, die wir jedenfalls provisorisch auch als Liebe oder Nächstenliebe umschreiben könnten, sie scheinen im alltäglichen Sein des 'Daseins' eher ein Schattendasein zu führen. Warum das? Nun, weil dieses alltägliche Sein eben geprägt ist durch das 'Man'. Und wie verhalten sich Menschen zueinander im 'Modus' des 'Man'? „...das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.“²⁴⁸ In der Alltäglichkeit begegnen sich Menschen offenbar nicht in gegenseitiger Fürsorge, erübrigen kein tieferes Verständnis füreinander. Sie zeigen kein Interesse dafür, wer und was jemand im tieferen Sinne ist, was ihn bewegt und belastet. Stattdessen wird den Mitmenschen „...ihr Sein gleichsam zudiktirt.“²⁴⁹ wird Konformität gegenüber Konvention und Tradition erwartet. So lebt 'man' in einer Haltung gegenseitiger Distanz, der „Abständigkeit“²⁵⁰. Ja, das 'Man', also die große Mehrheit der Menschen, möchte einander in „Durchschnittlichkeit“²⁵¹ begegnen, fragt nicht nach den jeweils persönlichen existenziellen Problemen von Schuld und Verantwortung, sondern vielmehr danach „...was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt.“²⁵² Das bedeutet: der Hang zum Konformismus und Konventionalismus, den Heidegger und auch Kierkegaard den Menschen attestieren,

²⁴⁷Heidegger: Sein und Zeit, S. 124

²⁴⁸Heidegger: Sein und Zeit, S. 126

²⁴⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 95

²⁵⁰Heidegger: Sein und Zeit, S. 127

²⁵¹Ebd.

²⁵²Ebd.

ihre Neigung persönlicher Verantwortung gerade auszuweichen führt auch dazu, dass kein zwischenmenschlicher, intensiver Austausch etwa im Sinne einer duldbenen, verstehenden und um den Anderen besorgten Fürsorge oder eben Liebe stattfindet. Durch das Leben in 'Durchschnittlichkeit' und 'Abständigkeit' erscheinen die Individuen tatsächlich als weit gehend auf sich allein gestellt, wenn sie denn tatsächlich 'entschlossen' Verantwortung für ihr Sein übernehmen wollen - ist dies doch in der Alltäglichkeit des 'Man' gar nicht vorgesehen.

Warum aber herrscht diese Haltung eines spießbürgerlichen Konformismus und Konventionalismus im Alltag vor? Um dies wirklich zu verstehen, müssen wir noch einmal einen Blick werfen auf einen wichtigen Begriff der Existenzphilosophie: die Angst. Der zentrale Konflikt unseres Seins in Bezügen von Schuld und Verantwortung scheint sich nämlich in jenem Erleben zu zeigen, welches Kierkegaard und Heidegger unter diesem Begriff fassen. Diese Angst, die wir flüchtig schon kennengelernt haben, ist mehr als ein bloßer ‚Affekt‘. Was aber ist sie dann? Es ist, allgemein gesprochen, nichts anderes als der Eindruck grenzenloser *Überforderung* durch die Bedingungen meiner Existenz. In existenzieller Angst eröffnet sich mir die überwältigende Herausforderung meines Seins. Was aber macht diese Herausforderung zur Überforderung, wenn die Angst uns nicht als oberflächliche, ‚irrationale‘ Furcht gelten soll, die leicht zu überwinden wäre? Warum ängstigt mich etwas, das so viele vor mir erlebt haben und das so viele nach mir bewältigen werden müssen? Der Schlüssel liegt in einer Bemerkung Heideggers, die wir schon zu Beginn zitiert haben: „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Weltsein [...]“²⁵³ Die Angst vereinzelt. Sie isoliert. Diese, unter dem Druck der anonym und gleichgültig erscheinenden Schranken meiner Existenz individuell erfahrene *Isolation* macht die Herausforderung meines Seins erst zur *Überforderung*. Vielleicht noch eindringlicher als die modernen Existenzphilosophen hat Blaise Pascal dieser Erfahrung Ausdruck verliehen:

Was ist denn schließlich der Mensch in der Natur? Ein Nichts im Hinblick auf das Unendliche, ein All im Hinblick auf das Nichts, eine Mitte zwischen dem Nichts und dem All, unendlich weit davon entfernt, die Extreme zu begreifen. Das Ende der Dinge und ihr Anfang sind in einem undurchdringlichen Geheimnis unüberwindlich

²⁵³Heidegger: Sein und Zeit, S. 186

für ihn verborgen. Er ist ebenso unfähig das Nichts zu sehen, aus dem er gezogen ist, wie die Unendlichkeit, von der er verschlungen ist.²⁵⁴

Um nun dieser Erfahrung eines einsamen Zerriebenwerdens zwischen existenziellen Gewalten zu vermeiden, ihr auszuweichen, so Heidegger, fliehen die Menschen in die Anonymität des 'Man', das durch die gemeinschaftliche Leugnung derartiger, als bedrohlich empfundener Zusammenhänge zwar keine umfassende Sicherheit, aber doch einen gewissen Schutz – den Schutz der Verdrängung und Verleugnung - zu bieten scheint: „Das Aufgehen im Man [...] offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst [...].“²⁵⁵ Das 'Dasein', so Heidegger, will nicht wahrhaben, dass es als geworfenes, also über die Gründe und Bedingungen seines Seins in keiner Weise verfügendes Wesen ständig Unwägbarkeiten und Bedrohungen ausgesetzt ist und sich somit in dieser Existenz nie wirklich heimisch fühlen kann. In der Flucht vor dieser zunächst ganz individuellen, privaten Erfahrung begibt es sich in die Öffentlichkeit des 'Man': „Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt.“²⁵⁶ In dieser Öffentlichkeit versichert man sich gegenseitig einer betonten Furchtlosigkeit, verleugnet die Angst: „*Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.* [...] Die als Furcht zweideutig gemachte Angst wird überdies als Schwäche ausgegeben, die ein selbstsicheres Dasein nicht kennen darf.“²⁵⁷ Statt sich also offen über die prekäre Situation des eigenen Seins mit den Anderen auszutauschen, fliehen die Menschen vor der Angst in das „Gerede“²⁵⁸ des 'Man', machen sich gewissermaßen, gemeinsam mit allen anderen, etwas vor. So wird noch einmal besser verständlich, warum die im Gegensatz dazu stehende Haltung der 'Entschlossenheit' als eine „sich Angst zumutende“²⁵⁹ beschrieben wird.

Daher also erscheint der Mut zur Verantwortung des eigenen Seins, der eben auch ein Mut zur Angst ist, als ein so einsames Geschäft. Der Großteil der Menschen beweist diesen Mut nicht, so dass der 'Entschlossene'

²⁵⁴Pascal: Gedanken, S. 148, Fragment 313 [185]

²⁵⁵Heidegger: Sein und Zeit, S. 184

²⁵⁶Heidegger: Sein und Zeit, S. 189

²⁵⁷Heidegger: Sein und Zeit, S. 254

²⁵⁸Heidegger: Sein und Zeit, S. 271

²⁵⁹Heidegger: Sein und Zeit, S. 322

weit gehend 'allein auf weiter Flur', tatsächlich wie ein einsamer Held sich seinem Schicksal bzw. einfach seinem prekären Sein stellen muss. Auf Unterstützung von anderen Menschen wird er dabei nicht zählen können, verleugnen diese doch in alltäglichem Konventionalismus und Konformismus gerade jene Seinsbedingungen, die den 'Entschlossenen' erst zum (einsamen) Helden machen.

Auf Grund dieses Rückzugs der großen Mehrheit der Menschen in eine die Problematik der eigenen Existenz verharmlosende bis verleugnende Konventionalität, welchen ganz ähnlich wie Heidegger auch Kierkegaard und Sartre konstatieren, kommen die Existenzphilosophen zu dem Schluss: Wer sich den Herausforderungen menschlichen Seins tatsächlich stellt, sich Angst, Tod und Schuld 'zumutet', ist weit gehend auf sich allein gestellt. Das sieht selbst der bekennende Christ Kierkegaard so. Zwar verspricht für ihn der Glaube an den christlichen Gott 'Erlösung' von der Angst²⁶⁰, aber dieser Glaube bedeutet kein Aufgehen in einer Liebesgemeinschaft. Vielmehr muss er, wie das die protestantischen Reformatoren seit Luther beschrieben haben, in einer Art 'Bußkampf' (um eine prägende Formulierung des Pietisten August Hermann Francke aufzunehmen) gewonnen werden, in welchem der Christ ganz auf sich allein gestellt ist und erkennen muss, dass er „unendlich schuldig“²⁶¹ ist. Der Weg aus der Angst und in den Glauben ist für Kierkegaard der kühne 'Sprung' eines Einzelnen, kein gemeinsames Einerschreiten in der Gemeinde der Mitchristen. Und so können wir noch einmal unseren ersten Eindruck bekräftigen: Aus der Sicht der Existenzphilosophie erscheint der Mensch vor allem als einsames, isoliertes Individuum, dem scheinbar nur die Wahl gegeben ist zwischen der heroisch anmutenden Akzeptanz der ihm auferlegten, existenziellen Last von Tod, Freiheit und Schuld oder der Flucht in ein gleichsam kollektives wie anonymes Bewußtsein einer für existenziale Zusammenhänge blinden Konventionalität.

Ausblick: Von der Isolation des Individuums zum Menschen als sozialem Wesen

Solange nun aber menschliches Sein wesentlich durch angstvolle Vereinzelung, durch existenzielle Überforderung in Isolation gekennzeichnet und geprägt ist, können wir uns eine auch nur schrittweise 'Harmonisierung'

²⁶⁰Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 181ff

²⁶¹Kierkegaard: Begriff Angst, S. 188

individuellen und kollektiven Lebens aus dieser Isolation heraus eigentlich kaum vorstellen. Und so scheinen wir vielleicht gar nicht schlecht beraten, uns mit dem Defizitmodell deontologischer und abstrakter Moralphilosophie zu begnügen.

Jedoch gibt es mindestens einen maßgeblichen, existenzphilosophischen Denker, nämlich Karl Jaspers – von dem hier aus gutem Grund zuletzt nicht mehr die Rede gewesen ist – der nicht gänzlich mit der bisher gezeichneten, 'pessimistischen' Analyse menschlichen Seins übereinstimmt. Denn auch wenn Karl Jaspers seinerseits die Härten menschlicher Seinsbedingungen deutlich kennzeichnet, so verlangt er doch nicht vom Menschen, sich diesen immerfort in individueller Isolation zu stellen. Denn er weiß: „Ich muß veröden, wenn ich nur ich bin.“²⁶² Jaspers nennt zwei Auswege aus dieser Verödung: Transzendenz – die im weitesten Sinne religiöse Öffnung für eine Bewandnisganzheit des Seins – sowie *in Liebe fundierte Kommunikation*. Während der erste Punkt im Zuge einer religionsphilosophischen oder gar theologischen Abhandlung durchaus einige Beachtung verdiente, werden wir uns im weiteren Verlauf dieser Untersuchung – wen überrascht es? – dem zweiten durch Jaspers benannten Ausweg aus existenzieller Vereinzelung zuwenden. Er scheint, wie wir noch sehen werden, einerseits ungleich naheliegender und vergleichsweise ‚einfach‘ zu beschreiten – andererseits fasst er ein gewisses Moment der Transzendenz ohnehin bereits in sich. Nun bleiben allerdings die Überlegungen Jaspers' zu dieser Thematik noch recht vage. Deutlich wird aber die Grundidee: Die Ganzwerdung des Menschen, oder zumindest die Annäherung daran, die relative Versöhnung der existenziellen Antinomien im je individuellen Selbst ist das Ziel, das durch Kommunikation in Liebe erreichbar scheint. Wie dieses Ziel erreicht werden soll, das wäre indes allein an Hand der Thesen Jaspers' nicht nachzuvollziehen. Eines aber wird deutlich: Anders als das Denken Kierkegaards, Heideggers und Sartres setzt die von Jaspers angestrebte Kommunikation eindeutig auf ein gleichberechtigtes Modell wechselseitiger Kooperation:

Ich kann nicht ich selbst werden, wenn nicht der Andere er selbst sein will; ich kann nicht frei sein, wenn nicht der Andere frei ist, meiner nicht gewiß sein, wenn ich nicht auch des Anderen gewiß bin. [...] Unterordnung des Anderen in Gehorsam unter mich läßt mich nicht

²⁶²Jaspers: Philosophie, S. 343

zu mir kommen, sein Herrschen über mich ebensowenig. Erst im gegenseitigen Anerkennen erwachsen wir beide als wir selbst. Nur zusammen können wir erreichen, was jeder erreichen will.²⁶³

In Jaspers Überlegungen zu Liebe und Kommunikation scheint solchermaßen eine Vision auf: die Vorstellung einer Rettung des gewissermaßen in existenzielle Seenot geratenen Individuums durch die (teilweise) Auflösung der individuellen Isolation. Anders gesagt: Nicht mehr nur als unter prekären Bedingungen seiendes Individuum nimmt Jaspers den Menschen in den Blick, sondern auch als *soziales Wesen*, das bei seinen Mitmenschen Trost und Kraft finden mag.

Dieser Umschwung im Denken ist es, den wir im weiteren Verlauf dieser Untersuchung mitgehen und verstärken wollen: War uns im ersten Kapitel bereits die Betrachtung des Menschen unter dem Blickwinkel dichotomisierender Anthropologie fragwürdig geworden, hatten wir im zweiten Kapitel für eine ganzheitliche und vertiefend Perspektive im Sinne des Humanismus plädiert und schließlich zu Beginn von Kapitel III die Vorstellung eines vollständig von seiner ‚Lebenswelt‘ zu isolierenden Subjekts im Kontext der Moralphilosophie hinterfragt, so sehen wir nun zum Ende dieses Kapitels, dass es noch nicht hinreicht, den Menschen als Individuum in den anonymen Bezügen seiner Existenz zu betrachten. Wir müssen ihn in seinen konkreten Beziehungen zu seinen Mitmenschen, in seinen sozialen Kontexten in den Blick nehmen. Dann wird sich hoffentlich als plausibel erweisen, was wir hier mit Jaspers nur vorgreifend andeuten können: „Nur zusammen können wir erreichen, was jeder erreichen will.“

²⁶³Jaspers: Philosophie, S. 344

IV. Liebe als möglicher Ausweg aus den ethischen Grundproblemen

Im Abschluss des zweiten Kapitels hatten wir festgestellt, dass angesichts der problematisierten Defizite des Transfers einer Gesinnungsethik in abstrakte Moralphilosophie eine eingehende Betrachtung des menschlichen Wesens ratsam sein könnte. Mittels unterschiedlicher Perspektiven existenzphilosophischer Denker haben wir uns dem Gegenstand der Untersuchung gewissermaßen indirekt genähert – durch die Inblicknahme der Strukturbedingungen menschlichen Seins. Durch diesen Perspektivwechsel erschien uns der Mensch nicht als von der Welt abgelöstes Subjekt, sondern als Individuum, indes untrennbar von den Bezügen seines Seins.

Im Mittelpunkt dieser Betrachtung standen nicht etwa die psychischen ‚Symptome‘ der Existenzproblematik, welche wir womöglich als konkrete ‚Affekte‘ studieren müssten – was uns zu einer rationalen Erwägungen nur schwer zugänglichen ‚Gefühlsethik‘ geführt hätte. Vielmehr beschäftigt sich die Existenzphilosophie mit den Grundlegenden Voraussetzungen und Grenzen menschlichen Seins. Es liegt nur in ihrer besonderen Methodik und Argumentationsweise begründet, dass sie diese Existenzbedingungen sichtbar zu machen sucht über den Weg der vom jeweiligen Individuum erfahrenen ‚Stimmungen‘ oder ‚Gemütszustände‘. Existenzphilosophie führt den einzelnen vor seine Verzweiflung und seine Angst, um ihn auf das aufmerksam zu machen, was ihrer Ansicht nach sich dahinter verbirgt. Diese Vorgehensweise bedeutet allerdings auch, dass Existenzphilosophie in ihren konkreten Betrachtungen weitgehend auf das Individuum fokussiert bleibt. Dessen Bild erscheint zwar durchgehend komplexer als das Konzept eines *animal rationale*, auf welches fast alle Vertreter einer abstrakten Normenethik rekurrieren. Dabei erscheint es eher weniger problematisch und ‚voraussetzungsvoll‘ – ruft doch die Existenzphilosophie lediglich etwas ins Bewusstsein, für das beim Menschen, um mit Heidegger zu sprechen, immer schon ein gewisses ‚Vorverständnis‘ gegeben ist. Aber trotz der heftigen Kritik etwa am Subjektbegriff Descartes' thematisieren auch die Existenzphilosophen die ‚weltmäßigen‘ Bezüge des In-

dividuums, gewissermaßen das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Umwelt, weit weniger ausführlich und eindringlich als das existenzielle Erleben des je für sich gesehenen Individuums vor dem Hintergrund der eher anonym bleibender Strukturen, oder 'Grenzsituationen' geschildert wird.

Das ist, gerade auch vor dem Hintergrund der für uns interessanten Frage nach persönlicher Verantwortung in der Ethik, durchaus keine Perspektive, die wir gänzlich aufgeben sollten. Allerdings – das war die zum Ende des letzten Kapitels geäußerte Vermutung – scheint die (ethische) Herausforderung menschlicher Existenz nicht zuletzt darin zu bestehen, Wege aus der Vereinzelung des Menschen in dieser prekären Lage einsamer Verantwortung und Schuld zu finden. Und deshalb ist im Anschluss an unsere bisherigen Überlegungen – wie die Überschrift dieses Kapitels vielleicht zunächst missverstanden werden könnte – keine weitere Vertiefung der Betrachtung individueller 'Eigenschaften' und 'Charakterzüge' des menschlichen 'Seelenlebens' etwa im Kontext einer Philosophie der Emotionen oder anderer, psychoindividueller Zugänge angeraten. Die existenzielle Problemlage muss vielmehr ganzheitlich gefasst und vor dem Hintergrund jener Größe ausgedeutet werden, ohne welche die philosophische Ethik ihrer meisten Probleme beraubt wäre: der Gemeinschaft. Wenn wir im folgenden über Liebe sprechen, wird der Mensch damit als in Gemeinschaft mit anderen lebendes, nach Gemeinschaft mit anderen strebendes Wesen thematisiert.

Schritt für Schritt wird schließlich deutlich werden, dass Liebe, die zunächst als eine Art (Nat)urkraft oder sogar als Kulturtechnik erscheinen mag, im Kontext der Ethik letztlich nur als interessante und relevante Größe betrachtet werden kann, wenn sie nicht mystifiziert, nicht als geheimnisvolle Wirkmacht verstanden wird, sondern unter dem Aspekt ihrer vielleicht wichtigsten, ihrer vergemeinschaftenden oder schlicht sozialen Funktion: der *Kommunikation*. Denn als Medium der Kommunikation, das wird zu plausibilisieren sein, kann Liebe entscheidend dazu beitragen, die Isolation unter prekären Bedingungen existierender Individuen zu lindern, ja punktuell und temporär, gar zu überwinden. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir aber zunächst den Faden der Argumentation im letzten Kapitel wieder aufnehmen und den gedanklichen Weg genau abschreiten, der

von der existenzialen Daseinsanalyse zur Liebe als Funktion menschlicher Kommunikation und Ermöglicherin 'ethischen Fortschritts' führt.

IV.1 Erich Fromms Fortführung der existenzphilosophischen Weltinterpretation: Liebe als Therapie existenzieller Isolation

Die Isolation des Individuums als Grundproblem menschlicher Existenz

Zum Abschluss des dritten Kapitels haben wir die Vereinzelung des Menschen im Angesicht existenzieller Herausforderungen als das zentrale, gewissermaßen ursprüngliche Problem der Ethik gekennzeichnet. Wir stellten fest, dass die Existenzphilosophen aus dieser Problematik zum größeren Teil eher unbefriedigende Auswege weisen, machten aber gleichzeitig auf die Überlegungen Karl Jaspers' aufmerksam, welche in Liebe fundierte Kommunikation als einen möglichen Ausweg zumindest andeuten.

Wenn wir uns nunmehr mit den Gedanken Erich Fromms auseinandersetzen, können wir dadurch eine erste Illustration dieser interessanten These leisten. Fromm, den wir einen psychoanalytisch geschulten Sozialphilosophen nennen können, teilt nämlich in weiten Teilen die Analyse der Existenzphilosophen, betrachtet aber die Problemlage aus der Sicht eines Soziologen und Soziotherapeuten. In seinem bekannten Werk ‚Die Furcht vor der Freiheit‘ etwa, beschreibt Fromm die Existenzsituation des modernen Menschen ganz ähnlich, wie dies die Existenzphilosophen tun. Allerdings wird bei Fromm der Mensch ganz primär als *soziales Wesen*, als Teil einer größeren Gemeinschaft in den Blick genommen. Somit erfolgt eine Schilderung des Zusammenhangs existenzieller und moralischer Konflikte vor dem Hintergrund gesellschaftstheoretischer Überlegungen. Und diese Betrachtungsweise ermöglicht nun zweierlei: Zum einen macht sie noch einmal deutlich, wie sehr die Grundeinsichten der Existenzphilosophie unabhängig sind von einer spezifischen Methode. Ohne jeden direkten Bezug auf die im vorhergehenden Kapitel zitierten Denker und ihre jeweiligen Denkweisen kommt Fromm zu ganz ähnlichen Schlüssen. Das ist an sich aber keine große Überraschung mehr, sondern trägt lediglich dazu bei, die bisher vorgestellten Thesen noch um ein weiteres zu

plausibilisieren. Interessanter ist der zweite, hervorstechende Aspekt der frommschen Überlegungen: Indem existenzielle Aporien als soziale Pathologien beschrieben und aufgefasst werden, rückt plötzlich die Möglichkeit von deren Auflösung, oder besser, Linderung mittels einer Art Psychotherapie in den Fokus. Wir erhalten hier einen ersten, konkreten Eindruck, wie Liebe tatsächlich ‚positiv‘ auf die in der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie aufgewiesene Problemlage einwirken könnte.

Das kann gelingen, weil Fromm die Isolation des Individuums nicht nur als zunächst gegebenen 'Tatbestand' behandelt, sondern diese Problematik als einen inakzeptablen und *pathologischen* Zustand kennzeichnet. Für Fromm ist (existenzielle) Isolation von Individuen *das* Problem der westlichen Moderne, welches dringend einer Bearbeitung bedarf. Durch die gesellschaftstheoretische Perspektive Fromms wird nun freilich aus einer existenzial-individualen Notlage eine zu großen Teilen soziale Problemlage, welcher durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse entgegengewirkt werden kann. Da Fromm – expliziter noch als die Existenzphilosophen – diese Grund legende Problemlage direkt für die meisten moralischen Missstände verantwortlich macht, eröffnet er so eine Perspektive auf die teilweise oder sogar vollständige Auflösbarkeit existenziell-moralischer Konflikte über den Weg der Aufhebung sozialer, körperlicher und geistiger Isolation. Fromm beschließt also in gewisser Weise den Bogen, den die Existenzphilosophie mit ihrer Destruktion des Konzepts von cartesianischem Subjekt und *animal rationale* eingeschlagen hat, indem er die Betrachtung des menschlichen Wesens konsequent kontextualisiert. Das weltlose Subjekt erscheint hier als soziales Wesen.

Isolation als soziale Pathologie

Erich Fromm teilt also im Wesentlichen die Daseinsanalyse der Existenzphilosophen, auch wenn er sich einer anderen Herangehensweise und eines anderen Vokabulars bedient. So schreibt er etwa über den Menschen:

Dadurch, daß er sich als von der Natur und den anderen Menschen unterschieden erfährt, und dadurch, daß er sich - wenn auch nur vage - bewußt ist, daß es Tod, Krankheit und Alter gibt, empfindet er unvermeidlich seine Bedeutungslosigkeit und Kleinheit im Vergleich zum All und zu allen anderen, die nicht "er" sind. Wenn er nicht irgendwo dazugehörte, wenn sein Leben keinen Sinn und keine

Richtung hätte, würde er sich wie ein Staubkörnchen vorkommen und von seiner individuellen Bedeutungslosigkeit überwältigt werden.²⁶⁴

Und an anderer Stelle heißt es:

Er wird sich vage seiner selbst [...] bewußt, als Größe, die nicht mit der Natur identisch ist. Es dämmert ihm, daß er das tragische Schicksal hat, ein Teil der Natur zu sein und sie trotzdem zu transzendieren. Er wird sich bewußt, daß sein Schicksal schließlich der Tod sein wird, auch wenn er dies mit vielfältigen Phantasien zu verleugnen sucht.²⁶⁵

Wir erkennen hier einige Grundlinien existenzphilosophischen Denkens wieder. Und ganz ähnlich den Existenzphilosophen steht auch für Fromm vor allem ein Thema im Zentrum seiner Betrachtungen – die Problematik der Freiheit. In Übereinstimmung etwa mit Kierkegaard zielt er auf eine ‚dialektische‘ Betrachtungsweise, auf eine Betrachtung der Freiheit, welche ihre ambivalenten, ja gegenläufigen Bedeutungen für den Menschen zum Ausdruck bringt. So fragt Fromm zum Eingang seiner Überlegungen:

Bedeutet Freiheit nur die Abwesenheit äußeren Drucks, oder bedeutet Freiheit auch das *Vorhandensein* von etwas - und wenn ja, wovon? [...] Kann Freiheit zu einer Last werden, die den Menschen so schwer bedrückt, daß er ihr zu entfliehen sucht? Woher kommt es dann, daß Freiheit für viele ein hochgeschätztes Ziel und für andere eine Bedrohung bedeutet?²⁶⁶

Freiheit, dialektisch betrachtet, das heißt aus Fromms Sicht eine Aufteilung der Freiheit in ihre ‚positiven‘ und ‚negativen‘ Aspekte. Mit positiver Freiheit ist dabei ein von den meisten Menschen noch unerreichter Zustand gemeint, den wir entfernt mit Heideggers Modus der ‚Entschlossenheit‘ vergleichen können: die aktive Bejahung der eigenen Freiheit. Was aber genau diesen Status ausmacht und wie ein Mensch ihn erreichen kann, werden wir erst klären können, nachdem wir uns mit der, laut Fromm, negativen Seite des Phänomens Freiheit auseinandergesetzt haben. Zu diesem Punkt schreibt er über den von äußeren Zwängen recht weit gehend befreiten Menschen der Moderne:

Er ist frei - das heißt, er ist allein, isoliert, bedroht von allen Seiten. [...] Er hat das Paradies auf immer verloren. Der einzelne steht allein

²⁶⁴Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, in: ders.: Gesamtausgabe Band I, S. 229f

²⁶⁵Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 236

²⁶⁶Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 221

der Welt gegenüber - ein Fremder, hineingeworfen in eine grenzenlose, bedrohliche Welt. Die neue Freiheit mußte in ihm ein tiefes Gefühl der Unsicherheit, Ohnmacht, des Zweifelns, der Verlassenheit und Angst wecken. Wenn der Mensch sich in der Welt behaupten sollte, mußte er wenigstens teilweise von diesen Gefühlen erleichtert werden.²⁶⁷

Den Terminus ‚negative Freiheit‘, den Fromm immer wieder bemüht, können wir somit in zweifacher Hinsicht auffassen: Zum einen bedeutet er einfach die äußerliche und allgemeine Freiheit von bestimmten Beschränkungen. Negative Freiheit steht in diesem Sinne für die Aufhebung von Zwängen, die dem Menschen Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten rauben. Zum anderen meint negative Freiheit aber auch ganz einfach: Freiheit, die vom Menschen als negativ, also unvorteilhaft, unangenehm, ja bedrohlich erfahren wird.

Zunächst mag diese Darstellung nach nicht viel mehr als einer Paraphrasierung existenzphilosophischer Daseinsbeschreibungen klingen. Aber indem Fromm das existenzielle Problem Freiheit als ein soziales Problem auffasst und behandelt, eröffnen sich neue, konkrete Einsichten. Zunächst scheint zwar auch Fromm sich auf die aus den Existenzbedingungen entstehende, ganz individuelle Angst zu konzentrieren. Er spricht vom einzelnen, der mit den Grundbedingungen seines Seins zurechtkommen muss. Aber indem Fromm sich entschließt, diese individuelle Existenzsituation konsequent unter dem Begriff der Isolation zu fassen, auf die als primär defizitär, ja pathologisch beschriebene Situation individueller Isolation explizit zu zentrieren, interpretiert er die gesamte Problematik aus einer etwas anderen Sicht. Auch Fromm spricht von existenzieller Todesangst und einer ‚Furcht vor der Freiheit‘ (so der deutsche Titel seines bekanntesten, hier für uns maßgeblichen Werks). Aber wenn er die Problematik menschlichen Seins in der Moderne prägnant zusammenfassen will, dann kommt er zu dem Schluss „...was der Mensch am meisten fürchtet, [ist] die Isolation.“²⁶⁸

Die existenziellen Größen Freiheit und Angst, sie werden durch Erich Fromm soziologisch interpretiert und erfahren so eine Neukontextualisierung und Konkretisierung. Der Schlüsselbegriff ist dabei stets die Isolation. Denn wenn sich existenzielle Angst im Wesentlichen als Furcht vor

²⁶⁷Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 254

²⁶⁸Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 229

der Vereinzelung, der Ablösung von allen körperlichen, emotionalen und geistigen Bindungen zur uns umgebenden Welt und vor allem den uns umgebenden Menschen darstellt – dann erscheint die Problematik nicht mehr nur als existenzial-individuell, sondern vor allem als sozial. Und genauso beschreibt Fromm die Situation des Menschen:

...er ist als isoliertes Wesen der Außenwelt gegenüber völlig hilflos und daher voller Angst vor ihr. [...] Deshalb überfallen ihn Zweifel an sich selbst, am Sinn des Lebens, und schließlich gibt es für ihn keinerlei Grundsätze mehr, nach denen er sich in seinem Handeln richten könnte. Hilflosigkeit und Zweifel lähmen sein Leben, und um weiterleben zu können, versucht er der Freiheit - der negativen Freiheit - zu entfliehen.²⁶⁹

Was aber ist nun der konkrete Nutzen einer solchen ‚Soziologisierung‘ existenzphilosophischer Positionen? Ganz einfach: Was sich mit den Thesen Fromms anbietet, ist die Formulierung einer weiteren, für den Fortgang dieser Untersuchung sehr produktiven, pragmatischen Arbeitshypothese. Sie lautet in einem ersten Schritt: Wollen wir im Anschluss an die für diese Untersuchung unverzichtbare existenzphilosophische Betrachtung des Moralwesens Mensch dessen ethische Probleme und Konflikte noch besser verstehen, dann müssen wir ihn nunmehr auch als soziales Wesen betrachten. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird zweifellos Anlass bestehen und Raum gegeben, den Denkprozess wieder von den eher soziologischen Überlegungen Fromms in philosophische Argumentation zu überführen – aber fürs Erste dient uns der Gesellschaftstheoretiker Fromm als Ideengeber in einer recht ausweglos erscheinenden Situation. Erscheint doch die durch die Existenzphilosophen dargestellte Problemlage als Dilemma, in dem der Einzelne gefangen bleibt, schöpft er nicht aus sich selbst die Kraft, ihm zu entfliehen. Genau hier aber setzt Fromm an, indem er existenzielle Aporien als soziale Pathologien deutet. Und das heißt: die beschriebenen Konflikte erscheinen nicht länger als grenzenlose Überforderung, weil ihre Lösung, oder zumindest fruchtbare Bearbeitung, nicht nur dem Individuum allein aufgegeben ist. Existenzielle Dialektik wird zu sozialer Dialektik: „Unser Ziel ist es, zu zeigen, daß die Struktur der modernen Gesellschaft den Menschen gleichzeitig auf zweierlei Weise beeinflusst: Er wird unabhängiger, er verläßt sich mehr auf sich

²⁶⁹Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 367

selbst und wird kritischer; er wird aber andererseits auch isolierter, einsamer und stärker von Angst erfüllt.²⁷⁰

Indem Fromm solchermaßen die Daseinsinterpretation der Existenzphilosophie an einen konkreten gesellschaftlichen Kontext bindet, eröffnet er eine Chance. Denn nicht die Konstanz der basalen Existenzbedingungen etwa zweifelt er an, sondern die Kontinuität menschlicher Reaktionen darauf unter wechselnden sozialen Umständen. Genau wie die existenzphilosophischen Denker konstatiert Fromm als häufigste Reaktion auf die existenziellen Herausforderungen eine Flucht in kollektive, normierte Identitäten, welche die Eigenheiten des jeweiligen Selbst zerstören. Aber in seiner Beschreibung klingt es, als sei dieser Mechanismus nicht nur in seinen oberflächlichen Ausprägungen, sondern in seiner Grundlegenden Funktionsweise abhängig von den gesellschaftlichen Umständen:

Dieser Mechanismus stellt die Lösung dar, für die sich die meisten normalen Menschen in unserer heutigen Gesellschaft entscheiden. Er besteht kurz gesagt darin, daß der einzelne aufhört, er selbst zu sein; er gleicht sich völlig dem Persönlichkeitsmodell an, das ihm seine Kultur anbietet, und wird deshalb genau wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten.²⁷¹

Es scheint, als handele es sich bei dem was Fromm kurz „Konformismus“ nennt, um eine Verhaltensweise, die von den Zeitumständen abhängig, also durch soziale, kulturelle, ökonomische Faktoren geprägt ist. Der Mensch passt sich einem „Persönlichkeitsmodell an, das ihm seine Kultur anbietet“. Das bedeutet im Umkehrschluss: Auf welche Weise und wie stark sich der einzelne anpasst, sein je eigenes Selbst verdrängt und verleugnet, das hängt durchaus von den gesellschaftlichen Umständen ab. So hält Fromm es für ausgemacht, dass während des Mittelalters andere, weniger konformistische Verhaltensweisen vorherrschten, da auf Grund des Vorhandenseins sehr stabiler Institutionen und Bräuche die Freiheit dem Menschen ungleich weniger als Herausforderung erschien.

Mit seiner gesellschaftstheoretischen Kontextualisierung existenzieller Konflikte formuliert Fromm somit die These von der zeitlichen und sozialen Relativität des Umgangs mit unseren Existenzbedingungen. In wel-

²⁷⁰Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 278

²⁷¹Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 325

chem Maße ich Freiheit und Tod, Schuld und Zufall als Problem empfinde und wie ich damit umgehe, das hängt laut Fromm entscheidend von den historischen und gesellschaftlichen Umständen meiner Epoche ab. Zwar mögen existenzielle 'Grenzsituationen' unumgänglich sein – aber was wir Menschen aus ihnen machen hängt auch und gerade von unserer sozialen Umwelt ab. Und das könnte wiederum bedeuten – und es ist genau diese These, die Fromm in vielen seiner Bücher vertritt – dass das von den Existenzphilosophen als nachteilig und fragwürdig, ja als verwerflich gekennzeichnete Fluchtverhalten der meisten Menschen nicht die letzte Antwort auf die Fragen gewesen sein muss, vor die das Rätsel unserer Existenz uns stellt. Ja nicht nur einzelne, heroische Individuen, wie sie uns die Existenzphilosophen ausmalen, sondern die Mehrheit der Gesellschaft könnte letztlich zu einer Haltung gelangen, die durch einen durchweg ‚positiven‘, oder wie der Therapeut Fromm sagen würde, gesunden Umgang mit den Bedingungen des eigenen Seins gekennzeichnet ist.

Liebe

Aber wie soll dies konkret gelingen? Was könnte sich in sozialer Hinsicht, in Bezug also auf die Beziehungen der Menschen untereinander verändern, um die zum Teil schwerwiegenden Folgen existenzbedingter Isolation zu mindern? Für den gesellschaftstheoretisch denkenden Fromm gibt es für das soziale Problem der Isolation auch eine soziale Lösung: Gemeinschaft, und zwar in ihrer höchsten Form, der *Liebe*.

Das ist der zweite Teil der für den Rest dieser Untersuchung maßgeblichen Hypothese: Liebe – primär als soziales Funktionselement, weit weniger als ‚Gefühl‘ betrachtet – könnte deutlich zur Milderung, ja womöglich zur teilweisen Auflösung unserer in existenziellen Grundkonflikten wurzelnden, ethischen Probleme beitragen. Fromm drückt das so aus: „Das tiefste Bedürfnis des Menschen ist demnach, seine Abgetrenntheit zu überwinden und aus dem Gefängnis seiner Einsamkeit herauszukommen.“²⁷² Und weiter: „Eine voll befriedigende Antwort findet man nur in der zwischenmenschlichen Einheit, in der Vereinigung mit einem anderen Menschen, in der *Liebe*.“²⁷³ Natürlich drängen sich, nicht nur aus philosophischer Sicht, angesichts einer solchen These sofort Fra-

²⁷²Fromm: Die Kunst des Liebens, in: ders.: Gesamtausgabe, Band IX, S. 445

²⁷³Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 450

gen auf, etwa jene: Liegt hier nicht eine grandiose Überschätzung der Liebe vor, wenn ihr die Lösung selbst tief gehender, existenzieller Konflikte und der daraus entspringenden moralischen Problemlagen anvertraut werden soll? Kann denn Liebe eine Art Allheilmittel für soziale und individuelle Konflikte sein? Ja, was sollen wir den überhaupt unter Liebe verstehen, wenn wir ihr solche Fähigkeiten attestieren?

Erich Fromm hat dazu einiges zu sagen. Besonders an seinen Überlegungen in dem Werk ‚Die Kunst des Liebens‘ wird deutlich, dass Fromm, wenn er von Liebe spricht, nicht etwa die vage Gesamtheit aller Zustände meint, die sich mit diesem Begriff bezeichnen lassen und nicht selten auch bezeichnet werden. Klar ist zwar, dass es Fromm um einen Zustand, oder besser vielleicht, mit Heidegger, um einen Daseinsmodus geht, der konträr zur Isolation des Individuums steht und somit durch eine Form des intimen Zusammenseins, ja der Vereinigung zweier oder mehrerer Menschen gekennzeichnet sein muss. Aber, so bemerkt Fromm kritisch:

Wenn wir jedoch den Vollzug einer zwischenmenschlichen Einheit als "Liebe" bezeichnen, geraten wir in ernste Schwierigkeiten. Zu einer Vereinigung kann man auf verschiedene Weise gelangen, und die Unterschiede sind nicht weniger bedeutsam als das, was die verschiedenen Formen der Liebe miteinander gemeinsam haben.²⁷⁴

Die sozusagen heilsame, im sozialen wie im individualpsychischen Kontext positiv wirksam werdende Liebe, welche Fromm insinuiert, ist offenbar durch bestimmte, ausgezeichnete Eigenschaften gekennzeichnet. Zunächst einmal ist Liebe nach Fromm keine bloße Leidenschaft, nicht die rohe Naturgewalt als die sie von vielen Menschen – darunter nicht wenige Philosophen – wahrgenommen und beschrieben wird. Liebe im Sinne Fromms ist vielmehr eine komplexe Kulturtechnik, die es wie eine Kunst zu erlernen gilt. Das bedeutet: Liebe ist nicht affektbedingte Heteronomie im kantischen Sinne, ist keine Fremdbestimmtheit des Menschen durch unwiderstehliche Triebe und Emotionen: „Liebe ist eine Aktivität und kein passiver Affekt. Sie ist etwas, das man in sich selbst entwickelt, nicht etwas, dem man verfällt.“²⁷⁵

²⁷⁴Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 450f

²⁷⁵Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 453

So verstanden ist Liebe gleichsam Herausforderung wie Chance. Denn einerseits gilt, dass diese derart gekennzeichnete Seinsweise nicht recht als Glücksfall oder Schicksalsschlag bezeichnet ist, wie etwa spontane Verliebtheit von vielen erfahren wird. Vielmehr handelt es sich um eine konkret gewählte Lebensweise: „[Liebe] ist eine *Haltung*, eine *Charakter-Orientierung*, welche die Bezogenheit eines Menschen zur Welt als Ganzem und nicht nur zu einem einzigen ‚Objekt‘ der Liebe bestimmt.“²⁷⁶ Und somit stellt Liebe konkrete Anforderungen an das liebende Individuum, verlangt ihm Tugenden wie Disziplin, Konzentration und Geduld ab.²⁷⁷ Andererseits aber, so Fromm, verspricht solche Liebe auch positive Konsequenzen, die über ein nur temporäres Glücksempfinden weit hinausgehen. Wieder wird hier Liebe vor allem als soziales Phänomen in den Blick genommen: „Eine Diskussion der Kunst des Liebens darf sich nicht auf den persönlichen Bereich beschränken [...]. Sie hängt untrennbar mit dem gesellschaftlichen Bereich zusammen.“²⁷⁸ Und dabei wird deutlich: Fromm begreift Liebe als eine verbindende, eine solidarische Kraft, welche Brücken zwischen vereinzelt Individuen schlägt, die nachhaltig Bestand haben. Liebe im Sinne Fromms ist nicht die kurzlebige Leidenschaft eines Don Juan oder die egoistische Inbesitznahme eines Kindes durch seine überbehütende Mutter. Wer wahrhaft liebt, so Fromm, der nimmt nicht vom anderen, was ihm gerade zupasskommt oder gefällt – nein, er gibt. Und ferner gilt: „Die Liebe ist aber nicht nur ein Geben, ihr ‚aktiver‘ Charakter zeigt sich auch darin, daß sie in allen ihren Formen stets folgende Grundelemente enthält: *Fürsorge*, *Verantwortungsgefühl*, *Achtung vor dem anderen* und *Erkenntnis*.“²⁷⁹

Damit ist klar: Bei der Liebe im Sinne Erich Fromms handelt es sich um ein wahrhaft ‚tugendhaftes‘ Phänomen – und somit überrascht nicht, wenn er bekennt: „Die fundamentalste Art von Liebe, die allen andren Formen zugrunde liegt, ist die *Nächstenliebe*.“²⁸⁰ Anders als in der dominanten christlichen Interpretation allerdings, begreift Fromm Phänomene wie die Selbstliebe oder die erotische Liebe nicht als Antipoden der durch ihn durchweg positiv gekennzeichneten Nächstenliebe. Vielmehr sei eine ge-

²⁷⁶Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 467

²⁷⁷Vgl. Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 505

²⁷⁸Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 516

²⁷⁹Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 455

²⁸⁰Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 467

sunde Selbstliebe – unterschieden durchaus von einer pathologischen Selbstsucht – unverzichtbare Voraussetzung für die Fähigkeit zur fürsorglich-verantwortungsvollen Nächstenliebe.²⁸¹ Und erotische Liebe sei – soweit es sich tatsächlich um Liebe und nicht zur Verwechslung mit dieser einladende reine sexuelle Begierde handele – nur eine besondere, in der konkreten Form einer Partnerschaft zwar exklusive, im weiteren Sinne aber alle Menschen einschließende Erscheinungsform der Nächstenliebe.²⁸²

Was nun?

Fromm beschreibt Liebe als eine durch und durch positive, ja moralisch gute „...Kraft, die Wände niederreißt, die den Menschen von seinem Mitmenschen trennen, eine Kraft, die ihn mit anderen vereint.“²⁸³ Solchermaßen präsentiert sich Liebe tatsächlich als Lösung unserer existenziellen Konflikte, die – wie wir gesehen haben – letztlich Ursprung auch unserer Grundlegenden moralischen Probleme zu sein scheinen. Doch sind Fromms Thesen plausibel? Zumindest einige der Überlegungen des ‚Sozialphilosophen‘ und Psychoanalytikers erscheinen aus philosophischer Perspektive oberflächlich. Lohnt es sich, seinen Argumenten im Detail zu folgen?

Vielleicht weniger den Argumenten, als der Grundidee. Denn Fromms Vorgehen als ein wesentlich intuitives Verknüpfen von Zusammenhängen, dessen Berechtigung nicht begründet oder gar belegt, sondern lediglich vielfältig illustriert wird ist sicherlich nicht alternativlos zu nennen. Doch hierin liegt auch eine Stärke seiner Herangehensweise. Fromm lässt nämlich seine Leser gar nicht im Zweifel darüber, dass die vorgebrachten Thesen eines gewissen Vertrauensvorschlusses bedürfen, ja dass sie für Erste *geglaubt* werden müssen, bevor sie sich in der Praxis – und nur dort – als wahr erweisen können. Ein ‚rationaler Glaube‘ so formuliert es Fromm etwas sperrig, sei nötig, um die Plausibilität seiner Thesen und damit die reale Wirksamkeit der Liebe erfahren zu können. An Hand seiner Ausführungen wird deutlich: Ein solcher ‚rationaler Glaube‘ ist nichts anderes als jene Arbeitshypothesen die William James als Grundlage eines pragma-

²⁸¹Vgl. Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 475

²⁸²Vgl. Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 472f

²⁸³Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 452

tisch orientierten Erkenntnisprozesses vorschlägt.²⁸⁴ Und da es sich bei diesen Hypothesen Fromms um sehr interessante Ideen handelt, die – wie wir noch sehen werden – durch andere Quellen gestützt und bereichert werden können, sollten wir sie in den nächsten Abschnitten weiter verfolgen und sorgfältig prüfen.

IV.2 Liebe und Ethik: Eine problemgeschichtliche Wiederholung in vier Schritten

Welches Vorgehen allerdings, ist hier angeraten? Mir erscheint es sinnvoll, in Analogie zum ersten Kapitel, in welchem wir eine kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Problemgeschichte der Ethik vorgenommen haben, nun in einer Art *Wiederholung* im heideggerschen Sinne eine Neubetrachtung der Geistesgeschichte durchzuführen. In den Kapiteln I bis III ist deutlich geworden, dass die bisherige, subjekt- und prinzipienzentrierte Ausdeutung des Gedankens einer Gesinnungsethik nicht durchgängig auf notwendige Überlegungen und Entwicklungen zurückzuführen ist, sondern zumindest auf in Teilen kontingente, nicht zuletzt kultur- und sozialgeschichtlich begründete Sichtweisen. Der Mensch gilt solcher philosophischer Ethik als zum gemeinschaftlichen Leben nur begrenzt fähiges und seine eigenen Interessen tendenziell schädigendes Wesen, das nur durch verpflichtende Normen zu moralischem Verhalten motiviert werden kann. Was nun, wenn wir aus der abendländischen Geistesgeschichte ebenso eine Deutung des menschlichen Wesens als zum harmonischen Gemeinschaftsleben fähiges und williges herauslesen könnten? Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Liebe könnte sich eignen, eine solche Deutung, die wir in Ansätzen schon im Rückgriff auf den Humanismus begonnen haben, weiter zu fundieren. Es ist denkbar, – das wird zu demonstrieren sein – dass in einer solchen Umorientierung unseres ethischen Denkens, weg vom erzwungenen Regelgehorsam die eigene Gemeinschaft tendenziell schädigender Subjekte hin zu einer aus bestem Eigeninteresse praktizierten wechselseitigen Verständigung und Anerkennung auf existenzieller Ebene eine große Chance liegt. Denn so könnte

²⁸⁴Vgl. Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 511

auch der Gedanke persönlicher Verantwortung entscheidend gestärkt werden: Indem das Problem der in diesem Zusammenhang drohenden Überforderung des Individuums direkt angegangen und auf einer konkreten und existenziell gesättigten, *interpersonalen* statt abstrakt-intersubjektiven Ebene behandelt wird (siehe zu dieser Unterscheidung insb. Abschnitt IV.2.4). Indes wird in diesem Zusammenhang nicht der Grundriss einer anzustrebenden Revolution, eines 'Systemwechsels' in der Ethik zu zeichnen sein. Wenn es dieser Arbeit gelingen kann, einen Beitrag zu leisten, zu einer allmählichen *Evolution* des Nachdenkens über Ethik, in deren Verlauf Liebe unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation in ein komplementäres Verhältnis tritt zu anderen, etablierten Ausdeutungen – dann wäre bereits sehr viel geleistet.

Wie aber machen wir uns an den Versuch der Bestätigung der oben formulierten, aus dem Ertrag der ersten drei Kapitel und den Überlegungen Erich Fromms gebildeten, zentralen Hypothese von der Liebe als ethisch 'positiv' wirksamer Größe? Und wie können wir sie weiter konkretisieren? Hierfür ist zweifellos ein längerer Weg zu gehen. Denn wirft man einmal einen Blick auf die Geschichte des Liebesbegriffs, fällt schnell auf, dass dieser in seiner Bedeutung alles andere als eindeutig ist, geschweige denn eine genaue Beschreibung jenes Phänomens darstellt, das wir nun in Anlehnung an Fromm aufspüren wollen. So heißt es in Ritters ‚Historischem Wörterbuch der Philosophie‘:

Der Begriff läßt sich nicht nach Gebieten lokalisieren: er gehört zur Metaphysik und Kosmologie ebenso wie zur Anthropologie, Theologie, Psychologie, Geschichtsphilosophie, Ethik oder Politik. Für den sprachlichen Gebrauch ergibt sich aus dem gleichen Grunde eine Vielzahl von Bezeichnungen, die gelegentlich vertauschbar, aber niemals streng synonym sind.²⁸⁵

Und übereinstimmend bemerkt Helmut Kuhn in seiner Begriffsgeschichte der Liebe:

Da ist zunächst die fast überwältigende Vieldeutigkeit: Das Wort Liebe, geläufig im täglichen Sprechen, aber auch in verschiedenen Wissenschaften benutzt, gebräuchlich vor allem in Philosophie und Theologie, sagt offenbar ganz Verschiedenes aus je nach dem

²⁸⁵Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 5, S. 290

Bezugsrahmen, innerhalb dessen es jeweils gebraucht wird. Zweifelnd mag man fragen: Gibt es überhaupt *die* Liebe?²⁸⁶

Bei so viel begrifflicher Vagheit hat es im Verlauf der Geistesgeschichte solche Interpretationen gegeben, die Liebe zum allbegründenden und all-erklärenden Prinzip machen. So zitiert Kuhn Giordano Bruno mit den Worten: "Die Liebe ist alles und wirkt alles, und von ihr kann man alles sagen, und alles kann man ihr zuschreiben."²⁸⁷ In solchen Positionen vermuten Skeptiker eine esoterische Verklärung der Liebe: Die Verurteilung und Verwerfung der Liebe als unverständliches und zumindest aus philosophischer und wissenschaftlicher Sicht weit gehend irrelevantes Phänomen ist keine selten bezogenen Position. Ein nachvollziehbarer Standpunkt: In dieser oder überhaupt irgendeiner philosophischen Untersuchung eine erschöpfende Definition der Liebe formulieren zu wollen, wäre allerdings ein hoffnungsloses Unterfangen. Eine solche müsste ausschließen, was nicht ohne weiteres auszuschließen ist, festlegen, was nicht festzulegen ist. „...wir dürfen nicht versuchen, aus der Liebe einen Terminus zu machen“²⁸⁸, warnt zu Recht Helmut Kuhn.

Soll aber die Alternative lauten, das Phänomen Liebe gänzlich unbeachtet zu lassen? Dieter Thomä hat in jüngerer Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass selbst aus der Sicht traditionell metaphysikkritischer und auf nüchternem Denken beharrender, analytischer Philosophie eine grundsätzliche, vor allem empirisch-existenziell fundierte Relevanz der Liebe kaum geleugnet werden kann:

Die Liebe gehört zu den Erfahrungen im Leben, die man durchlebt, ohne zu wissen, wovon genau man gebeutelt wird. Nun spricht nichts dagegen, gelegentlich etwas zu erleben, was man nicht ganz versteht. Wissen ist kein Selbstzweck. Da die Liebe ebenso für Verzückung wie für Verzweiflung sorgt, schafft die Ahnungslosigkeit in ihrem Fall aber doch Unruhe. Deshalb bedarf das Philosophieren über die Liebe nicht wirklich der Rechtfertigung.²⁸⁹

Diese Untersuchung steht nun unter der selbstgesetzten Forderung, etwas Sinnvolles über die Liebe zu sagen. Aber ist dieser Vorsatz einzulösen?

²⁸⁶Kuhn: Liebe – Geschichte eines Begriffs, S. 9

²⁸⁷Bruno: Gesammelte philosophische Werke, Bd. II, Teil II, Dialog I, S. 428 f., zit. nach Kuhn, S. 150

²⁸⁸Kuhn: Liebe – Geschichte eines Begriffs, S. 15

²⁸⁹Thomä: Einleitung zu: ders. (Hrsg.): Analytische Philosophie der Liebe, S. 8

Klar ist zumindest ein Erstes: Nur wenn sie sich im Folgenden klug zwischen den beiden Polen esoterischer Verklärung und allzu nüchterner Ablehnung positioniert, kann die Arbeit überhaupt eine Chance haben, einen bedenkenswerten Beitrag zu liefern. Jedoch droht bei einem solchen Vorgehen ein Verheddern im Geflecht der mannigfaltigen Vieldeutigkeit unterschiedlichster Liebesbegriffe. *Quid faciam?* Die unerfreuliche Alternative einer deduktiv-analytischen Dekonstruktion des Liebesbegriffs, womöglich um den Preis seiner Unkenntlichkeit und Irrelevanz einerseits, sowie der induktiv-spekulativen Dogmatisierung eines alleingültigen Terminus andererseits, umgeht unsere pragmatische Untersuchung indem sie einen Mittelweg beschreitet: Sie nimmt sich nicht vor, die Liebe als umfassend beschriebenes Phänomen lückenlos zu kennzeichnen. Stattdessen macht sie sich an den Entwurf von Dimensionen eines zunächst hypothetischen und eher spezifischen Liebesbegriffs. Wir werden dazu im Folgenden vier große Konzepte der Liebe im Kontext der Ethik kennenlernen. Die Inblicknahme der ersten beiden erscheint fast alternativlos geboten: Das Liebeskonzept Platons soll uns zum Thema werden und im Anschluss die christliche Ausformung des Begriffs der Nächstenliebe. Danach wagen wir einen Sprung aus der Antike in die Neuzeit und betrachten die angelsächsische Moralphilosophie des Wohlwollens, in der sich antik-griechische, christliche, humanistische und aufklärerische Einflüsse zu einer interessanten Interpretation der Liebe als Fundament intakter Gemeinschaften und gelingender Lebensentwürfe vereinen. Schließlich wird uns das Denken Max Schelers beschäftigen, in dessen Ethik ebenfalls christliche und humanistische Denkweisen der Liebe eine wichtige Rolle zuschreiben, wobei moderne Einflüsse wie das existenzphilosophische Denken und eine aktualisierte Vorstellung der personalen Integrität eine konkrete Alternative aufzeigen zur abstrakten, normenzentrierten Moralphilosophie.

Dabei sollen entwickelt – und im Anschluss ausformuliert – werden: Dimensionen eines hypothetischen Konzepts der Liebe, welche diese eindeutig in einem ethischen Wirkzusammenhang sehen. Wir werden zunächst Beschreibungen der Liebe kennenlernen, die sie vorwiegend als sozial wirksame Integrationskraft im weitesten Sinne auszeichnen, welche nicht nur Individuen zu einer Gemeinschaft, sondern auch widerstrebende Persönlichkeitsteile zu einem Selbst und schließlich die in christlich geprägter Moralphilosophie nicht selten entgegengesetzten Konzepte von

Glückseligkeit und Sittlichkeit zu verbinden vermag. Allerdings wird dieses Bild der Integrationskraft Liebe im Verlauf der Argumentation schließlich abgelöst werden durch ein modernes und weniger voraussetzungsvolles, kommunikationstheoretisches Konzept, welches sich an Scheler und Jaspers anlehnend, an Hand von Thesen Paul Watzlawicks konkretisiert werden kann, ohne die Traditionslinien zu den zuvor thematisierten Geistesstraditionen abbrechen zu müssen.

Wenn solchermaßen im Folgenden nach Dimensionen eines hypothetischen, kommunikativen Begriffs der Liebe gesucht wird, gilt es also keinesfalls am Ende nachzuweisen, dass das entworfene Konzept das Gesamtphänomen Liebe in seiner Mannigfaltigkeit und schwerlich zu leugnenden Ambivalenz abbilde. Vielmehr werden wir fragen, ob dieser Begriff der Liebe eine brauchbare Hypothese darstellt, um die beschriebenen Ziele zu erreichen. Dazu werden die gewonnenen Begriffsdimensionen gleich im Anschluss zunächst an Hand zweier Romanerzählungen einer ersten Prüfung und Vertiefung unterzogen: Bestätigen sich in Leo Tolstois' ‚Anna Karenina‘ und Albert Camus' ‚La Peste‘ die gekennzeichneten Eigenheiten und Eigenschaften von Liebe unter dem Gesichtspunkt ethisch funktionaler Kommunikation? Und schließlich soll dies nicht die letzte Überprüfung der Hypothese sein, denn in Kapitel V wird sich eine Auseinandersetzung mit einerseits ganz realem, lebenspraktischem Wirken solcher Liebe anschließen, ebenso wie die Frage nach der Kompatibilität eines solchen Konzeptes mit den großen Entwürfen zeitgenössischer philosophischer Ethik. Im Ergebnis wird somit letztlich ein Entwurf stehen, der Liebe in Form existenzieller Kommunikation als Komplement und Korrektiv von Methoden der rational-diskursiven Normenbildung beschreibt. Am Ende können wir somit nicht sagen: ‚Das also ist Liebe.‘ Im Erfolgsfall aber mag es heißen: So sollen und können wir Liebe im Kontext philosophischer Ethik denken, so könnte sie praktisch wirksam werden.

Verfolgen wir also im Folgenden insgesamt vier große Konzepte der Liebe, welche diese in einen ethischen Kontext einordnen. Genauer gesagt: Entwürfe, die Liebe als einen soziales Funktionselement begreifen, welches für uns nach und nach in den Blick kommt als Medium der Kommunikation im zweifachen Sinne von Verständigung und Vereinigung von

Menschen: Liebe, die Individuen aus existenzieller Isolation befreit und damit gleichsam ihr individuelles Wohl wie ihr Zusammenleben in Gemeinschaften positiv beeinflusst.

IV.2.1 Platons komplexes Verständnis der Liebe: Eros, Logos, Mania und Sophia

In Platons Auseinandersetzungen mit der Liebe sind viele Überlegungen vorweggenommen, die im weiteren Verlauf der Geistesgeschichte eine Rolle spielen. Dass bei Platon von der Liebe ganz überwiegend unter dem Titel *erōs* geredet wird, führt aus heutiger Sicht indes leicht zu Missverständnissen. Bei näherer Betrachtung wird aber deutlich: Der Liebesbegriff Platons ist keinesfalls ein reduzierter, auf die sexuelle Leidenschaft beschränkter. Ganz im Gegenteil: Bei kaum einem späteren Denker finden wir eine so tiefschichtige und vieldeutige Beschreibung des Phänomens der Liebe. Dabei verliert sich der antike Meister der begrifflichen Differenzierung allerdings nicht in der Mannigfaltigkeit möglicher Spielarten der Liebe. Stattdessen insinuiert Platon eine Art Rangordnung unterschiedlicher Arten zu lieben. Wie allerdings legitimiert er diese? Betrachten wir die Thesen Platons im Einzelnen.

Liebe hat viele Gesichter

Mit der Liebe im engeren Sinne hat sich Platon in drei der von ihm überbrachten Dialoge auseinandergesetzt. In zweien von ihnen (dem ‚Symposion‘ und dem ‚Phaidros‘) geschieht dies vor allem unter dem Blickpunkt des *erōs*. Im Dialog ‚Lysis‘ dagegen, wird Liebe im Sinne von *philia*, das man etwa als Liebhaben oder enge Freundschaft übersetzen mag, besprochen. Jedoch, das wird schnell deutlich, nimmt Platon zwischen diesen beiden Bezeichnungen der Liebe keine entschiedene Trennung vor, etwa im Sinne einer sittlich guten *philia* und eines durch Leidenschaft prinzipiell verdächtigen *erōs*. Im Gegenteil setzt sich Platon gegen solcherlei simple Dichotomisierungen zur Wehr. Das wird im ‚Phaidros‘ deutlich: Zunächst berichtet der Namensgeber dieses Dialogs begeistert von einer Rede des Sophisten Lysias, in welcher dieser ein durch nüchterne Berechnung gekennzeichnetes Modell der für das klassische Griechentum typischen, päderastischen Beziehung zwischen einem erwachsenen Mann und einem Heranwachsenden als vorteilhaft preist. Der Sophist empfiehlt ei-

nem umworbenen Knaben, jenem potenziellen Liebhaber zu Willen zu sein, der sich als der am wenigsten leidenschaftliche erweist. Denn aus einer Beziehung mit einem leidenschaftlich verliebten Mann erwachse beiden Beteiligten nur Ungemach, da sich der Verliebte durch Wankelmut, unberechenbares Verhalten und das ständige Brechen von Konventionen auszeichne, darüber hinaus durch unangenehme Züge wie Misstrauen und Eifersucht. Liebe ist für Lysias, wie er zitiert wird, ein krankhafter Zustand, der außer momentaner Lust nur Nachteile für die davon betroffenen Menschen bietet. Gegen diese rein körperlich motivierte Liebe führt Lysias ein Modell nüchterner Männerfreundschaft (welche sexuelle Beziehungen allerdings nicht ausschließt) ins Feld:

...wenn du mir folgst, so werde ich vorerst als dein Gesellschafter nicht die Lust des Augenblicks, sondern den Vorteil der Zukunft bedenken, nicht von Liebe [*erōs*] überwältigt, sondern mich selbst beherrschend, werde nicht um Kleinigkeiten schwere Feindschaft beginnen, sondern auch um Bedeutendes nur langsam und leicht dir zürnen und, versöhnlich bei unbeabsichtigten Fehlern, beabsichtigte abzuwenden bemüht sein: das sind die Zeichen einer Freundschaft [*philia*] von dauerndem Bestande.²⁹⁰

Mit der Rede des Lysias stellt Platon im ‚Phaidros‘ so zunächst eine klassisch dichotomisierende Perspektive auf die Liebe vor. So ist Liebe bis in unsere Zeit hinein immer wieder beschrieben worden: als momentanes, also geschichtsloses Aufflackern körperlich gespeister Leidenschaft, das vollkommen unerwartet wieder erlöschen kann. Für die im Regelfall kurze Dauer seines Bestehens, wird diesem als tendenziell krankhaft gedeuteten Auftreten körperlichen Verlangens und körperlicher Lust eine enorme Macht zugesprochen – eine ganz überwiegend destruktive Macht freilich. Aus dieser Charakterisierung der Liebe lässt sich leicht jene Dichotomie konstruieren, die Lysias vertritt: Nur eine besonnene, ja berechnende, liebevolle Zuwendung im Sinne einer leidenschaftslosen Freundschaft, einer mehr gesellschaftlichen als privaten, mehr sachorientierten als intimen Bindung kann im moralischen Sinne für gut befunden werden. Sie erreicht jedermann zum Vorteil, bietet die Sicherheit langfristigen Wohlwollens und dauerhafter Harmonie zwischen den solchermaßen Befreundeten. Wir werden sehen, wie spätere Vertreter dieser Position das noch et-

²⁹⁰Platon: Phaidros, St. 233

was halbherzige Verhältnis des Lysias zur körperlichen Lust (sie darf, ja soll Teil der Beziehung sein, sie aber keinesfalls prägen) in eine stringente Haltung überführen und einem rein sinnlich konnotierten *erōs* eine dann christlich beeinflusste *agapē*, eine ganz und gar entkorporierte Nächstenliebe entgegenstellen.

Anders Platon. Zunächst lässt er Sokrates einen eher intuitiven, alltäglichen Einwand gegen die Thesen des Lysias vorbringen:

Stelle dir vor, ein edler und wohlwollender Mensch, der in einen ebenso gearteten verliebt ist oder auch früher einmal verliebt war, hörte unsere Behauptung an, daß um geringer Anlässe willen die Verliebten heftige Feindschaft vom Zaun brechen, daß sie gegen den Knaben, den sie lieben, sich mißgünstig verhalten und ihm schädlich seien, wie? meinst du nicht, dem käme es vor, als höre er die Unterhaltung von Leuten, die etwa unter den Ruderknechten aufgewachsen seien und nie hochherzige Liebe gesehen hätten ; und nimmermehr würde er unseren Vorwürfen gegen Eros beistimmen?²⁹¹

In der Tat kennen wir alle – ob aus eigener Erfahrung oder nur vom Hörensagen – auch eine ganz andere Art der Liebe: Eine Liebe, in der sich Leidenschaft und Wohlwollen, körperliches Begehren und edle Gesinnung nicht ausschließen. Eine solche Liebe können wir heutigen uns zwar nur schwerlich im Zusammenhang mit einer päderastischen Beziehung vorstellen und mögen sie ganz davon abgesehen für ein sehr seltenes Glück erachten – aber sollte sie ganz und gar unmöglich sein? Was, wenn die von Lysias so geschmähte Form leidenschaftlicher, zerstörerischer Liebe nur ein Phänomen bestimmter Lebenssituationen und sozialer Umstände wäre, wie es Sokrates hier anzudeuten scheint? Ganz so einfach ist es nicht, beruhigt und beunruhigt uns gleich darauf Platon durch den Fortgang der Diskussion: Die Zusammenhänge erscheinen um ein Vielfaches komplexer.

Im ‚Phaidros‘, und noch mehr im ‚Symposion‘, entwickelt Platon ein im dreifachen Sinne des Wortes *dialektisches* Konzept der Liebe. Zunächst einmal gilt das im heutigen, alltäglichen Sinn, der uns Dialektik meist als das gleichzeitige Auftreten gegensätzlicher Positionen oder Zustände deuten lässt. Liebe, so zeigt es Platon, ist von solchen Gegensätzen gekennzeichnet. Machtvolle, tendenziell zerstörerische Leidenschaft trifft auf Sympa-

²⁹¹Platon: Phaidros, St. 243

thie und Wohlwollen, körperliche Begierde paart sich mit dem Wunsch nach rein geistigem Austausch. Liebe ist aber auch in dem durch Platon selbst ausgearbeiteten Sinne ‚seiner‘ Dialektik zu deuten. Der durch das pädagogische Gespräch über philosophische Fragen angetriebene Lernprozess, der schließlich in einer wahrheits- und weisheitsliebenden Lebenshaltung münden soll, ist für Platon auch in Fragen der Liebe die Grundlage von Einsicht und Erkenntnis. Im Folgenden werden wir Platons These zu illustrieren haben, dass der nach Weisheit strebende Philosoph und der nach Liebe dürstende Mensch eigentlich ein und dasselbe Ziel anstreben – und somit auch in der Liebe ein langwieriger und schwieriger Lernprozess zu durchlaufen ist, bevor man auch nur annähernd behaupten kann, sie zu kennen. Durch die Ineinssetzung von Liebes- und Weisheitsstreben deutet sich schließlich an, dass der Terminus Dialektik – mit manchen Einschränkungen vielleicht – auch in einem dritten Sinne auf das platonische Liebeskonzept angewendet werden kann: im Sinne Hegels. Denn tatsächlich scheint Platon mit der Liebe einen historischen Prozess (freilich beschränkt auf den Verlauf eines Menschenlebens) zu beschreiben, der durch die schrittweise Synthese von Gegensätzen im Zuge einer qualitativen Steigerung der jeweiligen Zustände im Zeitverlauf gekennzeichnet ist. Am Ende des erotisch-philosophischen Strebens steht nämlich bei Platon nichts Geringeres als (zumindest die Aussicht auf) die Einheit von Liebe, Vernunft und Glück.

Doch wie versucht Platon, diese Vorstellung plausibel zu machen? Werfen wir in diesem Abschnitt zunächst einen Blick auf die Argumente und Darstellungsweisen, mittels derer er grundsätzlich das Konzept von der Liebe als eines in einem ganzheitlichen Lernprozess zu erschließenden Phänomens gegen einfachere Vorstellungen seinen Lesern nahezubringen sucht. Erste Hinweise finden sich im ‚Lysis‘. Zwar ist dieser Dialog vergleichsweise einfach gehalten und behandelt die Thematik der Liebe – hier unter dem Titel *philia* am Beispiel enger Freundschaft – nicht sonderlich tief gehend, scheint im Stil eher den frühen, ‚sokratischen‘ Dialogen Platons verhaftet. Aber trotzdem wird eines deutlich: Die Aufforderung, von der momentanen, an eine konkrete Person gebundenen Liebes- oder Freundschaftserfahrung nicht etwa auf die Liebe als solche zu schließen. Wer glaubt, er sei mit der einmal gefundenen Jugendfreundschaft oder -liebe schon am Endpunkt einer Entwicklung angelangt, der irrt, so So-

krates im ‚Lysis‘. Jede konkrete Manifestation der Liebe in einem Objekt verweise letztlich nur auf eine ursprüngliche, fundamentale Liebe: „Alle anderen Dinge, die wir als lieb bezeichneten, sind gleichsam nur Abbilder desselben, die uns täuschen, jenes Ursprüngliche dagegen ist das wahrhaft Liebe.“²⁹² Und: „Alles, was wir befreundet nennen um eines Befreundeten willen, nennen wir offenbar nur mit uneigentlichem Ausdruck so; das wahrhaft und eigentlich Befreundete dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach dasjenige, auf das alle diese sogenannten Freundschaften hinweisen als auf ihr letztes Ziel.“²⁹³ Hier schlägt sich deutlich die sogenannte ‚Ideenlehre‘ Platons nieder. Auch die Liebe soll also im Kontext dieses erkenntnistheoretischen Modells betrachtet werden, das in der naheliegenden, alltäglichen Interpretation eines Seienden nie mehr sieht als einen Schatten dessen eigentlicher Natur. Allerdings bleiben die dahingehenden Ausführungen im ‚Lysis‘ thesenhaft und drohen schließlich zwischen sokratischer Widerlegungskunst und Aporetik ganz unterzugehen. Jedenfalls resümiert Sokrates am Ende in üblicher Ironie, dass es Außenstehenden so scheinen müsse, als habe man sich „lächerlich gemacht“²⁹⁴ und die Dialogpartner seien trotz erheblicher Bemühungen „...noch nicht imstande zu entdecken, was man eigentlich unter ‚Freund‘ zu verstehen habe.“²⁹⁵

Vielleicht zeigen die Ausführungen im ‚Lysis‘ vor allem eines: Dass wer die Natur von Freundschaft und Liebe verstehen lernen will, nicht auskommt mit begrifflichen Unterscheidungen und sprachlogischen Kalkülen allein. Denn in diesem, aus den aporetischen Dialogen der Frühzeit bekannten Stil verläuft der größte Teil der Diskussion zwischen den Dialogpartnern. Im ‚Phaidros‘ wird zwar, wie oben schon angedeutet wurde, auf eine ähnliche Art an Hand der Rede des Lysias demonstriert, wie dem Phänomen der Liebe eben nicht beizukommen ist, dort bietet Platon aber ungleich mehr an alternativen Herangehensweisen. Ein zentraler Punkt ist hier sicherlich der Verweis auf die Notwendigkeit einer Art existenzieller Selbstreflexion. Sokrates bekennt zu Anfang des Dialogs, die abstrakt-rationalistischen Problemstellungen der Sophisten interessierten ihn herzlich wenig, denn: „...ich vermag noch nicht, dem delphischen Spruch nachkommend, mich selbst zu erkennen. Und es erscheint mir als Lächerlich-

²⁹²Platon: Lysis, St. 219

²⁹³Platon: Lysis, St. 220

²⁹⁴Platon: Lysis, St. 225

²⁹⁵Ebd.

keit, so lang ich darüber noch unwissend bin, die Dinge zu erforschen, die mich nicht betreffen.“²⁹⁶ Dieser zunächst eher beiläufig erscheinende Ausspruch erweist sich im weiteren Verlauf des Gespräches zwischen Sokrates und Phaidros als programmatisch. Denn nachdem Sokrates die Thesen des Lysias in einer ironischen Überzeichnung ad absurdum geführt hat, macht er sich tatsächlich daran, eine Art praktisch-existenziell fundierte Phänomenologie menschlicher Liebe zu skizzieren. Diese illustriert er an Hand eines Mythos, der zunächst zweierlei verdeutlicht: Zum einen die Gespaltenheit des menschlichen Wesens, das auf Grund seiner teils irdisch-sterblichen, teils himmlischen-ewigen Herkunft zu ambivalenten Haltungen und Handlungsweisen gerade in Liebesfragen neigt. Zum anderen erscheint hier menschliches Leben und Lieben unter dem Gesichtspunkt einer qualitativen Entwicklung über die Lebensdauer. Denn was im ‚Lysis‘ weit gehend abstrakt umschrieben wird, das wird im Phaidros umfassend bebildert: Gleichsam als Motivator wie als Ziel allen menschlichen Liebens erscheint hier eine ewige, gottgleiche Schönheit, die sich für den wahrhaft Liebenden letztlich als der Wahrheit eng verwandt, ja mit ihr identisch erweist. Stück für Stück löst sich dieser von den nur auf körperliche Reize abzielenden Trieben und gelangt schließlich von der Schönheits- zur Weisheitsliebe, zur Philosophie. Dieser Prozess wird dargestellt als ein äußerst beschwerlicher: Es gilt unter dem Leitstern des *logos* die unterschiedlichen Strebungen des Triebwesens und des Gemüts in Einklang zu bringen. Dabei treten zunächst viele Verwirrungen und Konflikte auf. Schließlich aber gelingt denjenigen Liebenden, die sich an göttlicher Schönheit, also an Höherem orientieren, der Aufstieg zur ‚wahren‘ Liebe.²⁹⁷

Trotz oder gerade wegen ihres Bildreichtums bleibt diese mythische Phänomenologie der Liebe allerdings recht vage. Freilich illustriert sie eindringlich die zentrale These Platons, dass man auch und gerade in Fragen der Liebe den erstbesten, situativen Eindruck nicht für das letzte Wort über dieses komplexe Phänomen nehmen dürfe, dass man den Weg einer oftmals ambivalenten, ja gegensätzlichen Lebens- und Liebeserfahrung zu beschreiten habe. Aber was sind die entscheidenden Orientierungspunkte auf diesem Weg? Diese – soweit es Platon überhaupt für möglich hielt –

²⁹⁶Platon: Phaidros, St. 229

²⁹⁷Vgl. Platon: Phaidros, St. 245ff

zu schildern bleibt zum größten Teil dem dritten und wichtigsten Dialog über die Liebe vorbehalten: dem ‚Symposion‘. Dieser Text wird im Verbleibenden den größten Teil unserer Betrachtungen ausmachen. Allerdings liefert auch er keine endgültigen Antworten. Vielmehr betont Platon im Symposion die Vielgestaltigkeit, die verwirrende Mannigfaltigkeit des Phänomens Liebe. Das wird schon deutlich an der Tatsache, dass hier im Verlauf eines längeren Gastmahls die Anwesenden nacheinander Reden über den *erōs* halten, deren Inhalt sich zum Teil widerspricht. Indem aber Platon eine stete Steigerung der Komplexität und Differenzierung der jeweiligen Reden konstruiert hat, wird wiederum die schon bekannte These der dialektischen Erkenn- und Erfahrbarkeit der Liebe implizit gestützt. Erst ganz am Ende scheint mit der Rede des Sokrates etwas ähnliches wie ein umfassendes Bild der Liebe entstanden zu sein – ein Bild, das indes ohne die vorhergehende Skizzierung und Grundierung durch die anderen Redner kaum kräftige Farben und scharfe Umrisse besäße. In den beiden folgenden Abschnitten werden wir uns unter zwei zentralen Gesichtspunkten mit dieser dialektischen Ausdeutung der Liebe befassen.

Fürs Erste hat uns allerdings die Beschäftigung mit Platons Überlegungen zur Liebe schon einmal Folgendes gezeigt: Liebe ist sicherlich nicht einfach abzutun als naturalistisch interpretierte Leidenschaft, die sich in allen wichtigen Lebensfragen – und besonders in jenen der Philosophie – nur störend und lästig auswirken kann. Nein, die Erörterungen im ‚Lysis‘ und ‚Phaidros‘ machen deutlich, dass wir es hier mit einem komplexen, vielschichtigen Phänomen zu tun haben. Eine erste wichtige Erkenntnis. Indes bleiben viele Fragen offen: Wie erklärt sich, dass er das Erleben und Erfahren von Liebe in den Kontext eines mehr oder minder teleologischen Prozesses der Selbstwerdung stellt, vor dessen Hintergrund die chaotischen, destruktiven Aspekte der Liebe fast vollkommen verblassen? Kann Liebe – und zwar die dezidiert im *erōs* gründende Liebe – den Menschen tatsächlich zu (ethischer) Weisheit führen?

Eros als Heilkünstler

Das wohl gewichtigste der platonischen Argumente, die der Liebe eine zentrale und konstruktive Rolle bei der Erlangung von Weisheit und Glückseligkeit zuschreiben, ist das folgende: Es gibt keinen Gegensatz

zwischen *erōs* und *logos*, zwischen Liebe und Vernunft. Dieser nach Platon nur scheinbare Antagonismus ist ja die Grundfigur auf der viele Auffassungen der Liebe – auch die im Phaidros kritisierte Position des Lysias – aufsetzen. Platon aber betrachtet *beide* Phänomene tiefer, 'dialektisch' eben. Weil er die Vernunft im Sinne von *logos* nicht auf das mathematisch exakte Denken beschränkt (vgl. Abschnitt I.2.1) muss er die Liebe nicht im Gegensatz zu ihr stehend betrachten. Lysias hält den *erōs* für eine Krankheit, einen Wahn. Platon (bzw. Sokrates) entgegnet dem: Ja, ein Wahn ist die Liebe durchaus – aber ein positiver, göttlicher Wahn. Und „nach dem Zeugnis der Alten [ist] der Wahnsinn, *mania*, herrlicher als die besonnene Verständigkeit [*sōphrosynē*]: sofern jener gottgewirkt ist, diese menschlich bedingt.“²⁹⁸ Keinesfalls redet übrigens in diesem Zusammenhang Platon einer drogengeschwängerten Esoterik das Wort. Sokrates, der wie stets mit einem Augenzwinkern diese Thesen vorträgt, zeigt sich durchaus der Tatsache bewusst, dass sie nicht ohne weiteres akzeptiert werden dürften. So leitet er den illustrierenden Mythos im ‚Phaidros‘ mit den Worten ein: „Wir unsererseits müssen dagegen beweisen, daß diese Form des Wahnsinns zu unserem größten Segen von den Göttern verliehen wird. Der Beweis wird allerdings unglaublich sein für die starken Geister, doch glaubhaft für die Weisen.“²⁹⁹ Liebe wird hier nicht etwa dargestellt als ein oberstes Prinzip allen Seins und Denkens, das ohne Weiteres mit dem Verstand nachvollzogen werden könnte. Die Segnungen der Liebe erschließen sich offenbar nur nach intensiven Bemühungen um Weisheit – und diese ist in keinem Fall mit *epistēmē*, dem von Platon stets so dringlich gesuchten, sicheren Wissen gleichzusetzen. Vielmehr heißt es dazu im ‚Symposion‘, in Fragen der Liebe sei es die richtige Meinung (*hē orthē doxa*), die allein Auskunft geben könne. Eine Meinung, die sowohl der verstandesmäßigen Einsicht (*phronēsis*) als auch der Unwissenheit, dem Irrtum (*amatia*) verwandt ist.³⁰⁰

Wie aber soll sich dann der um sichere Erkenntnis bemühte Philosoph sinnvoll mit der Liebe befassen? Zunächst einmal – das stellt ja auch Platon fest – ist *erōs* ein undurchsichtiges und gleichsam machtvolles Phänomen. So wird die Liebe früher oder später zu einem bestimmenden Faktor

²⁹⁸Platon: Phaidros, St. 244

²⁹⁹Platon: Phaidros, St. 245

³⁰⁰Vgl. Platon: Symposion, St. 202

im Leben fast eines jeden Menschen, ob er will oder nicht. Das macht Platon im ‚Phaidros‘ deutlich, wo sich das Durchleben der Liebe als Kampf und Mühsal äußert, der auch und gerade die tugendhaften Seelen nicht ausweichen können. Und es tritt auch im ‚Symposion‘ zu Tage, wo im Hause des schönen Agathon eine schwüle Atmosphäre herrscht, in der zwischen einigen der Gäste erotische Anziehung sich bemerkbar macht und mit ihr auch Scham und Unsicherheit, Neid und Eifersucht. Und bei den Anwesenden herrscht nicht wenig Verwirrung und Uneinigkeit über die Natur der Liebe. Denn dazu aufgefordert, Lobreden auf den *erōs* zu halten, können sich die Gäste zunächst in ihren Einlassungen nur über eines einig werden: Dass sie es mit einem vielgestaltigen Phänomen zu tun haben, das sich nicht ohne Weiteres in seinem Wesen erfassen lässt. In der Vieldeutigkeit der unterschiedlichen Reden – aber auch in dem in ihrem Verlauf sich allmählich einsetzenden Klärungs- und Erkenntnisprozess – erscheint wieder deutlich der platonische Gedanke dialektischer Wahrheitssuche. Und tatsächlich finden sich nach und nach einige Hinweise auf etwaige Vorzüge, mögliche positive Auswirkungen der Liebe zumindest auf diejenigen, die gut genug mit ihren Tücken und Fallstricken vertraut sind, um diese meiden zu können. Denn nachdem zunächst deutlich geworden ist, was wir schon an Hand des ‚Lysis‘ und ‚Phaidros‘ skizziert haben, dass nämlich in der Liebe das Naheliegende, Momentane, Konkrete immer nur einen Teil der Wahrheit abbildet, dass *erōs* im Mindesten eine Doppelnatur besitzt, worauf sich etwa der Arzt Eryximachos mit seinem Vorredner Pausanias einigen kann³⁰¹, stellen sich einige recht handfeste Hypothesen ein.

Mit der Rede des Arztes und dem berühmten, im Anschluss durch Aristophanes vorgetragenen ‚Kugelmenschenmythos‘ tritt ein nicht unwichtiger Aspekt zu Tage: der gewissermaßen therapeutische Effekt der Liebe. Zwar bleiben die Ausführungen des Eryximachos zunächst noch recht vage. Aber indem er die Medizin als eine Kunst kennzeichnet, die Harmonie zwischen körperlichen Gegensätzen schaffen muss, eine Harmonie die sie mittels Liebe, dank eines edlen *erōs* erreichen kann, spricht er einen interessanten Punkt an.³⁰² Dass Liebe unter bestimmten Umständen therapeutisch wirken kann, indem sie Gegensätze abmildert und Konflikte in

³⁰¹Vgl. Platon: Symposion, St. 180ff

³⁰²Vgl. Platon: Symposion, St. 186

Harmonie verwandelt, diese These haben wir in Ansätzen ja schon bei Fromm kennengelernt. Jetzt stoßen wir bei Platon wieder auf diesen Zusammenhang. Denn auch in der Rede des Aristophanes geht es um diese mögliche Wirkung von Liebe. Er zeigt sich überzeugt, dass sie jenen Zustand, den wir bei den Existenzphilosophen und bei Fromm als Vereinzelung, als Isolation des Individuums kennengelernt haben, heilen kann. Jedoch sei diese Heilkraft des *erōs* noch gar nicht recht bekannt unter den Menschen, so Aristophanes,

...denn, wäre das der Fall, so hätten sie ihm wohl die stattlichsten Tempel und Altäre errichtet und würden ihm die großartigsten Opfer darbringen und es nicht so halten wie jetzt, wo von alledem gar nichts für ihn geschieht, für ihn, der es mehr verdiente als alle anderen. Ist er doch der menschenfreundlichste unter den Göttern, ein Helfer der Menschen und heilkundig für alle Gebrechen, deren Heilung dem Menschengeschlecht zur größten Glückseligkeit verhelfen dürfte.³⁰³

Im auf diese Äußerung folgenden ‚Kugelmenschenmythos‘ schildert Aristophanes sodann in anderen Bildern, was Platon im ‚Phaidros‘ schon thematisiert hat: Der Mensch als gespaltenes Wesen, dem die Aufgabe der Integration seines Selbst mitgegeben ist, gelangt zu einer Lösung dieses durch extreme Einseitigkeiten und Einsamkeit gekennzeichneten Konflikts erst durch die Liebe. Im ‚Phaidros‘ wird dies komplexer veranschaulicht, werden in einer Innenschau der menschlichen Seele widerstrebende Teile des Selbst benannt, die in einen harmonischen Zustand gelangen müssen und erst durch die Liebe gelangen können. Im ‚Kugelmenschenmythos‘ des Aristophanes wird diese Zweigeteiltheit des menschlichen Wesens nun nach außen projiziert. In dieser etwas roh und in der Tat archaisch anmutenden Erzählung erscheinen die Menschen als von Zeus gewaltsam in zwei Geschlechter getrennte Wesen eines ursprünglich zusammengehörigen Ganzen: „Jeder von uns ist daher nur das Halbstück eines Menschen, weil wir gespalten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Jeder sucht demnach beständig das ihm entsprechende Gegenstück.“³⁰⁴ Denn ohne dieses Gegenstück lebt der Einzelne in unerträglicher Einsamkeit. Den nun einmal in zwei Hälften aufgeteilten Menschen bleibt deshalb gar nichts anderes übrig, als eine Liebesbeziehung zu

³⁰³Platon: Symposion, St. 189

³⁰⁴Platon: Symposion, St. 191

dem passenden Partner einzugehen. Gelingt dies aber, so Aristophanes, winkt ein Ende des Elends.

Indem Platon im ‚Symposion‘ und im ‚Phaidros‘ auf unterschiedliche Arten das menschliche Selbst als ein gespaltenes, gegensätzliches kennzeichnet, das in der Liebe diese Gegensätze zur Integration bringen kann, formuliert er in gewisser Weise eine Antwort auf die ewige Frage menschlicher Existenz, die mehr als zweitausend Jahre später von Kierkegaard, Heidegger, Jaspers und Sartre so eindringlich erhoben wird. Liebe kann bei der Selbstfindung, der Selbstwerdung, der Ganzwerdung des Selbsts eine wichtige, ja die entscheidende Rolle spielen, das ist die Botschaft Platons. Ist sie allerdings überzeugend? Wir müssen feststellen, dass hier bei Platon eine interessante Idee formuliert ist, dass die Problematik schon mit einer gewissen Tiefenschärfe betrachtet wird. Aber andererseits fehlt dem klassischen, antiken Denken doch noch der Einblick in manche Tiefen und Untiefen der menschlichen ‚Seele‘. Die Überlegungen in diesem Zusammenhang bleiben mehr Hinweis und Anregung, erschöpfen sich in farbenfrohen Mythen, die mehr andeuten, als sie eindeutig aussprechen.

Liebe als vis unitiva

Und doch ist die Grundtendenz deutlich: Liebe wird hier gesehen als eine integrierende Kraft, die Gegensätze in einem größeren Ganzen zu vereinen mag. „Liebe ist Vereinigungsmacht - *vis unitiva*.“³⁰⁵ Das ist die These Platons, hier mit den Worten des eingangs zitierten Begriffshistorikers Kuhn ausgedrückt. Lassen wir es erst einmal offen, ob sie uns auf den Bereich des menschlichen Selbsts bezogen plausibel erscheint – ihr Anspruch reicht weit darüber hinaus und eröffnet im Kontext unserer Untersuchung hoch interessante Perspektiven. Denn was steckt eigentlich hinter der Annahme, dass zwischen *erōs* und *logos*, zwischen Liebe und Vernunft kein unüberbrückbarer Gegensatz bestehe, sondern ein enges Verwandtschaftsverhältnis? Was bedeutet das insbesondere aus der Perspektive der Ethik?

Platon vertritt hier eine Ansicht, die keine klare Linie zieht zwischen dem individuellen Streben nicht nur nach generellem Wohlbefinden, sondern auch nach Liebe und Lust sowie dem anständigen oder tugendhaften Ver-

³⁰⁵Kuhn: Liebe – Geschichte eines Begriffs, S. 16

halten gegenüber unseren Mitmenschen. Das ist eine durch die im Kapitel I umrissenen kirchlich-christlichen Interpretationen des Liebesbegriffs und den dahinter stehenden anthropologischen Überzeugungen lange Zeit eher selten vertretene Position. Für uns wird nun Folgendes interessant: Inwiefern ist dieser Standpunkt zu plausibilisieren? Kann aus individuellem Liebesgenuss wirklich kollektives Wohlbefinden resultieren? Ist es nicht doch sinnvoll, eine Scheidung zu vollziehen zwischen privatem Glück und öffentlicher Wohlfahrt, zwischen *subjektiven Gefühlen* - die vielleicht zwei Liebende verbinden können aber doch wohl keine ganze Gesellschaft - und *objektiver Rationalität*? Platon sagt nun: Liebe ist ein Wahn, der bisweilen über dem rasonierenden Alltagsverstand stehen kann. Göttliches Wirken vorausgesetzt, handele es sich bei diesem Wahn sogar um Weisheit. Und Weisheit, das erklärte Ziel des Philosophen, erlaubt natürlich ein weitaus umfassenderes, angemesseneres Urteilen in allen Gebieten – auch und gerade in jenem der Ethik, um das ja die platonische Philosophie so ganz besonders bemüht ist. Denken wir die Liebe, die hier in Form des *erōs* die treibende Kraft dieses (ethischen) Erkenntnisprozesses zu sein scheint, als *vis unitiva*, als integrierende Kraft, ergibt sich folgendes – fraglos idealtypisches – Bild: Im Verlauf eines komplexen Prozesses mag dem Liebenden die Integration widerstrebender Teile seines Selbst gelingen. Er vereint gewissermaßen in sich jene Tendenzen, die eher der Lust und dem kurzfristigen Genuss zugeneigt sind, mit jenen, die eher dem systematischen, langfristigen Denken zuneigen. Durch diese Integrationsleistung gelangt er gewissermaßen auf eine höhere Bewusstseins Ebene, die ihm einen weiteren integrativen Schritt erlaubt: Er sieht das eigene, individuelle Glück nicht mehr nur verbunden mit einem einzigen Liebesobjekt, sondern bezogen auf alle Menschen seiner Gemeinschaft. So jedenfalls stellt uns Platon zum Ende des ‚Symposion‘ Sokrates vor: Dieser sonnt sich nicht etwa in der Liebe und Bewunderung der zahlreich ihn umgebenden jungen Schüler und Anhänger. Nein, durch Liebe und Erkenntnisstreben zum Weisen geworden, erweist er sich als tugendhafter Staatsbürger und tapferer Krieger³⁰⁶.

Die Pointe dieses Konzepts wird offenbar in einer Äußerung, die Platon den Sokrates im Phaidros tun lässt:

³⁰⁶Vgl. Platon: Symposion, St. 215ff

Die Vernunft wird sinnlich für uns nicht sichtbar: sie würde mächtige Liebeswallungen erregen, wenn sie ein entsprechendes klares Bild ihres Wesens darböte, das zur Anschauung käme; ebenso alle anderen lebenswerten Dinge. Tatsächlich ist es allein die Schönheit, der das beschieden ward, zugleich im höchsten Grad sinnfällig und lebenswürdig zu sein.³⁰⁷

Was ist hier gemeint? Wäre es vielleicht auch vorzuziehen, wenn wir Menschen uns ausschließlich und direkt dem rationalen, dem wohl überlegten und systematisch geordneten Denken und Handeln zuwendeten, so werden wir davon doch immer wieder von sinnlichen Reizen abgelenkt und abgehalten. Deshalb letzteren abzuschwören und sich mit Gewalt rationaler Nüchternheit zu verschreiben, ist laut Platon wenig sinnvoll. Klüger ist es hingegen, sich jene Tendenzen des *erōs* zu Nutze zu machen, die zu höherer Weisheit und damit auch zu einer ethisch einwandfreien Haltung führen können. Sicherlich ist das ein sehr optimistisches Modell. Aber doch kein naives. So weiß Platon ganz genau:

Wer nun nicht frisch geweiht ist oder wer verdorben ist, der dringt nicht rasch von hier dorthin vor zur Schönheit selbst, wenn er betrachtet, was hier den gleichen Namen trägt. So wird er nicht zur Verehrung gestimmt durch den Anblick, sondern der Sinnenlust hingegeben sucht er gleich dem Vieh mit körperlichem Umfassen Kinder zu zeugen, und der Ausgelassenheit vertraut, fürchtet und schämt er sich nicht, wider die Natur der Lust nachzugehen.³⁰⁸

Das, was Fromm die ‚Kunst des Liebens‘ nennt, ist also nach Platon die Fähigkeit, in der nur oberflächlichen, vergänglichen Anziehungskraft schöner Körper ein höheres, ein ewiges Schönes zu entdecken und diesem nachzustreben. *Erōs* spielt in diesem Zusammenhang also eine Rolle, die über den Stellenwert unseres Alltagsverständnis von ‚Erotik‘ weit hinaus geht. Es hat sich ja schon angedeutet, dass er eben auch als Streben nach Wissen und Weisheit aufzufassen ist, als ein von Liebe getriebenes Begehren nach dem Guten. „Es gilt“, heißt es schließlich im ‚Symposion‘, „[...] die Liebe dem dauerhaften Besitz des Guten.“³⁰⁹ *Erōs* ist die Bezeichnung für ein Verlangen, das sich gleichermaßen auf körperliche Reize wie auf geistige und ethische Ziele zu richten vermag. Es kommt, das ist Platons

³⁰⁷Platon: Phaidros, St. 250

³⁰⁸Platon: Phaidros, St. 250f

³⁰⁹Platon: Symposion, St. 206

Überzeugung, dafür nur auf die richtige, möglichst pädagogisch geleitete Einübung an. Diese vorausgesetzt, kann Liebe in der Form des *erōs* Beförderer sein sowohl eines reichen Liebeslebens als auch fortschreitenden Wissenserwerbs und schließlich des eigenen Lebensglücks, wie es Sokrates der weisen Diotima abgehört haben will:

...beginnend mit dem sinnlich Schönen hienieden muß man dem Schönen zuliebe Schritt für Schritt immer weiter emporsteigen, als ginge es eine Stufenleiter hinauf, von einem einzelnen Schönen zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern sodann zu den schönen Lebensberufen und von diesen zu den schönen Wissensgebieten und von diesen Wissensgebieten aus gelangt man schließlich zu jenem Wissensgebiet, das nichts anderes zu seinem Gegenstand hat als eben jenes Schöne selbst, das er nun schließlich in seiner Reinheit erkennt.

Auf dieser Stufe des Lebens, mein lieber Sokrates, erklärte die Freundin aus Mantinea, ist, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert, da er das Urschöne schaut.³¹⁰

Platon macht also den Vorschlag, Liebe und Erotik nicht nur nicht als unvereinbar mit Verstand und Vernunft aufzufassen, sondern auf ihre ungleich effektive Motivations- und Integrationskraft zurückzugreifen, wenn es um die Persönlichkeits- und ferner auch die Gemeinschaftsbildung im Sinne einer ganzheitlich glückseligen Existenz geht. Platon entwirft hier in Ansätzen die Vorstellung einer durch Liebe fundierten *eudaimonia*, welche eine strikte Trennung individuellen Glücksstrebens und normierter Moral überflüssig machen könnte, weil sie beides in sich vereint. Der liebende Weise, der Philosoph – am Idealbild des Sokrates gekennzeichnet – ist eben kein in Leidenschaft schwelgender Egozentriker, sondern *homo politicus*, ein im besten Sinne vernünftig denkender und im Interesse seiner Mitmenschen handelnder Mann der Gemeinschaft.

Fazit

Nun ist aber dieses eben nur eine Facette im Werk Platons, des Autors auch der *Politeia*, die eine ganz andere Sprache zu sprechen scheint. Auch sind eben die herangezogenen Dialoge nicht gerade eindeutige Quellen einfacher Aussagen: Der ‚Lysis‘ ist kurz und bleibt mit seinen Überlegungen eher an der Oberfläche der Liebesproblematik. Der ‚Phaidros‘ besteht

³¹⁰Platon: Symposion, St. 211

zu einem guten Teil aus einer mythischen Erzählung, und das ‚Symposion‘ erscheint bei oberflächlichem Lesen eher wie ein heiteres Lustspiel als ein ernstgemeintes Dokument philosophischer Überlegungen.

Das bedeutet nicht, dass wir den zum Teil hochinteressanten Überlegungen nicht weiter nachgehen sollten – aber sie bedürfen fraglos der Vertiefung und Erweiterung, wenn sie im Sinne dieser Untersuchung dienlich werden sollen. Auch fällt ein weiterer Punkt auf: Wenn wir uns Liebe tatsächlich denken wollen, als ein Phänomen, das zumindest tendenziell und punktuell die intersubjektive Konventionalisierung von Moral durch verpflichtende Normen ablösen könnte, indem es in doppelter Weise integrativ auf das Individuum wirkt, durch Vereinigung dessen widerstrebender Persönlichkeitsmerkmale ebenso, wie durch Einbindung in eine größere Gemeinschaft – ganz abgesehen einmal von der noch lückenhaften Argumentation in diesem Zusammenhang – wie soll dies tatsächlich für eine größere Gruppe von Menschen, für ganze Gesellschaften denkbar sein? Richtet sich nicht Platon mit seinen Überlegungen im ‚Symposion‘ wieder einmal nur an jene Gruppe der *aristoi*, der Mitglieder der besseren Gesellschaft sozusagen, für die ein solches Modell aufwändiger Persönlichkeitsbildung und Erkenntnissuche wohl in Frage kommen mag? Liebe, oder besser das Lieben, erscheint hier schließlich als ein komplexer Prozess der praktischen Einübung von Denk-, Empfindungs- und Verhaltensweisen, der selbst ein Teil des dialektischen Lernprozesses ist. Sicher: Nicht als außerhalb jeden menschlichen Wirkvermögens stehende, ungeheuerliche Naturgewalt stellt sich Liebe hier dar, sondern als ein ‚Daseinsmodus‘ in dessen Kontext Entwicklungen und Lernfortschritte denkbar sind, bis zu einer vollkommenen Beherrschung der ‚Kunst des Liebens‘ eben.

Was uns Heutige aber daran verwundern mag, ist die Leichtfertigkeit, mit der Platon eine solche Entwicklung dem Menschen zuzutrauen scheint. Fast ganz aus eigener Kraft, so scheint es, soll das nach Liebe und Weisheit strebende Individuum im Verlauf eines Lern- und Erkenntnisprozesses einen höheren Bewusstseinszustand erreichen. In Platons Dialogen und Mythen begegnen uns stets die gleichen unerschrockenen Aristokratenfiguren, die das Leben bis zur Höhe umfassender Erkenntnis und Glückseligkeit erforschen, wie ein kühner Alpinist die Zugspitze ersteigt. Ist dieser Gipfelpunkt menschlicher Existenz wirklich für viele in Reich-

weite – oder doch nur für einige wenige privilegierte und dazu noch denkbar talentierte Lebenskünstler? Und ist nicht – auch für solche Ausnahmefiguren – die wirklich vollständige Vereinigung individuellen Glücks und kollektiven Wohlergehens faktisch ebenso unerreichbar wie der vollends befriedigende Ausgleich zwischen allen widerstreitenden Tendenzen unserer Persönlichkeit?

Diese und weitere Fragen verdienen eine ausführliche Diskussion, welche wir im Folgenden fortführen wollen.

IV.2.2 Christliche Perspektiven auf die Liebe: Heiliger Geist und lüsternes Fleisch

Erscheint bereits die platonische Vision eines in auch ethisch fruchtbare Bahnen geleiteten *erōs* recht utopisch, umso mehr scheint dies für das christliche, oder besser gesagt, jesuanische Konzept einer universalen Liebe (*agapē* genannt) zu gelten, welche die gesamte Menschheit unter der Obhut eines liebenden Gottes in friedlicher Gemeinschaft vereinen soll.

Erst im Christentum wird ja schließlich der Gedanke einer ethischen Funktion der Liebe ganz konkret und explizit formuliert, wird nicht mehr nur als ein möglicher Lebensentwurf für die Mitglieder einer privilegierten Bildungselite, sondern als *die* Lösung der ethischen und existenziellen Grundprobleme des Menschen, ja als *Erlösung* aller Menschen propagiert. Denn das Christentum prägt wie keine andere geistesgeschichtliche Strömung die Vorstellung der Liebe als göttlicher Gabe, als Geschenk Gottes an die gesamte Menschheit. Der im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung stehende Jesus von Nazareth tritt auf als ein Botschafter dieser göttlichen Liebe. Er nimmt für sich in Anspruch, den Menschen in bisher ungekannter Klarheit eine nur durch göttliche Gnade verfügbare Dimension allumfassender Zuneigung und Sympathie zu eröffnen, von der die heiligen Schriften des Judentums zwar gelegentlich gesprochen, sie aber kaum in ihr Zentrum gestellt haben. In den Evangelien des Neuen Testaments, die von Jesu Leben, Wirken und Reden Bericht zu erstatten beanspruchen, wird dies nun greifbar. Etwa in der Figur des insbesondere im Johannes-Evangelium thematisierten Heiligen Geistes: Dieser ‚Geist der Wahrheit‘ soll in der Zeit nach Jesu Tod eine universelle Basis der Verständigung bieten, unter denjenigen, die das göttliche Liebesgeschenk annehmen und be-

herzigen. Wer Gott durch Jesus liebt, so die Botschaft, den wird der Heilige Geist trösten und zu einem seligen Leben und Nachleben führen.³¹¹

Immer wieder ermutigen die Schriften des Neuen Testaments die Menschen nicht nur zur liebevollen Verehrung des jüdisch-christlichen Gottes, sondern auch und gerade zur Liebe untereinander, eine Liebe, der die meisten Autoren keine geographischen oder ethnischen Grenzen setzen. Jedoch wird dabei stets die Abhängigkeit dieser menschlichen von der göttlichen Liebe betont. Im sich eng an das Johannesevangelium anlehenden 1. Johannesbrief heißt es etwa: „Ihr Lieben, lasst uns einander lieb haben; denn die Liebe ist von Gott, und wer liebt, der ist von Gott geboren und kennt Gott. Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.“³¹² Aber gerade diese explizite Anbindung der Liebe an einen übermächtigen, ja mehr und mehr als allmächtig gedeuteten Gott, der als erhabener Weltenlenker und 'Ursach aller Dinge' nur noch wenig gemein zu haben scheint mit dem *erōs* Platons, macht *agapē* erst zu einer umfassenden und bedingungslosen Liebe. Deren Wirken wird daher auch im Kontrast zum verlangenden, lustvoll aufstrebenden *erōs* als ein absteigendes Geben beschrieben. Und das heißt: *agapē* ist Liebe, die sich ein Mensch nicht verdienen muss, sondern die ihm von Geburt an zukommt. In der lateinischen Sprache wird später der Begriff der *caritas* zentral, welcher mit Gottes- oder Nächstenliebe übersetzt werden kann. Über diese *caritas* schreibt Thomas von Aquin: „Die Gottesliebe ist eine Art Freundschaft des Menschen mit Gott, gründend in der Mitteilung der ewigen Seligkeit. Diese Mitteilung aber erfolgt nicht nach Maßgabe der naturhaften Güter, sondern nach Maßgabe der ungeschuldeten Gaben [...]“³¹³

An solch einem Zitat zeigt sich: Im Vergleich zum platonischen Denken, das zwar im Bild des *erōs* ebenfalls die Liebe als übermenschliches Phänomen kennzeichnet, deren seligmachende Wirkung aber entschieden von der aktiven Mitwirkung und grundsätzlichen Befähigung des Einzelnen abhängig macht und letztlich auch den *erōs* als mehr der Liebe bedürftiges denn Liebe spendendes Wesen kennzeichnet³¹⁴, wird im christlichen Konzept viel stärker auf den Geschenkcharakter der Liebe abgehoben. Es

³¹¹Vgl. Johannes 14

³¹²1. Johannes, 4,7-8

³¹³Thomas: Summa Theologica, Band 17a, S. 37

³¹⁴Vgl. Platon: Symposium, St. 201ff

scheint fast, als müsse der Mensch kaum noch etwas tun, um in den Genuss der Liebe des christlichen Gottes zu gelangen. Heißt es doch in der Bergpredigt: Gott „...lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“³¹⁵ Die Liebe des christlichen Gottes ist offenbar immer schon da, ganz gleich, ob sich einer um sie bemüht, oder nicht.

Zweifel

Wenn von der Bergpredigt und ferner dem Matthäus-Evangelium die Rede ist, muss aber auch von den Forderungen gesprochen werden, die Jesus mit seiner 'Liebesethik' erhebt. Schließlich heißt es: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“³¹⁶ Und sogar: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch verfluchen, tut Gutes denen, die euch hassen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen.“³¹⁷ Bei der Betrachtung solcher utopisch, ja surreal anmutender Appelle drängt sich ein wenig subtiler, aber doch gewichtiger Einwand auf: Selbst wenn wir das Postulat einer durch göttliche Gnade gewährten, allumfassenden Liebe in abstracto gelten lassen wollen - diese von Jesus und später auch von den christlichen Kirchen propagierte *agapē* scheint doch in der Praxis nicht stark genug zu sein, um auch nur einer größeren Zahl von Menschen das gewünschte Verhalten zu ermöglichen. Zeugt es etwa von böswilliger Uneinsichtigkeit, wenn wir nach zwei Jahrtausenden des ausgebliebenen 'Erfolgs' dieser Ethik Legitimität und Rationalität des christlichen Liebesgebots hinterfragen, wie das etwa Sigmund Freud in prägnanter Weise getan hat:

Warum sollen wir das? Was soll es uns helfen? Vor allem aber, wie bringen wir das zustande? Wie wird es uns möglich? [...] Wenn ich einen anderen liebe, muß er es auf irgendeine Art verdienen. [...] Er verdient es, wenn er mir in wichtigen Stücken so ähnlich ist, daß ich in ihm mich selbst lieben kann; er verdient es, wenn er soviel vollkommener ist als ich, daß ich mein Ideal von meiner eigenen Person in ihm lieben kann; ich muß ihn lieben, wenn er der Sohn meines Freundes ist, denn der Schmerz des Freundes, wenn ihm ein Leid zustößt, wäre auch mein Schmerz, ich müßte ihn teilen. Aber wenn er mir fremd ist und mich durch keinen eigenen Wert, keine bereits erworbene Bedeutung für mein Gefühlsleben anziehen kann,

³¹⁵Matthäus 5,45

³¹⁶Matthäus 22,39

³¹⁷Matthäus 5,44

wird es mir schwer, ihn zu lieben. [...] Wenn ich ihn aber lieben soll, mit jener Weltliebe, bloß weil er auch ein Wesen dieser Erde ist, wie das Insekt, der Regenwurm, die Ringelnatter, dann wird, fürchte ich, ein geringer Betrag Liebe auf ihn entfallen, unmöglich soviel, als ich nach dem Urteil der Vernunft berechtigt bin, für mich selbst zurückzubehalten. Wozu eine so feierlich auftretende Vorschrift, wenn ihre Erfüllung sich nicht als vernünftig empfehlen kann?³¹⁸

Wir können an dieser Stelle diese fraglos berechtigte Kritik nicht einfach abweisen, etwa mit dem Hinweis auf die mangelnde Komplexität des freudschen Liebesbegriffs. Eine solche könnte man durchaus konstatieren – aber es gilt ja zunächst einmal ein Konzept der Liebe im Sinne dieser Untersuchung plausibel zu entfalten. Bisher haben wir mit Hilfe Platons lediglich die Vermutung zur Sprache bringen können, dass Liebe nicht immer als das gelten muss, als was sie uns zumeist und zunächst erscheint, etwa als eine an einem Objekt haftende, primär um das liebende Subjekt besorgte Leidenschaft, die sich um weiter nichts schert als die Befriedigung momentaner Gelüste. Aber lässt sich von einer ethisch 'positiv' wirksamen Liebe auch anders sprechen als in Form mythologischer oder religiöser Metaphern, wie wir es bisher kennengelernt haben?

Es scheint unumgänglich, dass wir hier zu präziseren Beschreibungen gelangen. Beginnen wir hierzu mit der Rede vom Liebesgebot. Wie ist diese zu verstehen? Können wir das Liebesgebot etwa auffassen als eine triviale und konkrete Handlungsanweisung, wie sie etwa das jüdische Gebot 'Du sollst nicht stehlen' darzustellen scheint? Vieles spricht dafür, dass den Aufforderungen nach Nächsten- und Feindesliebe ein bestimmtes Moralitätskonzept zu Grunde liegt, das erst verstanden werden will, wenn wir wirklich ernsthaft die Frage beantworten sollen, wie es um Rationalität und Legitimität dieser Forderung bestellt sei.

Konsequente Gesinnungsethik – Warum aber Liebe?

In einer seiner frühen, von mir bereits in Kapitel I herangezogenen Schriften hat Hegel auf einen prinzipiellen Kontrast hingewiesen, der sich im jesuanischen Konzept von Ethik gegenüber dem im palästinensischen Judentum vorherrschenden Verständnis auftut:

³¹⁸Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S. 238f

Wenn nun ein Israelite diese Gebote seines Gottes erfüllte, d. h. wenn er richtig seine Feste feierte, richtig seine Opfer verrichtete und seinem Gott den Zehnten gab, so hatte er alles getan, was er für seine Pflicht halten konnte; die Gebote aber, die zugleich auch moralisch sein konnten, waren auch Staatsgesetze, und solche konnten nichts weiter als Legalität herausbringen, und zu etwas weiter konnte ein frommer Israelite sich nicht verbunden glauben, weil er ja leistete, was die Gebote Gottes verlangten, Legalität. Der Zweck Jesu war, den Sinn für Moralität wieder zu erwecken, auf die Gesinnung zu wirken; deswegen legte er teils in Parabeln Beispiele rechtschaffener Handlungsarten vor, besonders im Gegensatz gegen das, was etwa ein bloß gesetzlicher Levite zu tun schuldig [war], und überließ es ihrem Gefühl zu beurteilen, ob am letzteren genug sei.³¹⁹

Was wir bereits in Kapitel I postuliert haben, können wir nun noch etwas näher ausführen: Wenn wir uns einmal ganz unbeeindruckt von Theologie- und Kirchengeschichte das in den Evangelien beschriebene Handeln Jesu und die von ihm aufgebrachten Gleichnisse vor Augen führen, wird in der Tat deutlich, dass hier eine bemerkenswerte Alternative zu einer legalistisch interpretierten Sittlichkeitsmoral formuliert wird. Zwar verkündet Jesus in der Bergpredigt in seiner Interpretation des jüdischen Dekalogs, er wolle 'nicht ein Tüpfelchen' dieses Sittengesetzes ändern. Entscheidend ist dann aber seine radikale Neuinterpretation des Dekalogs, die Jesus gestützt auf „das lebendige Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Recht“³²⁰ ausführt. Aus Jesu Erläuterung der alten Gebote wird deutlich, es geht ihm gerade nicht darum in einer korrekten Verstandesoperation deren jeweilige Geltung zu ergründen und an den Konsequenzen eigenen und fremden Handelns dessen äußerliche Recht- oder Unrechtmäßigkeit zu bestimmen: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“³²¹ Es scheint eindeutig: „auf die Gesinnung zu wirken“ ist offenbar das Ziel des Wanderpredigers Jesus von Nazareth. Es ist also eine nicht wenig anspruchsvolle Ethik, die er formuliert.

Erklärungsbedürftig bleibt allerdings, warum Jesus gerade die Liebe als Ankerpunkt und höchstes 'Prinzip' dieser Reinterpretation des jüdischen Sittengesetzes auszeichnet. Hegel – das haben wir schon gesehen - scheint

³¹⁹Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 138f

³²⁰Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 112

³²¹Matthäus 5,20

im Kern der jesuanischen Ethik die Vernunft zu erblicken, spricht kaum von Liebe. Er sieht durch Jesu Wirken „die Vernunft in Freiheit gesetzt“, „entfesselt von positiven Geboten“³²². Jesus aber wählt einen anderen Terminus. Sehen wir die Evangelien als mehr oder minder korrekte Zeugen seiner Auffassung an, dann scheint es doch sehr deutlich, dass es Liebe (*agapē*) sein soll, die nunmehr sowohl das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, aber auch und gerade zwischen den Menschen bestimmen soll. Am prägnantesten zeigt das ein Wortwechsel zwischen einem Schriftgelehrten und Jesus, der im Matthäusevangelium wiedergegeben ist:

Meister, welches ist das höchste Gesetz?

Jesus aber antwortete ihm: "Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. In diesen Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten."³²³

Und diese Transformation des abstrakten, jüdischen Gesetzes in das konkret zu erfahrende und zu empfindende Phänomen göttlicher Liebe wird nicht nur von den zahlreichen Erzählungen, Gleichnissen und Parabeln in den (synoptischen) Evangelien bestätigt, – welche Jesus allesamt als 'mitfühlenden', liebenden Menschen kennzeichnen, kaum je aber als nüchternen Vernunftmenschen – sondern auch von der sich an die Evangelien anschließenden Apostelgeschichte des Lukas und dem Gros der Briefliteratur. So heißt es im zentralen Römerbrief des Paulus:

Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den anderen liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: "Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren", und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.³²⁴

Und im 1. Brief an Timotheus geht dessen Autor (nach der Tradition Paulus selbst) gar so weit, zu behaupten, das Gesetz spiele für diejenigen, die sich von der Liebe leiten lassen eigentlich gar keine wichtige Rolle mehr, weshalb Streitereien über dessen richtige Auslegung überflüssig seien:

³²²Beide Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 139

³²³Matthäus 22,36-40

³²⁴Römer 13,8-10

Die Hauptsumme aller Unterweisungen aber ist Liebe aus reinem Herzen und aus gutem Gewissen und aus ungefärbtem Glauben. [...] Wir wissen aber, dass das Gesetz gut ist, wenn es jemand recht gebraucht, weil er weiß, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen, den Gottlosen und Sündern, den Unheiligen und Ungeistlichen, den Vatermördern und Muttermördern, den Totschlägern, den Unzüchtigen, den Knabenschändern, den Menschenhändlern, den Lügern, den Meineidigen [...].³²⁵

Diese Interpretation wird sogar nach Jahrhunderten der Wandlung in ihrem Kern noch von Thomas von Aquin bestätigt: „Die Liebe wird eingesetzt in die Wesensbestimmung jeder Tugend, nicht als ob sie ihrem Wesen nach jede Tugend wäre, sondern weil von ihr irgendwie alle Tugenden abhängen [...]“.³²⁶

Warum aber nimmt Liebe hier jene Stelle ein, die in späteren moralphilosophischen Schriften fast ausnahmslos der Vernunft zuerkannt wird? Im ersten Kapitel hatten wir schließlich gesehen, dass Denker wie Ockham und Kant zwar den Gedanken einer ursprünglich mit Liebe verknüpften Gesinnungsethik aufnehmen, diesen aber durch eine dezidiert *rationale* Gesetzmäßigkeit verwirklichen wollen. Nun stellen wir fest: Auch Hegel, der doch explizit eine spezifisch jesuanische Ethik von der kirchlichen Sittenlehre unterscheidet, benennt die Vernunft als Träger dieser Ethik – nicht die Liebe. Obwohl er also eine differenzierte und möglichst 'originalgetreue' Interpretation der jesuanischen Ethik anstrebt, erscheint auch Hegel die Verwendung des Liebesbegriffs an dieser Stelle nicht als geboten. Warum eigentlich konnte dieser in den ersten Jahrhunderten des Christentums eine so große Bedeutung erlangen? Eine naheliegende Erklärung hierfür ist sicherlich die jüdische Tradition, auf deren Boden die jesuanische Ethik ja erst entstehen konnte. Im jüdischen Denken hatte die Vernunft zwar keinen geringen, aber doch einen anderen Stellenwert, als jenen, der ihr im klassischen Griechenland und später in Rom zukam. Die Schriften des Judentums handeln bekanntlich nicht nur von vernünftigem, 'beherrschten' Verhalten, sondern vielfach auch von Mitleid und Zorn, Freude und Trauer, Liebe und Hass. Der Gedanke einer Trennung von Körper und Geist ist dem Judentum sicher nicht gänzlich fremd, aber ein

³²⁵1. Timotheus, 1,5-11

³²⁶Thomas: Summa Theologica, Band 17a, S. 18

eindeutiges Eintreten für eine Herrschaft des Verstandes über die Sinnlichkeit wird man ihm schwerlich attestieren können. Darauf verweist schon die Tatsache, dass das (moralische) Urteilsvermögen in der hebräischen Bibel im Herzen verortet wird, das seinerseits „auf das Innere des Menschen als Sitz seiner Lebenskraft, seines Fühlens oder Wollens, Denkens oder Urteilens“³²⁷ verweist. Zwar sollte man aus diesem zunächst rein begrifflichen Zusammenhang nicht etwa automatisch auf eine 'ganzheitliche' Anthropologie der Hebräer schließen.³²⁸ Aber solchen anthropologischen Modellen, die auf eine Haltung der 'Affektbeherrschung' abstellen, stehen im Alten Testament gleichrangig Konzepte des Moralwesens Mensch gegenüber, die gerade auf Einsicht bzw. Weisheit auf der Grundlage vor allem emotionaler Regungen setzen.³²⁹ Jedenfalls war es den Juden auf Grund eines vieldeutigen Begriffsapparates im Kontext der Rede vom Menschen möglich „...sich in einer höchst differenzierten, komplexen und spannungsvollen Weise als Menschen zu verstehen.“³³⁰ Das mag erklären, warum das Liebesgebot, in der Tora (vgl. Leviticus 19,18) seit Jahrhunderten festgehalten, einen wenn nicht naheliegenden, dann doch jedenfalls nicht gänzlich absurd oder illegitim erscheinenden Bezugspunkt bot, in welchem sich die Haltung Jesu verfestigen und darstellen ließ.

Warum allerdings übernahmen die überwiegend griechisch-sprachigen und mindestens teilweise durch die Kultur des Hellenismus geprägten Autoren des Neuen Testaments ebenfalls die Rede von der Liebe? Warum fand das Christentum im Römischen Reich, der Hochburg von Stoizismus und nüchterner Rationalität überhaupt Ausbreitung mit einer solchen Botschaft? Dafür bietet sich eine soziokulturelle und eine philosophisch-theologische Erklärung an. Zunächst darf man vermuten: Auch im hellenistischen und römischen Kontext dürfte das Bild von einer alle Menschen vereinenden Liebe gegenüber der Vorstellung einer höheren Ratio eine gewisse Attraktivität besessen haben. Denn war die Auseinandersetzung mit der Vernunft in Form von Philosophie oder sonst wie gebildetem Müßiggang ganz überwiegend ein Privileg höherer Schichten geblieben und stand zumindest bei Denkern wie Aristoteles und Platon noch ganz grundsätzlich in Frage, ob das einfache Volk jemals in der Lage sein könn-

³²⁷Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, S. 92

³²⁸Vgl. Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, S. 92ff

³²⁹Vgl. Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, S. 95ff

³³⁰Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, S. 106

te, nach rationalen Maßstäben zu handeln, so bot im Gegensatz dazu die Liebe im christlichen Sinne einen Zugang zu einer Gemeinschaft moralisch 'Gerechter', die keinerlei Bildung oder sonstige Privilegien voraussetzte. Eine in der neutestamentlichen und kirchenhistorischen Forschung lange Zeit vorherrschende und noch bis heute vertretene Position geht jedenfalls davon aus, dass die frühen christlichen Gemeinden in den Städten des Römischen Reichs sich vor allem aus Mitgliedern der Unterschicht zusammensetzten³³¹, welche in der christlichen *ecclesia* Gemeinschaften vorfanden, „...die sich in ihrem Selbstverständnis bzw. ihren Sozialbeziehungen am Modell des antiken Haushalts bzw. der Kernfamilie orientierten.“³³²

Dass aber die Liebe zumindest in der Frühzeit des Christentums einen so hohen Stellenwert einnehmen und zunächst behaupten konnte, hat sicherlich noch einen tieferen Grund, der in dem Gesamtkonzept jesuanischer, vor allem aber auch paulinischer Ethik aufzusuchen ist. Da Jesus als der Wanderprediger, als der er auftrat keine Lehre im engeren Sinne hinterließ, sondern lediglich durch sein Reden und Handeln wirkte, das von Dritten festgehalten wurde, war es am wort- und wirkmächtigen Apostel Paulus, den Kern der jesuanischen Ethik theoretisch festzuhalten und für die Praxis der frühen christlichen Gemeinden auszudeuten. Paulus tat dies, indem er, noch vor der Entstehung der Evangelien, die von Jesus gepredigte und gelebte Liebe mit der Metapher des Heiligen Geistes verknüpfte. Dadurch gelang ihm eine denkbar plastische und wirkmächtige Konkretisierung der jesuanischen Gesinnungsethik. Zentral ist in dieser Hinsicht Römer 5,5 wo es heißt: „...die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ Indem Paulus die Liebe als der 'Geistesgaben' oder 'Geistesmächte' (*ta pneumatika*) höchste und bedeutendste kennzeichnet³³³ und somit die Begriffe *agapē* und *pneuma* in einen unauflösbaren Zusammenhang stellt, erscheint hier die Liebe in einem ganz ähnlichen Kontext wie in Platons 'Symposion', wo sie uns als göttlicher Wahn (*mania*) begegnet. Denn das griechische *pneuma* fasst nicht nur die Bedeutungen von Hauch, Atem, Seele oder Geist, sondern auch die der Ekstase, ja der Besessenheit.³³⁴ (Genau diese beiden letzteren Attribute

³³¹Vgl. Stegemann/Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, 2. Auflage, S. 249ff

³³²Stegemann/Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, 2. Auflage, S. 242

³³³Vgl. 1. Korinther 12-13

³³⁴Vgl. Gemoll: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, 10. Auflage, S. 653

werden später, im sogenannten Pfingstwunder der lukanischen Apostelgeschichte, im Geschehen der 'Geistesausgießung' prominent. Der Geist versetzt hier die Jerusalemer Urgemeinde in kollektive Ekstase und führt sie dadurch in eine von Glaube und Vertrauen beseelte Gemeinschaft, die mit 'lauterem Herzen' Nächstenliebe in Form einer Gütergemeinschaft praktiziert.³³⁵) Liebe erscheint also bei Paulus bzw. in paulinischer Tradition ebenso wie bei Platon als gottgegebene, dem alltäglichen Denken und Verstehen klar entrückte, ja ihm superiore Geisteshaltung. Der paulinische Kunstgriff besteht nun darin, dass *agapē* als Kardinaltugend der Praxis des Gemeindelebens gekennzeichnet wird, die dank ihres geistlich-göttlichen Ursprungs das jüdische Sittengesetz - genau wie von Jesus proklamiert - vollständig in sich aufnimmt. In Römer 7 erfahren wir nämlich: Das Gesetz ist ein wesentlich geistliches („*nomos pneumatikos estin*“³³⁶). Als ein solches hat es sich laut Paulus jedenfalls durch den Tod Christi offenbart (Römer 7,1-4), so dass nunmehr dessen Anhänger nicht mehr einem buchstabengetreuen Gehorsam sklaven gleich unterworfen sind, sondern als Freie im Geiste (der Liebe) das Gesetz erfüllen können (Römer 7,6). Indem der Kreuzigungstod Jesu derart als Opfer gedeutet wird, das die früheren Befehlsempfänger eines göttlichen Sittengesetzes zu geistbegabten, freien Interpreten desselben macht, ihnen gewissermaßen ein Stück göttliches Urteilsvermögen zuerkennt, öffnet sich ein Tor zu einer gänzlich neuen, moralischen Praxis: Im Galaterbrief formuliert Paulus, im selbstbewusst-appellativen Tonfall der Bergpredigt, die Aufforderung: „Ich sage aber: Lebt im Geist [...].“ (*Legō de pneumati peripateite...*).³³⁷ Dieses Leben im Geist zeichnet sich aus durch „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“³³⁸. Der Satz vom Liebesgebot, in dem alle anderen Gesetze aufgehoben sind, ist für Paulus programmatisch. Leben im Geist bedeutet Leben in der Liebe, Liebe ist höchste Geistlichkeit und somit praktisch gewordene, von Gott gewollte Moralität.

³³⁵Vgl. Apostelgeschichte 2

³³⁶Römer 7,14 (Der griechische Wortlaut von Texten des Neuen Testaments folgt: Aland/Aland: *Novum Testamentum Graece*, 27. Auflage. Die Umschrift orientiert sich an den üblichen Richtlinien für altgriechische Buchstaben.)

³³⁷Galater 5,16

³³⁸Galater 5,22f

Die Liebe gilt also Paulus vor allem als *Geisteshaltung*, als Ausdruck einer *Gesinnung*. Die paulinische Ethik erscheint, ganz so, wie wir das auch den Positionen Jesu attestiert hatten, als *Gesinnungsethik*. Aber vor allem ähnelt das paulinische Konzept der Liebe auch dem jener platonischen Weisheit, die uns im Symposion als Ergebnis einer Verschmelzung von *erōs* und *logos* begegnet. Der Heilige Geist – steht er im paulinischen Sinne nicht seinerseits für ein Zusammenwirken von Liebe und Vernunft? Das würde jedenfalls auch den Umgang spätmittelalterlicher und neuzeitlicher Moralphilosophen mit den Begrifflichkeiten leichter verständlich machen. Indes: Vielleicht entschieden sich diese gerade für eine ausschließliche Verwendung des Vernunftbegriffs, weil sie – wie schon Augustinus – im Unterschied zu Platon jene 'sinnlichen', an den *erōs* gemahnenden Aspekte der christlichen Nächstenliebe nicht zuerkennen wollten? *Agapē* und *caritas*, so hatten wir es in Kapitel I beschrieben, wurden ja gerade als eher abstrakte, nahezu übermenschliche Formen des Liebens ausgezeichnet. Müssen wir also die Geisteshaltung, die Gesinnung des Heiligen Geistes, der christlichen Liebe nicht gerade streng unterscheiden von einer aus der Synthese von *erōs* und *logos* entstandenen Weisheit?

Diese Frage gewinnt noch an Brisanz, wenn man sich klar macht, dass – im scharfen Kontrast zu Platon – die durch den Geist des jüdisch-christlichen Gottes gewirkte Liebe nicht in einem schwierigen und langwierigen Prozess der pädagogischen Unterweisung und des erotischen wie philosophischen Strebens zu erwerben ist, sondern plötzlich und schlagartig in einem zentralen Wendepunkt, in Form einer Offenbarung oder Bekehrung dem Menschen zu Teil werden kann.³³⁹ Das mag nun immerhin die Attraktivität der jesuanisch-paulinischen Konzeption einer Liebes- und Gesinnungsethik erklären: Von Jesus, der seinerseits im Stil zeitgenössischer Apokalyptiker zur Umkehr rief, alarmiert, von Paulus über den Kern dessen Ethik informiert, mochten die Anhänger der frühchristlichen Gemeinde sich urplötzlich in einen moralischen Adelsstand erhoben fühlen. Was bei Platon und auch Aristoteles den *aristoi* vorbehalten blieb – und unter diesen auch nur den durch eine umsichtige Pädagogik und einen guten Charakter gesegneten, erschien nun jedermann möglich, der dem

³³⁹Hier mag man die Erzählungen der Evangelien von zu Jesu Lebzeiten Bekehrter ebenso heranziehen wie das sogenannte Damaskus-Erlebnis des Paulus oder die in der Apostelgeschichte geschilderten Bekehrungserlebnisse Petri und der Urgemeinde zu Pfingsten.

christlichen Glauben und damit einer Gemeinde liebender Brüder und Schwestern sich anzuschließen wagte! Und in der Tat begaben sich ja die frühen christlichen Gemeinden im Vertrauen auf die Verlässlichkeit ihres Status als durch Christus von jüdischen wie römischen Gesetzen Befreite in eine Situation konflikthaltiger Dissidenz, stellten *pistis, elpis, agapē*, nicht selten mit der Entschlossenheit des Märtyrers, über Tora und *lex*.

Die Fragilität des 'Lebens im Geist'

Aber: Gründete diese Haltung frisch bekehrter und von Sendungsbewusstsein erfasster Neu-Christen auf einer soliden Basis? Es erscheint jedenfalls wenig glaubhaft, dass der von Platon beschriebene, aufwändige und aus seiner Sicht nur von wenigen erfolgreich zu meisternde Aufstieg von einer auf Lustbefriedigung zentrierten Haltung zu einer umgreifenden, sittlichen Liebe durch den bloßen Akt der Taufe abzukürzen sein sollte. Paulus selbst äußert sich jedenfalls nicht selten ungehalten bis erbost gegenüber den EmpfängerInnen seiner Briefe. Offensichtlich war es um die Moralität der frisch bekehrten Christusgläubigen nicht so gut bestellt, wie angesichts seiner Ausführungen über die durch Christus 'zur Freiheit befreite' Menschheit zu hoffen gewesen wäre. Zu denken geben muss uns jedenfalls der Hauptwidersacher geistgewirkter Liebe, den Paulus in diesem Zusammenhang benennt. Dem Leben im Geist stellt er nämlich eine Begierde des Fleisches (*epithymia sarkos*)³⁴⁰ gegenüber, der nachzugehen schlimme Folgen zeitigt: „Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zank, Zwietracht, Spaltungen, Neid, Saufen, Fressen und dergleichen.“³⁴¹ Sofort merken wir auf und erkennen das altbekannte Muster der Trennung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Ratio und Affekt, das uns hier – vielleicht in der für das christliche Abendland sogar ursprünglich maßgeblichen, paulinischen Dichotomie von Geist und Fleisch begegnet. Muss hiermit der scheinbar gelungene Transfer des eher hypothetisch anmutenden, aristokratischen Projekts einer (Liebes)ethik für Philosophen in die Niederungen der schlichten, aber frommen Volksmasse über den Heilsweg der christlichen Offenbarung schon wieder für gescheitert erklärt werden?

³⁴⁰Galater 5,16

³⁴¹Galater 5,19-21

Jedenfalls scheint es Paulus nicht für möglich zu halten, dass die Geistesgabe göttlicher Liebe auch Aspekte des *erōs* umfassen könne. Reserviert steht er selbst schon der ehelichen Sexualität gegenüber, duldet sie mehr, als dass er sie befürwortet, wirbt für sein eigenes, zölibatäres Dasein.³⁴² Auch Jesus erscheint in den Evangelien als offenbar eheloser, ja in sinnlicher Hinsicht beinahe bedürfnisloser Mensch. Wie viel griechischer *erōs*, wie viel jüdisches 'Herz' steckt noch in der Liebeskonzeption des hellenistisch gebildeten Ex-Pharisäers Paulus? Steht *pneuma* hier noch für einen natürlich-fruchtbaren Lebenshauch, der nicht nur keusch beseelen, sondern auch Ekstase verursachen kann - oder nur für einen jeder sinnlichen Neigung abholden, göttlichen Geist?

Für Hegel hingegen, der die jesuanische Ethik im scharfen Kontrast zur kirchlichen Moral seiner Zeit sieht, ist das aus der Trennung von Sinnlichkeit und Moralität hervorgehende Beharren auf rein abstrakter, fleisch- wie seelenloser Normativität ein Fehler. Ihm erscheint das Widerspiel von buchstabengetreuer Folgsamkeit und Freiheit des Geistes, das Paulus in einer zwischen Hoffnung und Verzweiflung schwankenden Rhetorik schildert, durchaus im Sinne des Geistes entscheidbar, weil er, Hegel, in der Menschheitsgeschichte eine höhere Vernunft am Werke glaubt, die er zwar gerade nicht bevorzugt als Liebe apostrophiert, aber deren Wirken sich kaum in nüchternen Scholarenrationalität erschöpft. So resümiert er kritisch:

So ist durch den Versuch Jesu, seine Nation auf den Geist und die Gesinnung aufmerksam zu machen, der bei der Beobachtung ihrer Gesetze lebendig sein müsse, um gottgefällig zu werden, durch diesen Versuch ist unter dem Regiment der Kirche dieses *complementum* der Gesetze wieder zu Regeln und Ordnungen geworden, die immer wieder eines solchen *complementi* bedürfen [...].³⁴³

Der dabei geschehene Fehler, so Hegel, liege in dem mangelnden Verständnis der kirchlichen Moralphilosophen für den Unterschied zwischen – im kantischen Sinne – einfachen Verstandesregeln und Regeln der Vernunft. Diesen Unterschied, den er von den Griechen gewahrt sieht, habe die Kirche sträflich vernachlässigt:

³⁴²Vgl. 1. Korinther 7,1-9

³⁴³Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 182

Die moralischen Gebote der Vernunft werden nämlich in der christlichen Kirche sowie in jeder, deren Prinzip reine Moral ist, gerade wie Regeln des Verstandes behandelt und aufgestellt; jene sind subjektiv, diese objektiv; von der christlichen Kirche hingegen wird das Subjektive der Vernunft wie etwas Objektives als Regel aufgestellt.³⁴⁴

Nur: Was ist das für eine Vernunft, von der Hegel hier spricht? Auch sie können wir fraglos beschreiben als Geisteshaltung oder Gesinnung. Was aber sind ihre Kennzeichen und wo liegen ihre Ursprünge? Ob Vernunft, Heiliger Geist oder göttlicher Wahn – fraglos besitzt das Konzept einer ganzheitlichen Gesinnungsethik, die durch das Wirken einer Art höheren Macht den Menschen ethische Weisheit schenkt und somit die oftmals nur widerwillige und anstrengende, buchstabengetreue Befolgung von Sittengesetzen überflüssig macht, einen starken Reiz. Aber wir dürfen darüber nicht die Problematik affektiv induzierter Unmoral vergessen. Die Idee einer 'Liebesethik' weiterzuerfolgen kann sich doch nur lohnen, wenn sie letztlich aus ihrem bisher vorwiegend theoretischen Dasein tatsächlich in die moralische Praxis treten kann. Dazu aber müssen wir einen besseren, einen pragmatischen Zugriff auf das Phänomen Liebe erhalten, als es die Metaphern von *erōs*, Heiligem Geist, als es auch die Begriffe *agapē*, *caritas* oder Vernunft bis jetzt zu bieten scheinen. An diesem Punkt der Untersuchung können wir eigentlich nur Hegel beipflichten, der trotz (oder gerade wegen) seines Lobes der jesuanischen Gesinnungsethik schreibt: „...der Geist, die Gesinnung ist ein zu ätherisches Wesen, als daß er sich in gebietenden Buchstaben und Formeln festhalten oder in gebotenen Empfindungen und Gemütszuständen darstellen ließe.“³⁴⁵

Fazit und Ausblick

Im Folgenden werden wir daher zu klären haben, ob denn ein Konzept einer ethisch funktionalen Liebe auch nur denkbar ist, das nicht nur Züge einer entweltlicht gedachten, göttlichen *agapē* – die recht eigentlich in der Praxis zumindest größerer menschlicher Gemeinschaften keine nachhaltige Wirkung entfalten zu können scheint, weil sie zu moralischem Verhalten nicht ausreichend zu motivieren mag – trägt, sondern auch Aspekte eines mehr oder minder menschlichen, sinnlichen *erōs* umfasst. Kann eine

³⁴⁴Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 188

³⁴⁵Hegel: Die Positivität der christlichen Religion, S. 182

solche Liebe über individuelles Luststreben hinaus zur Sittlichkeit führen? Dieser Frage werden wir im folgenden Teilabschnitt an Hand einer 'Ethik des Wohlwollens' einiger angelsächsischer Denker der Aufklärung nachgehen.

Jedoch wird uns die in deren Schriften erfolgte Umdeutung christlicher Nächstenliebe in ein explizit affektives Mitgefühl und Wohlwollen noch nicht allzu weit über unser Grundproblem hinausführen: Bisher ist von der Liebe noch überwiegend in Form unklarer Begriffe und Metaphern die Rede, welche viel zu ihrer Mystifizierung, wenig aber zu einem Verständnis ihrer in ethischer Hinsicht ja vorgeblich so wirkmächtigen Vorzüge beitragen. Dies soll sich ändern durch die Auseinandersetzung mit Max Scheler, der in seinen Schriften, wie wir sagen können, die Metapher des Heiligen Geistes in einer Weise ausdeutet, die uns endlich eine fruchtbare Bearbeitung unserer Thematik ermöglichen sollte: Verständigung, Kommunikation, (An)erkenntnis des Anderen sind aus seiner Sicht die zentralen Aspekte der Liebe in ethischer Hinsicht. Damit werden wir in die Lage versetzt, Liebe zu schildern, als eine Geisteshaltung, die Kommunikation auf der Grundlage wechselseitiger Erkenntnis und Akzeptanz der auf existenzieller Ebene gegebenen, individuellen Seinszusammenhänge ermöglicht und dadurch eine therapeutische Bearbeitung ethischer Grundprobleme erlaubt. Die für uns wesentlichen Aspekte von *erōs*, Heiligem Geist und wohlwollender Affektion lassen sich so in Dimensionen eines Liebesbegriffs zusammenführen, die wir unter Bezugnahme auf den Kommunikationstheoretiker und Psychologen Paul Watzlawick weiter ausbauen und vertiefen werden.

IV.2.3 Die englischen Aufklärer: Nächstenliebe als affektiv *und* rational begründetes Wohlwollen

Kann also eine im 'sinnlichen' Streben und in individueller 'Emotionalität' fundierte Liebe der Moral letztlich zuträglich sein – oder ist sie nicht doch sauber zu trennen von einer gänzlich unkörperlichen, 'reinen', ja geradezu unmenschlichen Liebe – die dann wiederum, wenn überhaupt, so nur von sehr wenigen erlebt und gelebt werden kann? Augustinus lässt daran keinen Zweifel, wenn er im 'Gottesstaat' zwei mögliche Lebensformen voneinander scheidet: „Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei

Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.³⁴⁶

Dass allerdings zwischen der radikalen Ablehnung jeglichen individuellen Strebens nach Glück und Genuss und einem selbstsüchtigen, gemeinschaftsschädigendem Hedonismus ein Mittelweg existiert, der Mäßigung selbstsüchtiger Leidenschaften mit der Erfüllung eines allgemein menschlichen Verlangens nach Zuneigung und Liebe verbindet – diese Botschaft lässt sich aus den Schriften einiger moralphilosophischer Denker der englischen Aufklärung herauslesen. Dort findet sich eine für den Kontext dieser Untersuchung interessante Konzeption: Obwohl in christlicher Tradition stehend wird von diesen Denkern eine Form der Moralphilosophie vertreten, die mit dem dichotomischen Denken mindestens teilweise bricht. Es ist hier nicht mehr der Widerspruch zwischen Körper und Geist, zwischen affektgesteuerter Natur und rationalem Denken, zwischen destruktiven Gefühlen, Leidenschaften und nüchterner Überlegung, der das Nachdenken über Ethik prägt. In der Konsequenz lokalisieren diese englischen Denker das moralisch Gute nicht in einem abstrakten Prinzip oder fernem Gott, sondern in dem, was dem einzelnen und gleichsam der Vielzahl der Menschen in ihrer Lebenspraxis angenehm und zuträglich ist. Sie fragen danach, wie Moral 'entsteht' - und verorten diese grundsätzlich im ‚affektiven‘, im sinnlichen Teil des menschlichen Wesens, welchen sie aber nicht als prinzipiell abgetrennt von dessen kognitiven Fähigkeiten begreifen. Als hauptsächliche Triebkraft der Ethik gilt diesen Denkern ein menschliches Streben nach dem Wohl des Nächsten, von welchem sie auch das individuelle Glück abhängig machen. Auf *universal happiness* gerichtete *benevolence* ist diesen englischen Aufklärern das Fundament sowohl eines funktionierenden Gemeinwesens als auch des individuellen Wohlergehens. Mit dieser Verknüpfung des christlichen Nächstenliebegedankens und dem griechischen Konzept der *eudaimonia* eröffnet sich grundsätzlich auch die Perspektive auf eine Vereinbarung der scheinbar widerstreitenden Motive *erōs* und *agapē*.

³⁴⁶Augustinus: Gottesstaat, Band II, S. 210

Affekte als Voraussetzung moralischen Denkens und Handelns

Vielleicht am deutlichsten ausgearbeitet ist die eingangs skizzierte Position bei Francis Hutcheson, einem 1694 in Irland geborenen Denker, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem als Moralphilosoph an der Universität Glasgow wirkte. Hutcheson beschäftigte sich in mehreren Essays sowie in dem Werk ‚System of moral philosophy‘ mit Fragen der Ethik. Obwohl er heute, zumal im deutschsprachigen Raum, weniger bekannt ist als die in unserem Zusammenhang ebenfalls relevanten, späteren Autoren Smith und Hume, oder auch als sein geistiger Ahne Shaftesbury, bietet es sich an, den Thesen Hutchesons an dieser Stelle die meiste Aufmerksamkeit zu widmen. Von seinem Geburtsalter her im Zentrum der englischen Aufklärung stehend, systematisiert und komprimiert Hutcheson wichtige Gedanken Shaftesburys und prägt mit seinem Denken wiederum Hume und Smith. Er steht damit im Mittelpunkt einer angelsächsischen Moralphilosophie des Wohlwollens, der wir uns nun zunächst am Beispiel seiner Schriften zuwenden werden.

Hutcheson entwickelt seine philosophische Ethik des Wohlwollens in erklärter Opposition zu Thomas Hobbes – so verhielt es sich schon bei Shaftesbury, so wird es bei Hume und Smith sein. Hobbes steht im England der Aufklärung mit seiner Vorstellung eines anarchischen Naturzustands sich gegenseitig bekämpfender Individuen und der daraus folgenden Notwendigkeit einer bedingungslose Unterwerfung einfordernden Staatsgewalt (in Form des Leviathans) für eine Moralphilosophie, die den Menschen primär als affektgesteuertes, selbstsüchtiges und Gemeinschaft tendenziell destruirendes Individuum begreift, das somit eines ständigen Korrektivs in Form rationaler, mit absoluter Autorität versehener Regelsysteme bedarf. Hutcheson nun, setzt dieser Konzeption einen Entwurf entgegen, der auf Grund seiner besonderen Argumentationsweise für uns von großem Interesse ist. Er positioniert sich folgendermaßen:

Some strange Love of *Simplicity* in the Structure of human Nature, or Attachments to some favourite *Hypothesis*, has engag'd many *Writers* to pass over a great many *Simple Perceptions*, which we may find in our selves. [...] Had they in like manner consider'd our *Affections* without a previous Notion, that they were all from *Self-Love*, they might have felt an *ultimate Desire* of the Happiness of others as easily conceivable, and

as certainly implanted in the human Breast, tho perhaps not so strong as *Self-Love*.³⁴⁷

Hutcheson plädiert also für eine tiefgehende Betrachtung dessen, was unter dem Titel ‚Affekte‘ in der Moralphilosophie zumeist mit einem negativen Vorzeichen versehen wird. Es gibt nicht nur solche natürlichen Bedürfnisse und Regungen, die uns zu unmoralischem, destruktiven Verhalten treiben, so Hutchesons These, sondern auch solche, die uns das Wohlergehen unserer Mitmenschen anstreben lassen. Hier wird also wiederum ein Standpunkt vertreten, der Moralität nicht auf rational motivierten Regelgehorsam wider den eigenen, unmittelbaren Trieben und Bedürfnissen beschränkt wissen will. Für Hutcheson ist das ganz in der Ordnung – denn Moral ist seiner Überzeugung nach ein im weitesten Sinne des Wortes *sinnliches* Phänomen. Jedenfalls begegnet es uns seiner Ansicht nach zunächst in der Wahrnehmung, nicht im Denken:

"Objects, Actions, or Events obtain the Name of *Good*, or *Evil*, according as they are the Causes, or Occasions, mediately, or immediately, of a grateful, or ungrateful *Perception* to some sensitive Nature." To understand therefore the several Kinds of *Good*, or *Evil*, we must apprehend the several *Senses* natural to us.³⁴⁸

Moralphilosophie hat sich deshalb Hutchesons Ansicht nach vor allem mit dem Untersuchungsobjekt eines ethischen Sensoriums zu befassen, von dessen Vorhandensein bei jedem Menschen er ausgeht. Indes ist diese mit *moral sense* bezeichnete Fähigkeit nicht etwa mit dem ‚niederen Begehungsvermögen‘ Kants oder sonst einer trivialen Aktivität unseres Organismus gleichzusetzen. Ebenso wenig aber, so Hutcheson, handele es sich um eine verstandesmäßige Urteilsfähigkeit:

There is therefore, as each one by close attention and reflection may convince himself, a natural and immediate determination to approve certain affections, and actions consequent upon them; or a natural sense of immediate excellence in them, not referred to any other quality perceivable by our other senses or by reasoning. When we call

³⁴⁷Hutcheson: *Passions and Affections*, in: ders.: *Collected Works*, Volume II, S. Xf

³⁴⁸Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O. S. 2 (Die Anführungszeichen in diesem und weiteren Zitaten habe ich aus dem Originaltext übernommen. Deren Bedeutung konnte ich nicht abschließend klären; eine Quelle für etwaige Zitate Dritter durch Hutcheson wird in der von mir verwendeten Ausgabe jedenfalls nicht angegeben.)

this determination a *sense* or *instinct*, we are not supposing it of that low kind dependent on bodily organs, such as even the brutes have.³⁴⁹

Der *moral sense* ist also eine Art intuitive Befähigung des Menschen, Absichten und Handlungen in ethischer Hinsicht zu bewerten. Ja, deren moralischer Gehalt, so scheint es, wird ihnen erst durch dieses Sensorium zugeeignet. Moralisch ist, was Menschen als solches wahrnehmen – und demzufolge ist das gut, was sie dafür halten.

Vertritt Hutcheson also in Fragen der Ethik einen sensualistischen Relativismus? Das wäre eine kurzsichtige Interpretation seiner Thesen. In der Tat allerdings, lehnt er einen Primat göttlicher oder gar weltlich legitimierter, absolut gültiger Sittengesetze ebenso ab, wie den Rekurs auf rationale Begründungsfiguren – deren Eignung als Maßstab der Moralität er bezweifelt:

The primary notion under which we approve is not merely a *conformity to the divine will or laws*. [...] Neither is the notion of moral goodness under which we approve it well explained by conformity of affections and actions to *truth, reason, true propositions, reasons of things*; as in the common acceptation these characters agree to every object of the mind, about which it judges truly, animate or inanimate, virtuous or vicious.³⁵⁰

Trotzdem beharrt Hutcheson auf einer Hierarchisierung des Moralischen, bzw. – um die unverkennbaren Parallelen zum aristotelischen Denken aufzunehmen – der tugendhaften Haltungen und Handlungen. In einer allerdings eher beispielhaften, kaum auf Vollständigkeit oder exakte Ordnung setzenden Rangfolge unterscheidet er drei Gruppen von Tugenden. Zum Ersten nennt Hutcheson dort „...the pursuits of the ingenious arts, of the elegance of life, and speculative sciences.“³⁵¹ Sodann nennt er einige Eigenschaften wie Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Ehrgefühl, welche er höher bewertet, weil sie im Regelfall unmittelbare Eigeninteressen ihres Trägers ausschließen.³⁵² Am meisten allerdings schätze unser moralischer Sinn „kind affections“³⁵³, also Regungen der Zuneigung. Und betreffs dieser gelte nun:

³⁴⁹Hutcheson: A System of Moral Philosophy, in: ders.: Collected Works, Volume V, S. 58

³⁵⁰Hutcheson: A System of Moral Philosophy, a.a.O. S. 56

³⁵¹Hutcheson: A System of Moral Philosophy, a.a.O. S. 68

³⁵²Vgl. ebd.

³⁵³Hutcheson: A System of Moral Philosophy, a.a.O. S. 68

...that, among affections of equal extent, we more approve the calm stable resolute purposes of heart, than the turbulent and the passionate. And that, of affections in this respect alike, we more approve those which are more extensive, and less approve those which are more confined. [...] That disposition therefore, which is most excellent, and naturally gains the highest moral approbation, is the calm, stable, universal good will to all, or the most extensive benevolence.³⁵⁴

Benevolence, Wohlwollen also, ist für Hutcheson die größte Tugend, *universal happiness*, das Glück aller Menschen, das höchste Ziel der Ethik. Wie aber versucht er diese Ansichten zu plausibilisieren? Es ist eine fast klassisch aristotelische Argumentation, die Hutcheson verfolgt. Es bedürfe eben der klugen Einsicht (*prudence*) in die komplexeren Zusammenhänge der Ethik, des Lebens in größeren Gemeinschaften etwa, um zuverlässig Tugenden von Lastern und Nebensächlichkeiten von wirklich Wichtigem zu unterscheiden. Hier spielt die – wohlgerne nachgängige – rationale Reflexion und Ordnung des Wahrgenommenen also eine durchaus wichtige Rolle. Damit nun weiter die zu ordnenden, vom *moral sense* gelieferten Eindrücke und Einschätzungen klar und deutlich seien, nicht durch übermäßige Leidenschaften getrübt würden, sei Mäßigung (*temperance*) eine unerlässliche Eigenschaft. Dem besonnenen, auf andauernde Empfindungen achtenden Menschen, der bewusst die kurzfristigen und heftigen Gemütslagen meidet, sei es so möglich, in seinen Handlungen Gerechtigkeit (*justice*) zu erlangen, welche auf kollektive Glückseligkeit abziele.³⁵⁵ Grundsätzlich hält Hutcheson an seiner Ansicht nach bei allen Menschen vorhandenen, wenn auch nicht gleich ausgeprägten *moral sense* für ausreichend, um dieses Ziel zu erreichen. Andersherum – und auch da ähnelt seine Argumentation der des Aristoteles – sieht er keinerlei absolutes, kein objektives Kriterium der Moralität, welches sonst einen zuverlässigen Maßstab an die Hand geben könnte. Wie später auch David Hume fragt Hutcheson: Wie soll sich aus dem Wissen über bloße Sachzusammenhänge oder deren rationaler Verknüpfung eine moralische Zwecksetzung ergeben? Wie kann also Moralität getrennt von unserer sinnlich-affektiven Natur betrachtet werden?³⁵⁶

³⁵⁴Hutcheson: A System of Moral Philosophy, a.a.O. S. 68f

³⁵⁵Vgl. Hutcheson: A System of Moral Philosophy, a.a.O. S. 222f

³⁵⁶Vgl. Hutcheson: Illustrations upon the Moral Sense, in: ders.: Collected Works, Volume II, S. 217

Individuelles Glück setzt kollektives Wohl voraus!

Doch gelingt dies nicht, wie gestalten wir dann eine Moralphilosophie, die nicht im Deskriptiven verharret, die intersubjektive Geltung und Akzeptanz erlangt? Und wie vermeiden wir solche Verstöße gegen die Moralität, die eindeutig aus der kurzfristigen Befriedigung von 'Begierden des Fleisches' resultieren?

Auch in dieser Hinsicht ähnelt das Denken Hutchesons der Herangehensweise des Aristoteles. Dort waren es ja nicht zuletzt die Bindungskräfte der Tradition, welche die vernünftige Einsicht in das wohl moralisch, aber eben nicht Denknötwendige erleichtern sollten; die Erziehung im Kontext überbrachter Verhaltenscodices. Hutcheson nun weiß solcherlei soziokulturelle Bindungskräfte tradierter Moral ebenfalls auf seiner Seite. Und – das ist der Unterschied zum antiken, aristokratischen Entwurf – er kann dabei auf eine nicht nur alte, sondern auch in der Bevölkerung denkbar weit verbreitete Tradition setzen: Es ist schlicht und einfach der Gedanke christlicher Nächstenliebe, der Hutcheson ohne großes Aufhebens die Moral in einer Art höheren Sinnlichkeit begründen lässt. Denn für Hutcheson, einen liberalen Prediger der Presbyterianer, steht fest, dass in der einmal begründeten Liebesgemeinschaft Gottes mit den Menschen niemand lange die Vorzüge eben dieser Liebe übersehen kann. Was, wenn nicht die wohlwollende Nächstenliebe, soll die höchste Tugend sein? Was bedarf es ausführlicher Begründungen eines Zusammenhangs, der doch klar und deutlich zu Tage liegt?

Hutchesons Inanspruchnahme der christlichen Tradition als Fundament einer funktionierenden Sittenordnung unter Verzicht auf die traditionelle Anthropologie setzt indes einen weiteren argumentativen Schritt voraus. Das von ihm aufgebrachte Konzept der *benevolence* unterscheidet sich von den üblichen Vorstellungen der *caritas* und *agapē*. Ziel und Zentrum der Ethik Hutchesons ist nämlich nicht Gott, sind weder der Gehorsam noch die Liebe zu ihm, sondern jene *universal happiness*, die sich zunächst einmal auf die Menschen bezieht. Kollektive Glückseligkeit, *eudaimonia*, steht an erster Stelle. Und nicht nur den Gedanken der *eudaimonia* greift Hutcheson auf, sondern auch der des *erōs* scheint ihm nicht vollkommen fremd: Als „ultimate Desire“ hatten wir das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit im ersten Zitat kennengelernt. Und dieser Terminus ist Programm:

In christlich-humanistischem Optimismus attestiert Hutcheson dem Menschen ein natürliches Bedürfnis nach dem Wohlergehen der anderen. Der Mensch hängt dem Menschen an, er wünscht dem anderen das Beste. Liebe ist Verlangen, stellt Hutcheson fest: „*Love* [is] denoting *Desire* of the Happiness of another, generally attended with some *Approbation* of him as innocent at least, or being of a mixed Character, where Good is generally prevalent’ [...].“³⁵⁷ Jedoch, das wird an diesem Zitat gleich deutlich, ist solcherlei Liebe *kein* sexuelles Verlangen. Deshalb wohl bevorzugt Hutcheson den Terminus *benevolence* gegenüber dem Wort *love*. So viel *caritas* steckt dann doch in seiner wohlwollenden Zuneigung, dass Sexualität wenig mit ihr gemein haben darf. Aber ein sich durchaus in der sinnlichen Wahrnehmung bemerkbar machendes Bedürfnis, ein nicht stürmisches, aber doch deutlich spürbares Verlangen ist diese Liebe eben doch. Schließlich ist Hutcheson, der das Moralische im Sinnlichen verortet, alles andere als ein grundsätzlicher Verächter des Körpers, seiner Triebe und Leidenschaften. Es kommt bei den Leidenschaften und Affekten, so Hutcheson, auf die Feinheiten an: "Every Passion or Affection in its *moderate Degree* is innocent, many are directly *amiable*, and *morally good* [...].“³⁵⁸ Der *moral sense*, der uns durch *benevolence universal happiness* erstreben lässt, ist ja schließlich auch kein bloßer biologischer Trieb, sondern eine Eigenschaft der Seele, wie uns Hutcheson wissen lässt. Weit entfernt von Platons Schilderungen im ‚Phaidros‘ ist das nicht: Auch dort erscheint schließlich der *erōs* in seiner tugendhaften Ausformung als ein durch das Wirken seelischer Regungen veredelter Drang zur liebevollen Eintracht, während der reine Sexualtrieb wenig schmeichelhafte Zuschreibungen erfährt.

So bringt Hutcheson das griechische Ideal der *eudaimonia* und zumindest Teile des platonischen *erōs*-Gedanken mit dem christlichen Versprechen einer allumfassenden Liebesgemeinschaft zusammen. Bei dieser Verknüpfung antiken und christlichen Denkens ist der Mensch nicht aufgefordert, den sinnlich-körperlichen Teil seines Wesens zu unterdrücken. Die dominanten Strömungen innerhalb der christlichen Tradition hatten das Körperwesen Mensch zum Tier, ja bisweilen gar zur Bestie erklärt, um dessen Geist zu Gott erheben zu können. Bei Hutcheson aber ist er, ganz wie bei Platon, von sich aus zum Guten strebendes Wesen, dem die Moralphiloso-

³⁵⁷Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O. S. 64

³⁵⁸Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O., S. 87

sophie lediglich die Richtung weisen muss. Die Dichotomie von Geist und Fleisch erfährt hier eine (vorsichtige) Aufhebung und mit ihr die Verpflichtung, absoluten Geboten zu gehorchen, die vielfach den eigenen Interessen und Bedürfnissen zuwiderzulaufen scheinen. In Opposition zum hobbeschen Bild des egoistisch-räuberischen Menschen richtet sich Hutcheson gleichsam gegen den Pessimismus ‚christlicher Anthropologie‘. Was Gott will, nämlich Seligkeit in wohlwollender Liebe, das will auch der Mensch, denkt er nur recht nach und lässt sich nicht von kurzweiligen Leidenschaften in die Irre führen, so Hutchesons These. Ein Wettstreit zwischen lustorientiertem Hedonismus und eines Lebens in und für die Gemeinschaft könne eigentlich nur in einer Richtung ausfallen:

Who has ever felt the Pleasure of a generous friendly *Temper*, of *mutual Love*, of *compassionate Relief and Succour* to the distressed; of having *served a Community*, and render'd Multitudes happy; of a strict *Integrity*, and *thoro Honesty*, even under external Disadvantages, and amidst Dangers; of Congratulation and publick Rejoycing, in the Wisdom and Prosperity of Persons beloved, such as Friends, Children, or intimate Neighbours? Who would not, upon Reflection, prefer that *State of Mind*, these *Sensations of Pleasure*, to all the Enjoyments of the *external Senses*, and of the *Imagination* without them?³⁵⁹

Dieses Zitat mach noch einmal deutlich: Es geht Hutcheson nicht um einen platten Sensualismus. Vielmehr teilt er die Überzeugung David Humes, „...that *reason* and *sentiment* concur in almost all moral determination and conclusions.“³⁶⁰ Es ist die für die britische Moralphilosophie der Aufklärung typische Auffassung, welche die Legitimität bestehender Konventionen und Normen nicht aus einer göttlichen Autorität oder abstrakt-rationalen Prinzipien erklären will, sondern aus den Bedürfnissen und Interessen eines menschlichen Wesens, das sie – wie einst die antiken Denker – als Ganzes zu erfassen trachtet. Hutcheson verleiht einer als universales Wohlwollen apostrophierten Nächstenliebe die Rolle einer aus den ureigenen Motiven jedes Individuums entspringenden, extrarationalen, aber nicht irrationalen Fundierung der Moral.

³⁵⁹Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O. S. 136f

³⁶⁰Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, S. 172

Fazit

Hutcheson und mit ihm eine Hand voll anderer, einflussreicher Autoren wie Shaftesbury, Hume und Smith³⁶¹ erinnern uns also daran, dass nicht jeder 'Affekt', nicht jede emotionale oder seelische Regung der Moral zwangsläufig zuwider laufen muss. Ganz im Gegenteil. In einer vielleicht nicht sonderlich subtilen, im Grundsatz aber auch nicht allzu kontroversen, weil eher moderaten und pragmatischen Argumentation³⁶² wird hier betont: Das ‚Funktionieren‘ jeglicher Ethik rundheraus unter die Bedingung einer Trennung von Körper und Geist zu stellen, ist ebenso wenig eine alternativlose Denkweise, wie es immer klug und sinnvoll ist, das Wesen des Menschen stets nur als zwischen ideellem Bewusstsein und empirischer Körperwelt aufgeteilte Zweiheit zu denken. Wir können beides tun. Aber ist es zielführend, wie Augustinus davon auszugehen, dass nur den eigenen Wünschen und Gefühlen misstrauende ‚Selbstlosigkeit‘ im Kontext der Moral zu einem wünschenswerten Verhalten führt? Hutchesons geistiger Vater Shaftesbury ist im Gegenteil davon überzeugt: „...that in a sensible Creature, That which is not done thro any Affection at all, makes neither Good nor Ill in the nature of that Creature; who then only is suppos'd Good, when the Good or Ill of the System to which he has relation, is the immediate Object of some Passion or Affection moving him.“³⁶³ In der Tat ließe sich ja die Frage aufwerfen, ob in letzter Sicht nicht das Moralische als Weise des Urteilens und Bewertens von Denk-, Handlungs- und Lebensweisen eine sinnlose Kategorie darstellen würde, wenn unser Empfinden in dieser Hinsicht keine Rolle mehr spielen dürfte. Diese ganze Untersuchung baut ja schließlich darauf auf, dass wir im Bereich der Ethik ständig Zuschreibungen vornehmen, die jedenfalls nicht auf rein analytische Überlegungen zurückgehen, sondern ganz anderen Maßstäben folgen. Und tatsächlich können wir ja auch bei entschiedenen Verfechtern einer antisinnlichen Ethik wie Augustinus oder Kant Formu-

³⁶¹Vgl. Adam Smiths moralphilosophisches Hauptwerk, auf das wir hier nicht näher eingehen konnten, in welchem aber vielfach ähnliche Thesen formuliert werden wie bei Hutcheson: Smith: *The Theory of Moral Sentiments*

³⁶²Hutcheson bekennt zu Beginn seiner Erläuterungen freimütig: „In this Inquiry we need little *Reasoning, or Argument*, since Certainty is only attainable by distinct *Attention* to what we are *conscious* happens in our Minds.“ Entsprechend wird hier nicht auf die Formulierung unabweisbarer Prinzipien abgestellt, sondern eher um den individuellen Nachvollzug der vorgebrachten Argumente geworben, wenn auch mit dem für die Epoche typischen Selbstbewusstsein des gebildeten Denkers.

³⁶³C Shaftesbury: *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, S. 54

lierungen finden, die auf eine bestimmte, ausgezeichnete Form der Empfindsamkeit setzen, die zur Entstehung von Moralität geradezu essenziell ist. Die englischen Aufklärer fragen angesichts solcherlei unklarer Grenzbeziehungen zwischen 'guter' und 'böse' Affektivität: Beruht nicht letztlich unser gesamtes moralisches Empfinden *und* Urteilen auf Affektion?

Damit ist aber natürlich das Problem einer zuverlässigen Unterscheidung zwischen geeigneten und ungeeigneten Motivatoren moralischen Handelns, zwischen solchen Faktoren, die eine ethisch vorteilhafte Gesinnung herbeiführen können und solchen, die ihr abträglich sind, nicht überwunden. Daher verweist Hutcheson seinerseits auf die Bedeutung einer durch rationale Reflexion zu erreichenden Ordnung der Affekte, welche langfristige Bedürfnisse, die sich aus kontinuierlich auftretenden Zuständen ergäben, den flüchtigen und heftigen Leidenschaften vorziehen soll:

There is a Distinction to be observed [...], between "the *calm Desire* of Good, and Aversion to Evil [...], as it appears to our *Reason* or *Reflection*; and the *particular Passions* towards Objects immediately presented to some Sense." [...] We obtain *Command* over the *particular Passions*, principally by strengthening the *general Desires* thro' frequent Reflection and making them *habitual*, so as to obtain Strength superior to the *particular Passions*.³⁶⁴

Wie nun aber ein solches Verhalten im Einzelfall zu realisieren ist, dazu bleiben die Auskünfte recht vage. Zwar formuliert Hutcheson etwa ‚Axiome ruhigen Begehrens‘, nach denen sich der tugendhafte Akteur richten solle.³⁶⁵ Aber es entsteht doch der Eindruck, dass diese Faustregeln ethischen Wohlverhaltens nur denjenigen weiterhelfen dürften, die mit dessen Grundlagen ohnehin bereits in der Praxis vertraut sind. Dies alles erinnert wiederum an die Ethik des Aristoteles – und die damit verbundenen, ungeklärten Probleme.

Insofern können wir zwar erneut feststellen, dass nach all unseren Überlegungen die Berücksichtigung von Empfindungen, Stimmungslagen, ja selbst triebbedingten Strebungen auch als der Moral unter Umständen förderliche, ja in Teilen unverzichtbare Zustände der philosophischen Ethik durchaus anzuempfehlen ist. Aber es erscheint doch sinnvoll, hier eine Ordnung vorzunehmen, bestimmte 'Affekte' als ethisch vorteilhaft

³⁶⁴Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O. S. 29f

³⁶⁵Vgl. Hutcheson: *Passions and Affections*, a.a.O. S. 38ff

und wünschenswert, andere als unerwünscht und schädlich zu kennzeichnen. Eine Gesinnungsethik, welche auf die 'positiven' Aspekte der Liebe nicht verzichten möchte, darf sicherlich nicht das ganze 'Gefühlsleben' für unmoralisch erklären. Aber auch sie wäre aufgefordert eben diese vorteilhaften Aspekte der Liebe eindeutig zu kennzeichnen. Es kann ja kaum ein Zweifel bestehen – dies sah ja auch schon Platon so – dass die pure, ungefilterte Gier nach sexueller Lust etwa, kein der moralischen Entwicklung dauerhaft förderlicher Faktor sein kann. Der Verweis der Schule der *benevolence* auf die bisweilen begrüßenswerten Auswirkungen moralischer Empfindsamkeit und den durchaus vorhandenen Überschneidungen zwischen individuellem Wollen und kollektiven Sollen ist wichtig. Er macht darauf aufmerksam, dass ein Nachdenken über Liebesethik nicht bedeuten muss, einer vollends entsinnlichten *agapē* das Wort zu reden, die den Menschen letztlich zu entmenschlichen droht, indem sie Selbstlosigkeit und Selbstverachtung von ihm fordert. Aber es muss doch eine Antwort gefunden werden auf die Frage, von welcher Liebe hier eigentlich die Rede sein soll.

Und damit sind wir wieder bei dem Grundproblem dieses Kapitels: Die mythologisch-metaphorische Rede von gottgewirkter *mania*, Heiligem Geist und nun noch einem nicht minder rätselhaften *moral sense* führt uns nur bedingt weiter. Was sind denn nun die Kennzeichen einer Haltung, die zu der von solchen Konzepten angestrebten moralischen Gesinnung führt? Die Auseinandersetzung mit dem Denken Max Schelers und seinen Überlegungen zur Liebe als einer im *erōs* wurzelnden, aber letztlich weit über diesen hinausgehenden Form der ganzheitlichen Verständigung zwischen Menschen, die im Prozess dieser tiefgehenden Kommunikation Kenntnis voneinander erlangen, die sie anerkennen lässt, worüber man nicht urteilen kann – die Seinssituation des jeweiligen Individuums – diese Beschäftigung mit Scheler wird uns endlich zu dem angestrebten, kommunikativen Konzept der Liebe führen, das uns ein Weiterdenken ermöglicht.

IV.2.4 Max Scheler: Die Verknüpfung von Eros und Agape in einer Konzeption von Liebe als interpersonaler Verständigung

Max Schelers Denken, das eine apriorische ‚materiale Wertethik‘ entwickelt hat, die das Phänomen der Moral im Zentrum menschlichen Seins, im Zentrum der ‚Person‘ lokalisiert und ihm eine auf alle Seinsbereiche ausstrahlende Prägewirkung attestiert, ist gut geeignet, eine sozusagen existenzielle Vertiefung einer an Wohlwollen, Liebe und Solidarität orientierten Moralphilosophie vorzunehmen und dabei gleichzeitig den oben genannten Problemen zu begegnen.

Denn zunächst einmal basiert Schelers Auffassung von Moralphilosophie in gewisser Weise auf einem ähnlichem Konzept, wie jenes des *moral sense*, das wir gerade kennengelernt habe. Ähnlich nämlich wie die englischen Aufklärer, scheint Ethik für Scheler undenkbar ohne den Einbezug eines zumindest teilweise ‚sinnlich‘ fundierten Empfindens und Auffassens von Moral. Im Unterschied zu Denkern wie Shaftesbury und Hutcheson greift Scheler dabei aber gezielt und namentlich sowohl die antik-griechische als auch die christliche Konzeption der Liebe auf, verbindet bewusst *erōs* und *agapē*. Insbesondere in seinem Werk ‚Wesen und Formen der Sympathie‘ entwickelt er ein Konzept solidarischer Liebe, das durch seine klare Bezugnahme auf den *erōs* ungleich tiefer und umfassender in der menschlichen Seinsstruktur verankert erscheint denn das Phänomen der *benevolence*. Diese Form mitfühlender Fürsorge ist bei Scheler nämlich nur eine Station auf der Stufenleiter eines alle Seins- und Verhaltensweisen umfassenden *ordo amoris*. Dieser beginnt mit einem instinkthaften Vermögen der ‚vitalen Einfühlung‘. Diese Fähigkeit ist keine erlernte Tugend, kein höherer Sinn, ja nicht einmal ein vornehmer Affekt, sondern am besten als instinktive Disposition jedes zu grundlegenden Empfindungen befähigten Lebewesens beschrieben. ‚Einfühlung‘, so Scheler, geschieht „...ebenso unwillkürlich wie unbewußt.“³⁶⁶ Es handelt sich um die Übertragung nicht nur einzelner Empfindungen oder Gefühlszustände, sondern – im Idealfall – um „...restlose bis auf das individuelle Ichzentrum gehende Seins- und Soseins-Angestecktheit [...]“³⁶⁷ Einfühlung bedeutet die Identifizierung eines empfindenden Seienden mit einem anderen auf der Ebene des Vor-

³⁶⁶Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 29

³⁶⁷Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 30

und Unbewussten. Dieses präreflexive Vorverständnis anderer Wesen macht laut Scheler eine weitergehende ‚Nachfühlung‘, also den Nachvollzug am anderen bewusst beobachteten Empfindens erst möglich. Die äußerliche Wahrnehmung etwa des physischen Ausdrucks bestimmter Gefühlszustände anderer dagegen, reiche bei Weitem nicht aus, um ein analoges Nachempfinden beim Beobachter zu ermöglichen.³⁶⁸ Es braucht aus Schelers Sicht also mehr als einen *moral sense*, als ein moralisches Empfinden, um die ethische Situation des Anderen wirklich zu verstehen. Ein solches muss fundiert sein durch die Fähigkeit einer instinkthaften, vorbewussten Wahrnehmung und wird erst - das werden wir gleich noch näher erläutern – zum wahrhaften ‚Verstehen‘ anderer Personen durch einen weit darüber hinausgehenden, komplexen Erkenntnis- und Verständigungsprozess. Somit verfolgt Scheler einen anderen, oder besser umfassenderen, konsequenteren Ansatz, als wir dies bei den angelsächsischen Moralphilosophen in Form eines von der primitiven Sinnlichkeit einerseits sorgsam separierten und andererseits nur unklar unterschiedenen Wohlwollens oder moralischen Sinnes kennengelernt haben. Scheler äußert sich hier präziser, will keinen Lebens- und Wesensbereich des Menschen ausschließen aus jenem Prozess, der diesem Mitteilung und Verständnis ethischer Ansichten und Positionen, oder wie er schreibt, Einsicht in das eigene bzw. fremde „Wertwesen“³⁶⁹ ermöglicht.

Am Beginn dieses Prozesses stehen hier also „Einsfühlungen“³⁷⁰. Sie

...liegen [...] allesamt in jenem *Zwischenreich* unserer menschlichen Wesenskonstitution, das ich im scharfen Unterschied von personalem Geist und von Leib-Körper das "*Vitalbewußtsein*" [...] genannt habe. Es ist die seelische Region und Atmosphäre des Lebens- und Todestriebes, der Leidenschaften, der Affekte, der Dränge und Triebe [...].³⁷¹

In dieser „Region“ nun verortet Scheler, wenig überraschend, auch den Geschlechtstrieb, der folgerichtig ebenso eine – sogar herausragende – Komponente des basalen Einfühlungsvermögens darstellt:

³⁶⁸Vgl. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 22

³⁶⁹Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 164

³⁷⁰Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 45

³⁷¹Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 45f

Wer aus alberner Prüderie oder sonst einem Grunde dies verkennen würde, daß sich im liebevollen Geschlechtsakt nicht zwar eine Erkenntnis, wohl aber eine Stoffquelle für eine mögliche Erkenntnis - und zwar metaphysischer Artung - für den zivilisierten Menschen öffnet [...] - wer verkennen würde, daß in ihm als Erlebnis der natürliche Schlüssel liegt für *alle* kosmovitale Einsfühlung, dem würde ich den nötigen Ernst absprechen, den diese Frage verdient.³⁷²

Und somit ist klar, dass in seinem Denken auch der *erōs* einen wichtigen Stellenwert einnimmt: „Dem Eros [...] eignet der Charakter der alles beherrschenden Grundtendenz des Lebens: Er ist das ‚Leben selber‘ in puro, sein tiefstes - gleichsam - daimonisches Wesen.“³⁷³

Mit der Einführung zweier begrifflicher Pole, einerseits der 'kosmovitalen Einsfühlung' und zum anderen der 'akosmistischen Personliebe' die wir später noch kennen lernen werden, skizziert Scheler ein Kontinuum der Liebe zwischen Menschen, das sich durchaus noch an der Scheidung zwischen *erōs* und *agapē* orientiert, aber – ähnlich Platon – keine grundsätzliche Spaltung zwischen einer körperlich fundierten und geistig veredelten Liebe akzeptiert. Im Gegenteil entwickelt Scheler hier in Abgrenzung von Augustinus eine bruchlose Rangfolge unterschiedliche Arten des Liebens, die in ihren jeweiligen Stadien aber noch einmal deutlich detaillierter beschrieben ist, als dies bei Platon der Fall war. In kritischer Distanz zu dualistischen und naturalistischen Sichtweisen, positioniert sich Scheler als ganzheitlicher Denker, der Geschlechtsliebe, im Mitgefühl gründende solidarische Zuneigung und sogar Gottesverehrung allesamt in einem umfassenden Liebesbegriff vereinen will. So heißt es:

Also stehen im gesamten Formenreiche der Sympathien und der Liebesarten die kosmisch-vitale Einsfühlung und die akosmistische Personliebe - gegründet in Gottesliebe - sozusagen an den *entgegengesetzten Polen*. Zwischen ihnen liegen alle anderen ihrer Formen gleichsam als Stufen. Wer auf dieser Stufenleiter emporsteigen möchte, der fällt, wenn er den zweiten Schritt vor dem ersten machen will.³⁷⁴

Das Liebesverständnis Schelers stellt also eine moderne Formulierung des platonischen *erōs*-Konzepts dar, deren markante Charakteristika in ihrer expliziten Zurückweisung von Dualismen und Naturalismen sowie der

³⁷²Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 117f

³⁷³Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 133

³⁷⁴Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 137

Einbeziehung des christlichen (Nächsten)liebesgedankens bestehen. Der Einbezug geschlechtlicher Liebe auf der Ebene „kosmovitaler Einsföhlung“ ist eben gerade insoweit interessant, als er innerhalb eines Gesamtkonzepts figuriert, das in wesentlichen Punkten den christlichen Liebesbegriff aufnimmt. Dies ist möglich, weil der Stellenwert der erotischen Liebe im schelerschen Entwurf analog zum platonischen Konzept angesetzt wird – nämlich als die dem Menschen als Gesamtperson zugewandte Liebe zwar fundierend, nicht aber prägend. Insofern können wir sagen, dass hier die Synthese von *erōs* und *agapē* in einem dezidiert ganzheitlichen Zusammenhang gedacht wird, dass gleichsam ein 'erotischer' Aufstieg geschildert wird, dessen Gipfelpunkt nicht schon in der Selbstwerdung des aristokratischen Individuums erreicht ist, sondern erst in der liebenden Gemeinschaft aller Menschen. Mit dem Einbezug geschlechtlicher Liebe versucht Scheler also schlicht und ergreifend, den *ganzen* Menschen in ein Gesamtkonzept ethisch wirksam werdender Liebe miteinzubeziehen. Nicht nur mittelbar, sondern explizit nimmt er Bezug auf den Begriff der *humanitas* und die mit ihm verbundenen Denker. Insofern haben wir mit dem Ansatz Schelers eine Inblicknahme der Liebesthematik insbesondere in ethischer Hinsicht vorliegen, welche den im zweiten und dritten Kapitel formulierten Ansprüche und Zielsetzungen dieser Untersuchung sehr nahekommt.

Von der personenzentrierten 'Wertethik' zu einer modernen Neubegründung der christlichen Liebesgemeinschaft

Es gilt nun, den ganzheitlichen Entwurf einer im Körperlich-, Vitalen“ gründenden, aber bis in die Höhen panhumaner Gemeinschaft reichenden Liebe im Einzelnen nachzuvollziehen, um somit die am platonischen Konzept bisher nur oberflächlich geleistete Plausibilisierung einer alle Seinsweisen bzw. Wesensteile des Moralwesens Mensch umfassenden Liebeskonzeption weiter zu vertiefen. Wie finden *agapē* und *erōs* im schelerschen Modell zusammen, wie wird Liebe hier gefasst?

Um den Stellenwert der Liebe und insbesondere ihre ethische Bedeutung im Denken Schelers nachvollziehen zu können, ist eine Auseinandersetzung mit seiner grundsätzlichen Herangehensweise an die Ethik notwendig, welche durch einen Gegenentwurf zur dualistisch-formalen Moral-

philosophie Kants gekennzeichnet ist. In letzterer begegnet uns das autonome Subjekt als gestalt- und realitätslose, mentale Einheit, deren Wirksamkeit sich im Nachvollzug allgemeiner, rationaler Gesetzmäßigkeiten der Moral zu erschöpfen scheint. Wir haben gesehen, dass Autonomie im Sinne Kants eine Art freiwilliger Unterwerfung unter rational-formale Gesetzmäßigkeiten darstellt. Hier handelt nicht ein ganzer Mensch, sondern ein vernünftig wollendes Subjekt verpflichtet seinen sonst von Affekten irrational bewegten, objekthaften, körperlichen Wesensteil aus Achtung gegenüber der reinen Vernunft zum Gehorsam. Für Scheler ist eine solche, die Welt und den Menschen in einen formalen, moralischen Teil sowie einen materialen, amoralischen Teil scheidende Moralphilosophie inakzeptabel, weil sie das Phänomen der Moralität in unangemessener Weise in einer Region verortet, wo es so recht keinen Platz findet - in der abstrakt-formalen Rationalität. Wir müssen nicht die in den Kapiteln I bis III in diesem Zusammenhang aufgebrachten Überlegungen in einem trivialen Sinne wiederholen – wir können sie nun aber an Hand der Argumentation Schelers auf einem höheren Komplexitätsniveau und in deutlicherem Zusammenhang zu unserer Grundfragestellung präzisieren.

Seine Kritik an Kant resümierend gibt Scheler zu bedenken, „...ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht [...] die Person *entwürdigte*, und zwar dadurch, daß sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersönlichen *Nomos* stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll.“³⁷⁵ Dabei ist dem Begriff der 'Person' besondere Beachtung zu schenken. Wir hatten festgestellt, dass eine Einschränkung der Moralität auf den kognitiven Wesensteil des Seienden Mensch, das doch schon in seinen basalen Existenzbedingungen etwa dem Strukturbestand der Schuld unterworfen ist, im Mindesten zu missverständlichen, einseitigen Interpretationen führen kann. Scheler nun entwickelt unter dem Titel 'Person' ein ganzheitliches Bild des Moralwesens Mensch, in welchem affektive und kognitive Elemente, Gefühl und Verstand in einem größeren, unauflösbaren Ganzen verwachsen erscheinen. Personsein bedeutet für Scheler im tieferen, im umfassenden Sinne Mensch sein. Der Personbegriff ist scharf zu unterscheiden vom (*cartesischen*) Subjektbegriff: „Person ist [...] die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Erlebens - nicht ein nur

³⁷⁵Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 381

gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.³⁷⁶ Und es ist eben diese immer schon in ‚weltmäßigen‘, in ‚sozialen‘ Kontexten existierende Person, in deren Seinszusammenhang von Ethik überhaupt erst sinnvoll zu reden ist. Dieses Denken weist sehr deutliche Parallelen zur Philosophie Heideggers auf, teilt wichtige Grundannahmen mit den anderen existenzphilosophischen Denkern. Anders als diesen aber, ist es Scheler weniger um den Status des Individuums als Individuum zu tun, denn um eine Korrektur einer als oberflächlich gekennzeichneten Anthropologie mit dem Ziel eines grundsätzlichen Erkenntnisfortschrittes in der Moralphilosophie. So jedenfalls verhält es sich in seinem Hauptwerk ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‘. Scheler stellt dort nicht nur die Frage nach den Charakteristika des menschlichen Individuums, sondern betrachtet selbiges ebenso im Kontext seiner sozialen Interdependenzen. Das Leben in der Gemeinschaft erscheint hier mindestens ebenso wichtig wie die Entfaltung des Individuums. Auf jeden Fall ermöglicht dies die Inblicknahme eines – wie wir gesehen haben – durch die Existenzphilosophen etwas vernachlässigten Zusammenhangs, die Betrachtung des Menschen als soziales Wesen.

Die Problematik des Ethischen kann nur dann richtig verstanden werden, so Scheler, wenn die moralische Bewertung nicht von den unmittelbaren Seinsumständen des Individuums getrennt wird. In Absetzung von Kant entwickelt er seine Vorstellungen:

Weit entfernt, daß der tiefste sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen läge in *dem*, was sie sich wähnend zum Zwecke setzen, liegt er vielmehr in den *Wertmaterien* - und in den bereits triebhaft (und automatisch) gegebenen *Aufbauverhältnissen* zwischen ihnen - beschlossen, *zwischen* denen allein sie zu *wählen und Zwecke zu setzen* haben; die also den *möglichen Spielraum* für ihre Zwecksetzungen abgeben. Gewiß ist sittlich "gut" nicht unmittelbar die "Neigung", das Streben und Aufstreben (in unserem Sinne), sondern der Willensakt, in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwischen Werten, die in Strebungen "gegeben" sind, erwählen. Aber er ist der "höhere Wert" schon *in den* Strebungen selbst, nicht erst entspringt dieses Höhersein aus seinem Verhältnis zum Wollen.³⁷⁷

³⁷⁶Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 382

³⁷⁷Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 63

Es ist eine weitere, vertiefte Ausarbeitung der Position, die wir in unterschiedlicher Form schon kennengelernt haben: Ethik kann nicht ausschließlich formal sein – denn woher bezieht sie dann ihre Geltung, woraus speist sich die Unterscheidung zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚falsch‘ und ‚richtig‘, wenn nicht aus einem unmittelbaren ‚Empfinden‘ der Moralität von Akten oder Personen? Eine vollkommen allgemeine, eine abstrakte Ethik ist keine Ethik sondern bloßes Regelwerk. Sie missachtet, so Scheler, das Individuum:

Es ist merkwürdig genug, daß gerade der [...] "Subjektivismus" in der Aprioritätslehre [...] den sittlichen Wert des *individuellen Ich* am meisten *entrechtet*, ja ihn geradezu zu einer *contradictio in adjecto* gemacht hat. Denn gerade nach dieser Deutung *muß* es so erscheinen, als könne es Wesenswerte von individuellen Ichern, als könne es auch "individuelles Gewissen", Gutes für *ein* Individuum und *nur* für *eines*, schon von vornherein nicht geben!³⁷⁸

Deshalb also formuliert Scheler eine ‚apriorische, materiale Wertethik‘. Das Ethische, so seine These, haftet in Form sich uns unmittelbar erschließender Wertprägungen immer schon an Geschehnissen, Menschen, Dingen. Es ist ursprünglicher Bestandteil unseres Seins, geht jeder nachträglichen *Bewertung* immer schon voraus, ja bedingt sie:

So ist uns z.B. ein Mensch peinlich und abstoßend, angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als "schön", als "hässlich", als "vornehm" oder "gemein", ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt [...].³⁷⁹

Es ist diese vorbewusste Gegebenheit von Moralität, die Scheler von einem materialen Apriorismus reden lässt. Natürlich, schreibt er, kann ich mir auch im Abstrakten eine gewisse Vorstellung vom Guten, vom Richtigen, vom Anständigen machen. Aber:

[Ein Wert – A.S.] muß immer selbst *anschaulich gegeben* sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen. So sinnlos es ist, nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau oder rot sind, so sinnlos ist es auch, nach den

³⁷⁸Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 98

³⁷⁹Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 40

gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gesinnungen, Menschen usw. zu fragen.³⁸⁰

Interessant für uns ist indes weniger diese Reformulierung einer aristotelischen Ansicht, als vielmehr die Konsequenzen, die Scheler vor dem Hintergrund seines phänomenologisch geprägten Personbegriffes, seiner ‚existenzialen Anthropologie‘ – wenn eine solche Formulierung erlaubt sein mag – daraus zieht.³⁸¹ Wenn, laut Scheler, das Ethische vom Umkreis des Individuums, vom Seienden in seinem je eigenen Sein also, nicht zu trennen ist, wenn vielmehr die Voraussetzungen moralischer ‚Wertung‘ im unmittelbaren Erfahren und Erleben des Einzelnen liegen – dann kann eine philosophische Ethik, will sie dem Menschen gerecht werden, sich in keiner Weise in die Abstraktion zurückziehen. Scheler verneint also nicht nur die formale Ethik Kants, er wendet sich gegen jegliche Verallgemeinerung moralischer Zusammenhänge, die das Individuum in seinem ureigenen Entscheidungsspielraum einengen, oder besser dessen immer schon gegebenes ‚Wertbewusstsein‘ übergehen will.

Vertritt Scheler also einen radikalen Individualismus, einen ethischen Relativismus? Weit gefehlt. Denn jedes Individuum hat es, so formuliert Scheler vielleicht etwas missverständlich, mit „objektiv bestehenden Wertinhalten[n]“³⁸² zu tun. Es gibt, das erschließt sich bei näherer Betrachtung, eine Klammer in den moralphilosophischen Überlegungen Schelers, die das in seinem jeweiligen Sosein Werte rezipierende Individuum mit allen anderen verbindet. Zwar geht im schelerschen Denken an der Person kein Weg vorbei, weil eben gerade dort das Moralische seinen Ursprung nimmt: „Was [...] allein ursprünglich ‚gut‘ und ‚böse‘ heißen kann, d.h. dasjenige, was den materialen Wert ‚gut‘ und ‚böse‘ vor und unabhängig von allen

³⁸⁰Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 37

³⁸¹Wir werden deshalb im weiteren Verlauf unserer Überlegungen auch den Details der ‚materialen Wertethik‘ Schelers, welcher unter anderen Maßgaben zweifellos eine ausführliche Darstellung und Problematisierung gebührte, nicht nachspüren. Unsere pragmatische Herangehensweise, erlaubt uns hier – was im Folgenden auch noch erläutert werden soll – die behandelten Thesen Schelers ohne eine abschließende Bewertung vorzubringen. Sie dienen uns primär als Ideengeber im Kontext des im nächsten Teilkapitels erst zu entwickelnden Konzepts einer kommunikationstheoretisch ausgedeuteten Liebe. Dieses Konzept baut nicht etwa systematisch auf die Überlegungen Schelers oder sonst eines bisher rezipierten Autors auf, sondern bedient sich nur einiger zentral zu nennender Denkfiguren, welche es zu einem weiterhin hypothetischen Entwurf verknüpft.

³⁸²C. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 186

einzelnen Akten trägt, das ist die 'Person', das Sein der Person selbst [...].³⁸³ Jedoch gerade über seine Definition des Personbegriffs gelingt Scheler eine Öffnung des Individuums für die Gemeinschaft. Hatte Kant das Individuum in der Moral zum Subjekt verengt, das nur im eng eingegrenzten Raum vernünftigen, regelgeleiteten Wollens an einer intersubjektiven Gemeinschaft der Gesetzestreuen partizipieren kann und darf, will es Moralwesen sein, so öffnet Scheler das Individuum über den Personbegriff für eine alle Menschen in ihrem jeweiligen Sosein umfassende Solidar- und Liebesgemeinschaft. Die Person ist ja schon per definitionem gar kein von der ‚Welt‘ abgekehrtes, von ihr abtrennbares Seiendes. Da geht Scheler vollkommen konform mit der Existenzphilosophie. Wenn aber die Person immer schon in ‚natürliche‘ Kontexte, immer schon in menschliche Gemeinschaften eingebunden ist, dann läuft sie eigentlich nur dann Gefahr, in einem ethischen Solipsismus zu verharren, so Scheler, wenn sie sich der Wahrnehmung dieser Kontexte und der daraus entspringenden Bindungen verweigert:

Zu jeder *endlichen* Person "gehört" [...] eine Einzelperson *und* eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt *und* eine Einzelwelt; beides wesensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Person und Welt. Einzelperson und Gesamtperson sind also *innerhalb* jeder möglichen konkreten endlichen Person noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis zueinander aber erlebbar. Auch die jeweilige Gesamtperson und ihre Welt ist mithin kein Ergebnis irgendeiner Art von "Synthese", welche die Person oder gar die Einzelperson erst vorzunehmen hätte, sondern sie ist erlebte *Realität*.³⁸⁴

Beides also, Individualität und Gemeinschaft, sind im Personbegriff, in der schelerschen Vorstellung vom Moralwesen Mensch schon angelegt. Der Mensch muss nicht erst irgendeine subjektive *black box* über den Umweg allgemeingültiger Moralregeln verlassen, um ein sittlich wertvolles Glied einer Gemeinschaft zu werden: Er steckt, ob er will oder nicht, ohnehin schon drin in dieser Gemeinschaft. Und daraus folgt – mit einer Selbstverständlichkeit, wie wir sie bei den Existenzphilosophen so nicht finden: Nicht nur für die eigene Person, für die eigenen Lebensbezüge ist Verantwortung zu übernehmen, bzw. ist ihr nicht auszuweichen, sondern auch für die anderen:

³⁸³Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 50

³⁸⁴Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 525

Die Mitverantwortlichkeit selbst ist mit der Selbstverantwortlichkeit also ohne weiteres gegeben und liegt im Wesen einer sittlichen Person*gemeinschaft* überhaupt [...]. Es ist ja die in allen identische Personhaftigkeit jedes Individuums einer Gemeinschaft, nicht die Individualität der Person, die mit der Autonomie auch die Verantwortlichkeit überhaupt begründet.³⁸⁵

Worin aber gründet nun eigentlich diese „identische Personhaftigkeit“ der Individuen, worin ist die oben genannte „Gesamtperson“ fundiert? Auch bei Heidegger finden wir die Rede vom ‚Mitsein‘, von der ‚Mitwelt‘, die ihm, dem anderen Husserl-Schüler, immer schon gegeben und selbst- bzw. vorverständlich Teil des Seins sind. Daraus aber leitet der bekennende Provinzialist nicht viel mehr ab als eine natürliche Gemeinschaft der zunächst und zumeist miteinander Seienden, derjenigen also, die in unmittelbar vorgefundenen Seinsbezügen zueinander stehen.

Anders nun Scheler. Worin gründet seine Überzeugung von einer panhumanen Gemeinschaft in einer „Gesamtperson“? Die Begründungsfigur ist uns schon vertraut: Auch hinter Schelers Konzept steht der christliche Liebesgedanke, die Vorstellung einer in Gott aufgehobenen Liebesgemeinschaft. Das Ideal und letztlich auch das Ziel menschlicher Gemeinschaft ist somit für Scheler:

*Die Einheit selbstständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen "in" einer selbstständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson. Diese Einheit ist zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein den Kern und das ganz Neue des echten altchristlichen Gemeinschaftsgedankens ausmache und hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam - eines Gemeinschaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbstwert der individuellen [...] "Seele" und Person [...] in ganz einzigartiger Weise mit dem auf die christliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilssolidarität Aller im corpus christianum [...] vereinigt.*³⁸⁶

Was ist nun das wesentlich ‚Neue‘ an Schelers eigenen Überlegungen? Es ist die spezifisch moderne, wir können sagen existenziell-humanistische Ausdeutung der christlichen Idee, die Scheler vornimmt. Gott gedacht als „Gesamtperson“, die alle Individuen in ihrer ganzen Eigentümlichkeit gleichberechtigt in sich vereinigt. Eine Formulierung des heutigen politi-

³⁸⁵Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 502

³⁸⁶Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 536

schen Diskurses aufnehmend können wir sagen, Scheler entwirft ein ‚Bottom-up-Modell‘ der christlichen Liebesethik: Vom Individuum, von der Person herkommend – die hier als ganzer Mensch, als „Verhältnis von Seele und Körper“ (Kierkegaard), gedacht wird – gelangt der Entwurf über immer bewusster werdende Formen der emotionalen Identifizierung und Sympathetisierung zu einer Art subsidiären Kollektividentität, die im Begriff des christlichen Gottes gefasst wird. Dieser figuriert hier nicht als fordernder, strafender Gott, nicht als extramundane Autorität, die Seligkeit höchstens fürs Jenseits stiften mag, sondern als Garant der wechselseitigen und absoluten Anerkennung der Individualität und Würde des Einzelnen.

Liebe als christlich-humanistisches Anerkenntnis der Person

Dass es sich bei dieser idealisierenden Vorstellung nicht um substanzlose Esoterik handelt, wird deutlich, wenn wir uns nun in einer letzten Anstrengung das Liebeskonzept Schelers vor Augen führen. Was nämlich ist Liebe für Scheler? Weder wird sie dargestellt als Gefühl oder gar Affekt, noch als entrückte Urkraft, kosmisches oder rein göttliches Prinzip. Nein, Liebe – da bleibt sich Scheler treu – Liebe ist wiederum nur aus der Person und um der Person willen zu verstehen:

Nun gilt aber für die individuelle Person, daß sie uns überhaupt nur *durch* und *im* Akte der Liebe, d.h. also auch ihr Wert als Individuum nur in diesem Aktverlauf zur Gegebenheit kommt. Die Gegenständlichkeit als "Liebesgegenstand" ist gleichsam der Ort, wo allein die Person existiert und darum auch auftauchen kann.³⁸⁷

Liebe ist nach Scheler gewissermaßen Bedingung der Möglichkeit des Personseins, oder anders gesagt, das Medium in dem sich Individualität im Bezug auf andere Individuen erst konstituieren und vermitteln kann. Bereits an Hand dieser ersten Umschreibung deutet sich an, was Scheler an anderer Stelle auch explizit äußert: „Als letzte Wesenheiten von Akten sind Liebe und Haß nur *erschaubar* zu machen, nicht definierbar.“³⁸⁸ Von

³⁸⁷Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 168

³⁸⁸Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 155

Scheler stellt in seinen Überlegungen im hier herangezogenen Werk der Liebe als Gegensatz den Hass gegenüber. Dieser erscheint aber mehr als ein negatives Abziehbild der Liebe, wird er doch nicht annähernd so eingehend thematisiert und erschlossen wie erstere. Angesichts dessen erscheint es mir vertretbar, diesen Begriff hier nicht zu behandeln.

daher begegnen uns in Schelers Überlegungen immer wieder unterschiedliche Umschreibungen und Kontextualisierungen der Liebe. Bleiben wir zunächst im Kontext der Person, deren Sein mit der Liebe als so eng verbunden, ja von ihr abhängig gekennzeichnet wird. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die Würde des Einzelnen für Scheler wesentlich in der in Liebe fundierten Zuwendung seiner Mitmenschen gründet. Liebe im tieferen Sinne ist nämlich – das haben wir schon bei Platon gelernt – kein Vorziehen oder Fürgutbefinden der schönen oder sonst wie anziehenden Menschen nur auf Grund oberflächlicher Attribute:

„Liebe ist nicht emotional bejahendes Anstarren gleichsam eines Wertes, der da vor uns steht und gegeben ist. [...] Liebe ist erst da vorhanden, wo noch hinzutritt zu dem an ihr "als real" bereits gegebenen Werte die *Bewegung*, die Intention auf noch mögliche "höhere" Werte, als diejenigen sind, die bereits da und ergeben sind - die aber als positive Qualitäten noch *nicht* gegeben sind.“³⁸⁹

Es ist in der Tat humanistisches Gedankengut, das sich hier geltend macht. Liebe ist „...die Bewegung in der Richtung ‚niederer Wert → höherer Wert‘; und zwar *ohne* daß uns hierbei die *beiden* Werte *gegeben* sein müßten.“³⁹⁰ Das bedeutet: wer dem Anderen im 'Modus' der Liebe begegnet, setzt dessen ‚Gutartigkeit‘ oder besser ‚Werthaftigkeit‘ schon voraus, ohne konkrete Anhaltspunkte dafür zu besitzen: „Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebene Person immer ein 'ideales' Wertbild gleichsam voraus, das dennoch zugleich als ihr 'wahres' und 'wirkliches', nur noch nicht im Fühlen gegebenes echtes Dasein und Wertsein in einem erfaßt ist.“³⁹¹

Ist aber Liebe in vielen Fällen nicht doch nur Gefühlsduselei, die ‚Werte‘ im Anderen vermutet, die dort in Wahrheit nicht anzutreffen sind? Unabhängig vom Vorkommen solcher Fehlzuordnungen, so Scheler, dürfe man nicht aus allzu nüchterner Perspektive solcherlei Wirkzusammenhänge verleugnen, würden sie doch aus einem anderen Blickwinkel sichtbar:

Rationalistischer Einstellung erscheint [...] Liebe und Haß "blind". Doch besagt dies sehr wenig. Denn, daß man *anderes* (an Werten) und je höhere resp. niedrigere Werte durch die inneren "Geistesaugen" von Liebe und Haß sieht, als man durch das "Auge" der Vernunft sehen kann, beweist nicht, daß man hier nur *dasselbe* "schlechter" sieht, was

³⁸⁹Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 156

³⁹⁰Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 159

³⁹¹Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 156

man durch das Auge der Vernunft "besser" sähe. In Liebe und Haß liegt eine *eigene Evidenz*, die nicht an der Evidenz der "Vernunft" zu messen ist. Nur der, dem diese Evidenz mangelt und der durch seine Konstitution hier zu schwanken verurteilt ist, mag dies auf Kosten einer generellen "Blindheit" von Funktionen und Akten setzen, die nur sein mangelhafter individueller *Vollzug* zu tragen hätte.³⁹²

Diese Argumentation ist uns im Grunde nicht mehr neu: Die besondere Qualität und Berechtigung einer Verhaltens- oder Handlungsweise, eines Seinsmodus, wenn wir so sagen wollen, erweist sich erst im Vollzug eben dieser Seinsweise. Wer mit der Liebe nicht auch praktisch vertraut ist, der mag durch sie induzierte ‚Werturteile‘ als affekthafte Irrtümer zurückweisen. Wer aber selbst diesen Seinsmodus erfahren hat, wird hier vorsichtiger sein. Aber dennoch – ist das Bild vom liebesblinden Trottel, der auch noch die eindeutigsten Zeichen der Missgunst und Verachtung als Züge der Grazie seiner Angebeteten (miss)verstehen ein rationalistisches Vorurteil? Nein, das ist es nicht. Weil Liebe eben gerade nicht statisch, als momentaner Affekt zu verstehen ist, sondern immer nur im Zeitverlauf, in einem Prozess von Akten stets offenen Ausgangs sich geltend macht, kann sie auch enttäuscht werden. In gewisser Weise nämlich, so Scheler, ist Liebe schöpferisch, ‚wertschaffend‘. Das bedeutet, dass zum Zeitpunkt des Aufflammens von Liebe für einen anderen Menschen der ‚Grund‘ für diese Liebe noch gar nicht gegeben sein kann:

Liebe ist gerichtet auf das "Höhersein eines Wertes"; das ist aber etwas anderes als gerichtet "auf einen höheren Wert". Suche ich "einen" höheren Wert an einem Gegenstand als der gegebene Wert ist, so bedingt schon dieses "Suchen" irgendeine Form der Erfassung des höheren Wertes seiner idealen *Qualität* nach. Der höhere Wert selbst aber, um den es sich bei der Liebe handelt, ist in keiner Weise vorher "gegeben", sondern erschließt sich erst *in der Bewegung der Liebe* - gleichsam an ihrem Ende. Nur die Richtung auf ein [...] Höhersein des Wertes steckt notwendig in ihr.³⁹³

Dabei ist das Verhältnis von Liebe und Werten als eines der Interdependenz zu betrachten:

Alle Versuche, dieses Grundphänomen in das Entweder-Oder zu spannen: entweder werde ein schon vorhandener Wert hier nur

³⁹²Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 152f

³⁹³Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, S. 161

gesehen [...], *oder* sie [die Liebe – A.S.] sei nur "Anlaß" zum Schaffen und volitiven Erzeugen dieser Werte [...], oder sie schaffe aus sich heraus (ohne strebende Bemühung) die neuen Werte - sind alles ganz rohe und unzureichende Bestimmungen, die gerade das *Grundphänomen* verstecken.³⁹⁴

Schlüsselworte in diesem Zusammenhang sind „Bewegung“ und „Richtung“. Der Liebende fasst eine Qualität, einen Wert, ein Idealbild ins Auge, das er beim Anderen zu finden hofft. Doch kann dieses Ideal nur realisiert werden in einem aktiven Prozess, der das Handeln beider Seiten voraussetzt. Die Liebe fungiert hier als Medium, als Katalysator. Sie befähigt den in ihr sich 'Verhaltenden', die Richtung auf einen höheren Wert notfalls auch gegen Widerstände einzuschlagen, die Bewegung womöglich ‚wider besseren Wissens‘ zu vollziehen. Das ist der Wesenskern der Liebe nach Scheler – und er mutet an wie eine humanistisch ausgedeutete *caritas*. Denn es ist ja das entscheidende Merkmal göttlicher Liebe in der Interpretation der christlichen Tradition, dass sie – ungeachtet der ‚sichtbaren‘ Eigenschaften ihres ‚Objekts‘ – eine ureigene Werthaftigkeit und Würdigkeit jedes Menschen schon voraussetzt. Aber, da Liebe laut Scheler auch vom Menschen – und zwar von einem sehr irdischen, naturhaften Menschen – ausgeht, umfasst sein Konzept eben auch zentrale Aspekte des *erōs*. Es ist also eine Liebe, welche die Würde oder Werthaftigkeit eines *jeden* Menschen ungeachtet seiner Herkunft und seiner Fähigkeiten voraussetzt und ohne diese Würde einzuschränken auf einen spezifischen Wesensteil.

Zwischenfazit: Liebe als Fundament gegenseitigen Verstehens

Nun gilt es aber an diesem Punkt der Untersuchung, noch einmal innezuhalten. Zunächst ist es gelungen, in einer problemgeschichtlichen *Wiederholung* von Platon bis Scheler ein halbwegs plausibles Bild der Liebe zu zeichnen, das sich entscheidend abhebt von den extremen Konzepten triebhaft-tierischer Lust und göttlicher, dem Menschen entzogener Liebe. In einem vierschrittigen Verfahren haben wir illustriert, wie die beiden großen – und eben nur unter bestimmten Prämissen gegensätzlichen – Entwürfe *erōs* und *agapē* aus dem Kontext dichotomisierender Weltbilder und dualistischer Anthropologie befreit und durchaus fruchtbar zusammen gedacht werden können. Liebe und Ethik scheinen nunmehr nicht

³⁹⁴C Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 160

gänzlich fern voneinander zu stehen. Der Ausschluss der Liebe als relevante und interessante Größe in der Ethik - wozu modernes und postmodernes Denken ja nicht selten tendiert - erscheint somit zumindest fragwürdig, vorschnell. Gerade die bisherige Auseinandersetzung mit den Überlegungen Max Schelers hat noch einmal gezeigt: Liebe *kann* gedacht werden als eine Klammer, welche das Moralwesen Mensch in der ganzen Breite seiner Existenz umschließt und mit seinen Mitseienden verbindet, ja vereint.

Aber: Befreit uns dies schon aus jenem Dilemma, das sich im zum Eingang dieses Kapitels zitierten Satz von Giordano Bruno offenbart: "Die Liebe ist alles und wirkt alles, und von ihr kann man alles sagen, und alles kann man ihr zuschreiben."? Noch immer haben wir schließlich die Sphäre mythologischer oder auch religiöser Rede kaum verlassen. Scheler etwa beruft sich ja in seinem Denken gleich auf beide großen Konzepte der Liebe, *erōs* und *agapē*. Dass er beide in einem Gesamtentwurf zu vereinen weiß, ist erfreulich – aber was hilft es uns letztlich, wenn wir nach einem wirkungsvollen Transfer seiner Hypothesen in die moralische Praxis streben?

Es gibt nun noch einen wichtigen, ja für diese Untersuchung entscheidenden Hinweis in Schelers Überlegungen über die 'Funktion' der Liebe im Kontext der Ethik. Zunächst einmal müssen wir uns dazu einer Äußerung Schelers zuwenden, die dieser gewissermaßen als 'Schlussfolgerung' aus dem Konzept seiner um die Person zentrierten, 'materialen Wertethik' tätigt. Da diesem Konzept zu Folge eine objektivierende Verallgemeinerung von Ethik kaum denkbar sei, so Scheler, sei es „...selbstverständlich, daß daher *Ethik* als philosophische Disziplin wesentlich niemals die sittlichen Werte erschöpfen kann [...]“.³⁹⁵ Die Aufgabe philosophischer Ethik liege stattdessen darin, zu verdeutlichen, „...daß es eine ihr selbst völlig überlegene ethische Erkenntnis durch *Weisheit* gibt, ohne die auch alle unmittelbare ethische Erkenntnis allgemeingültiger Werte (geschweige die wissenschaftliche Darstellung des so Erkannten) wesentlich *unvollkommen* ist.“³⁹⁶ Worauf offenbar auch Scheler hinaus will, ist die Ablösung abstrakt-absoluter Moralphilosophie durch eine Gesinnungsethik *persönlicher* Verantwortung. Denn weiter heißt es: „Niemand also kann Ethik, niemals soll sie das

³⁹⁵Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 499

³⁹⁶Ebd.

individuelle Gewissen ersetzen.³⁹⁷ Worin gründet nun aber die von Scheler bemühte ethische „Weisheit“? Es ist Liebe. Interessant ist nun für uns weniger diese Variation einer Aussage, wie wir sie ja auch schon bei Platon, Jesus resp. Paulus und abgeschwächt auch bei Hutcheson kennengelernt haben. Vielmehr ist entscheidend, *wie* Scheler diesen Zusammenhang von Liebe, Weisheit und Moral begründet. Hören wir dazu ein längeres Zitat:

Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht gerade darin, daß wir die Handlungen derselben *weder* ausschließlich nach allgemeingültigen Normen, *noch* nach dem uns selbst von *uns selbst* vorschwebenden Idealbild bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verständnis *ihres* individuellen *Wesens* gewonnenen *Grundintentionen* der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines nur anschaulich gegebenen *konkreten Wertidealbildes* der Person zur Vereinigung bringen - an *diesem* Bilde messen wir dann ihre empirischen Handlungen.

Es ist an erster Stelle das durch *Liebe* zur Person selbst vermittelte "*Verstehen*" ihres zentralsten Springquells, das uns die Anschauung dieses ihres idealen, *individuellen Wertwesens* vermittelt. Diese verstehende Liebe ist der große Werkmeister und [...] der große *plastische Bildner*, der aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus [...] die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag [...].³⁹⁸

Wenn wir es recht betrachten, müssen wir somit sagen: Liebe fungiert hier als *Bedingung der Möglichkeit gegenseitigen Verstehens*. Die ethische ‚Weisheit‘ welche sie eröffnet, besteht ganz einfach in der weit gehenden Offenlegung der Persönlichkeit des geliebten Menschen. Indem uns aber dieser als Person – und somit wertbehaftetes Wesen erscheint – erscheinen uns seine Verhaltens- und Seinsweisen in einem neuen Licht. Die jeweils ‚subjektiven‘ Werthaltungen werden als ‚objektive‘ Wertinhalte durchsichtig, in dem Sinne, dass wir die dem jeweiligen Menschen eigene Intentionalität verstehen.

Wenn Scheler solchermaßen „das in Liebe fundierte volle *Verstehen*“³⁹⁹ als einen Vorgang beschreibt, in dessen Verlauf Menschen, die hier als Personen, also in einen ganzheitlichen Seinskontext gestellte Seiende beschrie-

³⁹⁷Ebd.

³⁹⁸Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 493

³⁹⁹Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 496

ben werden, Kenntnis von ihrem jeweiligen Wesen erlangen, dann scheint er damit ein ganz ähnliches Konzept zu vertreten wie Karl Jaspers mit seiner Rede von der existenziellen Kommunikation. Diesen Gedanken hatten wir ja bereits als wegweisend, aber noch unzureichend ausgearbeitet gewissermaßen zurückgestellt. Wir können ihn nun wieder aufnehmen und feststellen: Liebe zu beschreiben als eine Art Seinsmodus, der es uns erlaubt, von Person zu Person, von einem über das eigene Sein in Grenzsituationen reflektierenden Selbst zum anderen zu kommunizieren – wenn wir diese Rede von Liebe als Medium existenzieller Kommunikation in einem tieferen Sinne durchdenken, dann können wir Liebe in einer Weise deuten, die schon um einiges weniger problematisch erscheint als mancher mythologisch-religiöse Entwurf, den wir bis jetzt kennengelernt haben. Mehr noch: Es lässt sich unter diesem Blickwinkel auch gut zusammenfügen, was wir bisher in noch recht loser Reihenfolge behandelt haben. Im zweiten Kapitel hatten wir uns auf die Suche gemacht nach einem Nachdenken über Ethik, das wichtige Aspekte eines modernen Humanismus aufweist, um einer Alternative zum Denken dualistischer und pessimistischer Moralphilosophie aufzeigen zu können. Im Kapitel III haben wir eine Vertiefung unseres Blicks auf das Moralwesen Mensch vorzunehmen versucht und die These aufgestellt, die Isolation des Individuums in den durch Existenzphilosophie beschriebenen prekären Bedingungen seines Seins sei ein wichtiger, vielleicht der wichtigste Ursprung unserer ethischen Grundprobleme. Sodann haben wir unterschiedliche Thesen zu einer möglichen Rolle der Liebe als einer Art Heilkraft, einem *therapeuticum* gegen existenzielle Isolation und weiter als Quelle ethischen Wissens, ja ethischer Weisheit kennengelernt. Wenn wir nun all dies unter dem Blickwinkel eines (immer noch vorläufigen) Konzepts von Liebe als existenzieller Kommunikation noch einmal nachvollziehen, zeigt sich:

Die kommunikative Funktion von Liebe in diesem Sinne könnte tatsächlich der Schlüssel zur Lösung unserer derzeit noch bestehenden, methodischen Probleme sein. Denn kommunikative Elemente scheinen alle behandelten Konzepte der Liebe aufzuweisen: von Platon angefangen, der den erotischen Aufstieg in den Kontext seiner Dialektik stellt, die als Erkenntnisweise beschrieben wird, welche den wechselseitigen Austausch von Erkenntnis in Form von Dialogen, Belehrungen, gemeinsamen Erfahrungen in ihr Zentrum stellt; über das Christentum, welches mit der

Rede von Nächsten- und Feindesliebe unter der Obhut eines allwissenden Gottes ein ganz neues Konzept der (Völker-)verständigung propagiert; über die angelsächsische Philosophie des Wohlwollens, die mit ihrem Konzept eines *moral sense* die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zum Verständnis der Bedürfnisse und Lebenssituationen anderer ins Zentrum der Ethik stellt; bishin zu Scheler, der also das gegenseitige Verstehen von Personen zur Folge eines liebenden Umgangs miteinander erklärt. Sicherlich: Auch andere verbindende Linien ließen sich hier aufzeigen. Aber der Gedanke existenzieller Kommunikation umfasst ja noch mehr: Er macht uns eben auch die Rede von jener rätselhaften Weisheit verständlich, die man durch Liebe erlangen könne: Ist Liebe Kommunikation auf basaler Ebene, von Mensch zu Mensch, macht sie mir in einem tiefen Sinne verständlich, mit wem ich es zu tun habe. Im Prozess des Durchsichtigwerdens eines Selbst in seinen Möglichkeiten und (existenziellen) Grenzen kann ich erkennen, was ein Mensch zu tun vermag, was er sein kann und was nicht. Ich höre auf, ihn zu *beurteilen* und über ihn zu richten, weil ich Kenntnis von seinem Wesen zu erlangen beginne. Ich projiziere gewissermaßen die in ihm erblickten Werte, also sein Potenzial ethischer Fortentwicklung in die Zukunft und urteile nicht über ihn als statisches Wesen allein unter dem Gesichtspunkt der Normenkonformität. Somit wird deutlich: Nicht nur der Gedanke einer Berücksichtigung der prekären Seinsituation des je konkreten Menschen wird hier verwirklicht, sondern auch jene Forderung des Humanismus, nicht nur die Defizite, sondern auch die Entwicklungspotenziale eines Individuums (und der gesamten Menschheit) in unser Nachdenken über Ethik miteinzubeziehen. Mehr noch: Tatsächlich erscheint Liebe als eine Form der Kommunikation, die grundsätzlich ja sagt zu einem Menschen – nichts anderes meint ja die Rede von der Erkenntnis des Wertwesens einer Person, von wohlwollender Anteilnahme, von christlicher Gnade usw. – als eine Weise der gemeinsamen Reflexion über Moral, die weder aus allein normativen Anforderungen und Erwägungen entspringt, noch diese als ihr primäres Ziel und einzig angestrebtes Ergebnis begreift. In einem Klima grundsätzlicher gegenseitiger Anerkennung, das über die abstrakte Kategorisierung von Denkweisen und Handlungen als 'falsch' und 'richtig' sich hinauszubewegen erlaubt, scheint tatsächlich eine ethische Haltung in Reichweite zu kommen, die aus einer ganzheitlichen *Gesinnung* erwächst und den *Geist* von Moral im je

konkreten, individuellen Fall zu verwirklichen strebt, anstatt nur Regeln zur Anwendung zu bringen.

Nun gilt es freilich, dieses kommunikative Verständnis von Liebe zuallererst im Detail zu entwickeln und zu erläutern. Dazu müssen Punkte thematisiert werden, wie der Aspekt wechselseitiger Anerkennung, oder besser Bestätigung, ohne welchen Liebe im Sinne existenzieller Kommunikation nicht sinnvoll gedacht werden kann. Ebenso haben wir noch nicht ganz zureichend die direkt damit in Verbindung stehende Rolle der Liebe als *therapeuticum* erläutern können. Beides soll im nun folgenden Teilkapitel nachgeholt und somit endgültig der Zusammenhang zu unseren bisherigen Überlegungen deutlich werden. Über die Einführung einer modernen, pragmatisch-psychologischen Perspektive im Sinne Watzlawicks wird dies erreichbar, indem wir nämlich Strukturen und Eigenschaften konkreten Kommunikationsverhaltens kennzeichnen, das im Sinne des bisher skizzierten Konzepts von Liebe therapeutisch wirkt.

IV.3 Liebe und Kommunikation

Zu Beginn dieses wichtigen Teilabschnitts möchte ich den nun zu vollziehenden Perspektivwechsel noch einmal konkretisieren: Was bedeutet die Fokussierung auf den kommunikativen Aspekt von Liebe in methodischer Hinsicht und welche Konsequenzen hat sie für den weiteren Verlauf der Untersuchung?

Zu Beginn dieses vierten Kapitels habe ich einen (teilweisen) Ausweg aus der Aporetik existenzphilosophischer Daseinsanalytik vorgeschlagen, der darin bestand, den Fokus der Betrachtung vom Individuum auf dessen Sein in sozialen Zusammenhängen zu verschieben, also weniger den einzelnen Menschen, sondern dessen Interaktion in der Gemeinschaft zu betrachten. Von da aus gelangten wir zur Thematik der Liebe als einer Art sozial integrierender Kraft. Da wir nunmehr aber festgestellt haben, dass diese Rede von der Liebe als Kraft in pragmatischer Hinsicht unbefriedigend ist, durch ihre Verwurzelung in mythologischen oder religiösen Erzählzusammenhängen, gehen wir einen weiteren Schritt, der uns dem Ziel einer pragmatisch darstellbaren Rede von der Liebe erheblich näher bringen

wird: Dazu verdeutlichen wir uns, dass wir Liebe auch betrachten können als einen Begriff, der – neben vielen anderen Aspekten – eine bestimmte Art von Kommunikationsvorgängen bezeichnen kann, die wiederum als Prozesse des gegenseitigen Verstehens auf existenzieller Ebene charakterisiert werden können. Diesen existenziellen Kommunikationsvollzügen werden wir im Folgenden eine therapeutische Wirkung (im Sinne einer Linderung oder sogar teilweisen Auflösung als Grundlegend erfahrener ethischer Problemlagen) attestieren.

Dieser methodische Schritt vereinfacht die argumentatorische Situation dieser Untersuchung erheblich, können wir doch nun die bis jetzt noch wichtige Debatte über das 'richtige' Liebeskonzept insofern abschließen, dass wir den theoretischen Streit zwischen den großen Konzepten *erōs* und *agapē* schlicht suspendieren und uns der Aufgabe zuwenden, die etwa durch Scheler ja recht einleuchtend postulierte Vereinbarkeit beider Modelle möglichst wirklichkeitsnah auf ihre Anwendbarkeit hin zu überprüfen. Dazu eben wenden wir unseren Blick den Kommunikationsvorgängen zu, welche eine 'ethisch funktionale' Liebe den bisherigen und noch folgenden Thesen nach zu charakterisieren scheinen – und lassen die metaphysische Diskussion über umfassende Liebeskonzepte fallen – ähnlich vielleicht wie Ludwig Wittgenstein jene imaginäre Leiter, die ihn zum Ende seiner als sinnlos beschriebenen Überlegungen im 'Tractatus' auf eine neue Erkenntnisebene führt. Statt das ganze Phänomen Liebe mit umständlichen und doch immer unzureichenden Definitionen zu umschreiben, also der pragmatische Ausweg: Eine Konzentration auf Zusammenhänge, die in der Praxis relevant sind, gewissermaßen sicht- und fühlbar gemacht werden können.

Aber wie kann dies gelingen? Im Rückgriff auf die Kommunikationstheorie Paul Watzlawicks. Der Psychiater Paul Watzlawick und seine KollegInnen Janet Beavin und Don Jackson sahen sich nämlich bei ihrer Arbeit als Psychologen und Therapeuten vor ein ganz ähnliches Problem gestellt, wie wir es vor uns sehen - soziale Zusammenhänge, Interaktionen zwischen Menschen zu beschreiben, ohne sich abstrakter Begrifflichkeiten zu bedienen die womöglich mehr ver- als erklären. In dem 1969 erschienenen, einflussreichen Grundlagenwerk 'Menschliche Kommunikation', das

Watzlawick gemeinsam mit den oben genannten AutorInnen veröffentlichte, offerieren sie nun gleichsam eine Lösung zu diesem Problem:

Die Phänomene, die in den Wechselbeziehungen zwischen Organismen im weitesten Sinn des Wortes [...] auftreten, unterscheiden sich grundsätzlich und wesentlich von den Eigenschaften der beteiligten Einzelorganismen. [...] Werden solche Verhaltensformen in künstlicher Isolierung gesehen, so steht zwangsläufig die Frage nach der *Natur* dieser Zustände und damit im weiteren Sinn nach dem *Wesen* der menschlichen Seele im Vordergrund. Wenn aber die Grenzen dieser Untersuchung weit genug gesteckt werden, um die Wirkungen eines solchen Verhaltens auf andere, die Reaktionen dieser anderen und den Kontext, in dem all dies stattfindet, zu berücksichtigen, so verschiebt sich der Blickpunkt von der künstlich isolierten Monade auf die *Beziehung* zwischen den Einzelelementen größerer Systeme. Das Studium menschlichen Verhaltens wendet sich dann von unbeweisbaren Annahmen über die Natur des Psychischen den beobachtbaren Manifestationen menschlicher Beziehungen zu.⁴⁰⁰

Und weiter schreiben Watzlawick et al.: „Das Medium dieser Manifestationen ist die menschliche Kommunikation.“⁴⁰¹ Was zunächst rätselhaft klingen mag, erschließt sich bei näherer Betrachtung. Watzlawick et al. entwerfen in ihrer Theorie menschlicher Kommunikation ein an der Kybernetik orientiertes Modell offener, organischer Beziehungssysteme. Sie gehen davon aus, dass sich die Prozesse menschlicher Kommunikation innerhalb solcher Systeme fassen und beschreiben lassen. Im weitesten Sinne an der Methodik James' orientiert, postulieren die Autoren „...daß hinter den myriadenfachen Erscheinungen der menschlichen Kommunikation ein noch nicht interpretierter pragmatischer Kalkül steht, dessen Axiome in erfolgreicher Kommunikation berücksichtigt, in pathologischer Kommunikation dagegen gebrochen werden.“⁴⁰² Sie versuchen also ein Modell gelingender Kommunikation von einer misslingenden Kommunikationspraxis zu unterscheiden ohne dabei bereits ein sicheres und abschließendes Wissen über die Bedingungen 'erfolgreicher', oder, wie Watzlawick et al. vorwiegend formulieren, 'therapeutischer' Kommunikation vorauszusetzen.

⁴⁰⁰Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 21f

⁴⁰¹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 22

⁴⁰²Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 43f

Konkret in Bezug gesetzt zu unserer Problematik stellt sich das folgendermaßen dar: Das bisher unsere Überlegungen mehr oder weniger tragende, hypothetische Konstrukt einer Naturkraft Liebe hat entscheidende Schwächen. Wir stellen uns dabei eine Kraft vor, die einseitig auf einen Rezeptor wirkt: die menschliche Seele. Beide Begriffe, nicht nur jener der Seele, sondern auch der der Kraft, führen uns fast zwangsläufig in Mystifikationen. Dieses Problem, mit dem sich die noch recht junge Disziplin Watzlawicks, die Psychologie, in besonderer Weise konfrontiert sieht, schlägt jener nun vor, durch die Fokussierung auf die konkreten Manifestationen menschlicher Beziehungen zu umgehen. An Hand der Physik können wir uns verdeutlichen, was in etwa damit gemeint ist: Auch dort ist schließlich die Rede von Kräften problematisch. Zugänglich werden uns solche stets nur postulierten Kräfte ja lediglich über ihre Wirkungen – die sich bei genauerer Betrachtung in der Bewegung von Teilchen bzw. Wellen manifestieren. Wie die Physik sich allmählich von den weit mehr spekulativen Kraftbegriffen des 18. und 19. Jahrhunderts gelöst und mehr und mehr auf die durch solche 'Kräfte' bewegten Teilchen und schließlich auf die Austauschprozesse energetischer Informationen, die solche Teilchenströme oder Wellenbewegungen entscheidend kennzeichnen, fokussiert hat, so schlagen Watzlawick et al. in ganz ähnlicher Weise eine Abkehr von dem im Stil traditioneller Physik argumentierenden psychodynamischen Modell Sigmund Freuds vor. Für sie ist Kommunikation ein Austausch von Informationen, dessen Funktionsweise zu erforschen für die meisten Probleme der Psychologie von weit größerem Interesse sein sollte, als sich Gedanken über einen einseitigen Energietransfer durch geheimnisvolle psychische Wirkkräfte zu machen.⁴⁰³

Wenn wir nun Liebe aus dieser von Watzlawick et al. vorgeschlagenen Perspektive betrachten, können wir den Blick also auf das Kommunikationsverhalten von Menschen richten, auf konkrete Akte der Informationsübertragung zwischen Individuen, wenn wir so wollen, die wir nach relativ klaren und transparenten Kriterien kennzeichnen können. Und indem wir solche Kommunikationsprozesse betrachten, können wir – analog zur modernen Physik – uns von der Vorstellung einer (etwa per linearer Kausalität wirksamen) Kraft Liebe lösen. Interessant wird uns nun eine Art kommunikativer Teilchenstrom, der Fluss von Informationen zwischen

⁴⁰³Vgl. Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 29ff

Menschen, der niemals gänzlich unterbrochen werden kann und insofern keinen Anfang, keine Ursache kennt.

Fassen wir nun noch einmal zusammen: Wie soll im Fortgang von Liebe, Kommunikation und Ethik gesprochen werden? Ich möchte folgende Ausdrucksweisen vorschlagen, die mir als vergleichsweise sinnvoll und den Zielsetzungen dieser Untersuchung angemessen erscheinen: Jene Kennzeichen von Liebe, die uns im Vorhergehenden als ethisch 'funktionale' oder 'förderliche' Charakteristika begegnet sind (weil sie, wie wir bisher sagen könnten, gewissermaßen auf eine 'Synthese' der Konzepte von *erōs* und *agapē* zurückgehen) sollen nun primär angesprochen werden als *auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksame Kommunikationsbeziehungen*. Ebenfalls möchte ich die verkürzten Formulierungen *existenzielle Kommunikation* und *therapeutische Kommunikation* verwenden. Die erste Variante nimmt die bereits erwähnte Formulierung Karl Jaspers' auf, die zweite orientiert sich an Watzlawicks Kommunikationskonzept. Letzteres soll zwar für unsere weiteren Überlegungen maßgeblich sein. Der Bezug zur Existenzphilosophie, den Watzlawick et al. ihrerseits offenhalten, aber nicht dezidiert festschreiben (s. IV.3.1), soll aber auf keinen Fall verloren gehen. Das im Folgenden zu entwickelnde hypothetische Konzept von Kommunikation, das nun aus unseren Überlegungen zu Liebe und Ethik hervorgeht, soll somit beide Blickrichtungen – die mehr existenzphilosophische und die mehr psychologisch-sozialwissenschaftliche – in sich vereinen. Aber: Aus pragmatischen, was heißt, anwendungsorientierten Gründen, werden wir die Blickrichtung der letzteren bevorzugen. Wir werden jene für uns bisher interessanten Kennzeichen von Liebe deshalb an Hand von Kommunikationsformen und Beziehungsstrukturen thematisieren und konkretisieren, die sich in ihrer *Wirkung*, nicht aber unbedingt in ihren *Ursachen* stark mit dem überschneiden, was wir bisher als eine 'ethisch funktionale' Liebe im Kontext der Konzepte *erōs* und *agapē* beschrieben haben. Wir lassen also im Folgenden explizit offen, ob und inwiefern eine Aussage wie „*Liebe* ist noch nicht die Kommunikation, aber ihre Quelle, die durch sie sich erhellt.“⁴⁰⁴ (Jaspers) oder Schelers Rede von einem „in Liebe fundierte[n] volle[m] *Verstehen*“⁴⁰⁵ tatsächlich zutreffend beschreiben, wie das 'kausale' Verhältnis von Liebe und auf existenzieller Ebene

⁴⁰⁴Jaspers: Philosophie, S. 356

⁴⁰⁵Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 496

therapeutisch wirksamer Kommunikation 'in Wirklichkeit' gestaltet ist. Wir postulieren lediglich, dass die im Folgenden zu entfaltenden Dimensionen einer solchen Kommunikation jenen – ja ebenfalls nur postulierten – Wirkungen einer 'in Liebe fundierten' Verständigung sehr nahe kommen, bzw. sogar analog zu diesen erscheinen können. Ganz einfach gesagt: Unsere 'ethisch funktionale' Liebe, wie wir sie von Platon bis Scheler beschrieben haben, nennen wir nun Kommunikation. Damit soll aber weder das bisher unter dem Liebesbegriff Thematisierte gänzlich mit dem Begriff Kommunikation erfasst, noch der Anspruch erhoben werden, Kommunikation *in genere* sei wesentlich solcherlei Liebe. Vielmehr kennzeichnen wir eine hypothetische Schnittmenge bestimmter Formen des Liebens und bestimmter Arten der Kommunikation in menschlichen Beziehungen. Und diese Schnittmenge von Liebes- bzw. Kommunikationsweisen soll eben dadurch gekennzeichnet sein, dass wir uns von diesen einen sich auf existenzieller Ebene auswirkenden, therapeutischen Effekt erhoffen. Dieser sollte sich vor allem zeigen in der Befähigung, mit den existenziellen Herausforderungen von Freiheit und Schuld 'besser' umzugehen und somit die Ausübung persönlicher Verantwortung erheblich erleichtern. Dieser Zusammenhang soll im Folgenden noch weiter konkretisiert und insbesondere im Abschnitt IV.5 veranschaulicht werden.

IV.3.1 Hypothetischen Dimensionen als Kommunikation verstandener Liebe

Liebe ist nur ‚erschaubar‘ zu machen, formuliert Max Scheler. Wenn wir Liebe nunmehr als Beziehung betrachten, wird nachvollziehbar, was damit gemeint ist. Beziehungen, schreiben Watzlawick et al.,

...sind also nicht in demselben Sinn real wie Objekte gemeinsamer Wahrnehmung. Diese [...] sind sozusagen etwas "dort draußen", auf das man hinweisen kann. In Beziehungen dagegen sind wir selbst enthalten; in ihnen sind wir nur Teil eines größeren Ganzen, dessen Totalität wir ebenso wenig erfassen können, wie es unmöglich ist, seinen eigenen Körper als Ganzes wahrzunehmen, da die Augen als Wahrnehmungsorgane selbst Teil der wahrzunehmenden Ganzheit sind.⁴⁰⁶

Um nun diese Ganzheit überhaupt irgend erfass- und darstellbar zu machen, formulieren Watzlawick et al. 'pragmatische Axiome' einer vorläufig-

⁴⁰⁶Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 90

gen Theorie menschlicher Kommunikation, die sie explizit kennzeichnen als „...provisorische Formulierungen, die weder Anspruch auf Vollständigkeit noch auf Endgültigkeit erheben können.“⁴⁰⁷ Den pragmatischen Geist ihres Denkens aufnehmend, werden wir im Folgenden uns nur an einigen dieser Axiome orientieren und dort, wo es geboten scheint, andere Aspekte der watzlawickschen Kommunikationstheorie in den Vordergrund stellen. Das erscheint mir denkbar unproblematisch, denn einerseits ist die Vorläufigkeit der von Watzlawick et al. gewählten Gliederung ihrer Gedanken kaum zu übersehen, und andererseits weist deren grundsätzliche Zielrichtung ausreichend viele Parallelen zu den bisher in dieser Untersuchung entwickelten zentralen Hypothesen auf. Unleugbare Abweichungen zeigen sich freilich in einer einerseits an der modernen Psychologie, andererseits an Kybernetik und Informatik orientierten Terminologie. Dies soll uns – ganz pragmatisch – allerdings nicht daran hindern, die teilweise geradezu genial zu nennenden Einsichten Paul Watzlawicks und seiner KollegInnen für diese Untersuchung fruchtbar zu machen.

Auch wenn wir also nunmehr ganz vorwiegend von Kommunikation im Sinne Watzlawicks et al. reden werden, soll der Bezug zu unseren bisherigen Überlegungen deutlich herausgestellt werden. Beginnen mag dies mit der Feststellung, dass Watzlawick et al. Kommunikation aus einer Perspektive betrachten, die bis zu einem gewissen Punkt durchaus existenzphilosophisch genannt werden kann. Das wird deutlich an ihrer Einordnung von Kommunikation als einem unvermeidbaren Kennzeichen menschlichen Seins:

Verhalten hat kein Gegenteil [...]: Man kann sich nicht *nicht* verhalten. Wenn man also akzeptiert, daß alles Verhalten in einer zwischenpersönlichen Situation Mitteilungscharakter hat, d.h. Kommunikation ist, so folgt daraus, daß man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann.⁴⁰⁸

Dieser These räumen Watzlawick et al. im Rahmen ihrer Kommunikationstheorie den Rang eines „metakommunikative[n] Axiom[s]“⁴⁰⁹ ein. Hier eine Parallele zum Bild existenzieller 'Geworfenheit' auszumachen, stellt wohl keine Überinterpretation dar – verweisen doch die Autoren selbst

⁴⁰⁷Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 50

⁴⁰⁸Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 51

⁴⁰⁹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 53

auf ihre Nähe zur Existenzphilosophie und die Verwandtschaft ihrer Gedanken mit existenzphilosophischen Überlegungen.⁴¹⁰ Einerseits. Andererseits nehmen sie am Ende ihres Buches auch eine Abgrenzung zwischen dieser und ihren eigenen Überlegungen vor. Dies liest sich wie folgt:

In diesem Buch haben wir Individuen in ihrem gesellschaftlichen Nexus – in ihren zwischenpersönlichen Beziehungen – betrachtet und gesehen, daß das Medium dieser Beziehungen die Kommunikation ist. Ist damit die Anwendungsmöglichkeit einer Theorie menschlicher Kommunikation erschöpft? [...] Es ergibt sich [...] die Frage, ob die Prinzipien, die wir für die Pragmatik der menschlichen Kommunikation postuliert haben, anwendbar bleiben, wenn unsere Untersuchungen sich vom Zwischenpersönlichen aufs Existenzielle verlagern. Wir werden diese Frage nicht beantworten können [...]. Da der existenzielle Nexus eines Menschen nicht in demselben Sinn beobachtbar ist wie seine zwischenmenschlichen Beziehungen, sind wir gezwungen, die objektive, „außenstehende“ Position aufzugeben, die beizubehalten wir uns bisher [...] bemühten.⁴¹¹

An diesem Zitat wird nicht nur der Nutzen, sondern auch der Nachteil der Betrachtung einer (existenz)philosophischen Problemlage aus sozialwissenschaftlicher Sicht deutlich. Dieser Perspektivwechsel stellt allerdings so lange kein Problem dar, wie wir ihn uns bewusst machen. So hielten wir es schließlich auch mit dem Rückgriff auf das weit eher sozialtheoretisch denn philosophisch zu nennende Denken Erich Fromms, der uns zur Hauptarbeitshypothese dieser Arbeit geleitet und den Bogen zwischen existenzphilosophischer 'Daseinsanalytik' und dem Gedanken einer 'Liebesethik' zu schlagen erlaubt hat. In ganz ähnlicher Weise versuchen wir nun mit Hilfe der Kommunikationstheorie Paul Watzlawicks einer aus pragmatischer Sicht brauchbaren Lösung näher zu kommen.

Den Bezug zu den existenzphilosophischen Problemlagen werden wir dennoch nicht aus den Augen verlieren – dies gilt insbesondere in dem an diesem Teilkapitel sich anschließenden Rekurs über 'Selbst und Ethik'. Dort wird sich zeigen: Die bisher vorgetragenen Gedanken erhalten eine weit größere Plausibilität und Konsistenz durch eine tiefgehende – aber eben in Teilen wohl spekulativ zu nennende – Inblicknahme der nicht selten problematischen Beziehungen zwischen menschlichem Selbst und

⁴¹⁰Vgl. Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 239ff

⁴¹¹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 239

Normativität. Allein ist die pragmatische Pointe des nun gewählten Vorgehens, dass die im Folgenden auszuzeichnenden Strukturen existenzieller, therapeutisch wirkender Kommunikation bis zu einem gewissen Punkt auch *ohne* Berücksichtigung der als ihnen zu Grunde liegend postulierten existenziellen Zusammenhänge verstanden und angewendet werden sollen können. Dies wird sich insbesondere im Kapitel V noch zeigen und als fruchtbar erweisen.

Dimension 1: Liebe als evolutionärer (Lern)prozess von Kommunikation

Bereits bei Fromm, Platon, Scheler haben wir gesehen: Liebe kann heißen, in fortgesetzter Anstrengung sich dem zu öffnen, sich dem zu nähern, mit dem man in einem gemeinsamen Beziehungszusammenhang sich befindet. Besonders detailliert beschreibt Platon Liebe als einen Lern- und Erkenntnisprozess, nämlich indem er das (Er)leben von Liebe in den Kontext seines Konzepts von Dialektik stellt. Dass es angeraten ist, Liebe als Prozess zu betrachten – und somit auch jeden Verständigungs- oder Kommunikationsvorgang, den wir mit ihr assoziieren wollen – erscheint mir an dieser Stelle nicht mehr als sonderlich kontroverser Punkt. Allerdings bleibt die Gefahr, indem man solche Betrachtungsweisen einem unhistorischen, naturalistisch-deterministischen Reiz-Reflex-Denken gegenüberstellt, direkt in der Sackgasse teleologischen Denkens zu enden, dem dann seinerseits Dogmatik und Einseitigkeit vorgeworfen werden können. Müssen wir wirklich wie Fromm, Platon und Scheler voraussetzen, dass Liebe ein Prozess sei, der am Ende auf (ethische) Weisheit hinauslaufen muss oder jedenfalls hinauslaufen soll? Verleitet solches Denken nicht dazu, schließlich eine Art Anleitung in der Kunst des Liebens zu formulieren – wie es ja insbesondere bei Erich Fromm angestrebt zu werden scheint?

In dieser Hinsicht kann uns der Ansatz Watzlawicks und seiner KollegInnen weiterhelfen. Ihr auf der Kybernetik basierendes Modell von Kommunikation sollten wir zwar nicht mit all seinen zum Teil recht speziellen Begrifflichkeiten übernehmen – vom Grundgedanken her aber ist es hilfreich. Auch Watzlawick et al. verstehen nämlich soziale Beziehungen und die in diesen stattfindende Kommunikation als Lernprozess. Insofern distanzieren sie sich – wie bereits erwähnt - auch von deterministischen Kausalwirkzusammenhängen, wie sie etwa noch die Psychoanalyse Freuds

vorauszusetzen scheint. Dagegen setzen sie aber das Modell eines deziert ergebnisoffenen, *evolutionären* Prozesses des ‚Werdens‘ und ‚Wachsens‘⁴¹². Zentral ist dabei das Konzept der ‚Rückkopplung‘:

Eine Kausalkette, in der Ereignis *a* Ereignis *b* bewirkt, *b* dann *c* verursacht und *c* seinerseits *d* usw., würde die Eigenschaften eines deterministischen, linearen Systems haben. Wenn aber *d* auf *a* zurückwirkt, so ist das System zirkulär und funktioniert auf völlig neue Weise: Es zeigt ein Verhalten, das im wesentlichen dem jener Phänomene entspricht, die sich bisher der streng linearen, deterministischen Auffassung entzogen.⁴¹³

Entscheidend ist hierbei natürlich, dass Watzlawick et al. *lernfähige* Systeme insinuieren, wie sie ja zweifellos gegeben sind, wenn etwa menschliche Beziehungen unter solchen Maßgaben betrachtet werden. Dann liegt mit dem Ereignisablauf a-b-c-d-a usf. gerade kein Zirkel im Sinne der Logik vor, sondern eher ein Lernprozess den wir vielleicht ‚hermeneutisch‘, oder mit Platon auch dialektisch nennen könnten. Sollen wir dafür nun den Begriff der ‚Rückkopplung‘ wählen? Das erscheint kaum als Fortschritt, denn er wirkt in unserem Zusammenhang mindestens so problematisch, wie die gerade genannten, zwar umstrittenen, aber immerhin traditionsreichen Termini. Das dahinter stehende Konzept eines ergebnisoffenen, evolutionären Lernens erscheint mir indes eine gute, ja als die bessere Alternative zu einem Denken, das oftmals die am Ende eines Prozesses stehenden Ergebnisse schon voraussetzen scheint.

Denn verfolgt man die Überlegungen Watzlawicks und seiner KollegInnen weiter, stößt man auf einen weiteren, interessanten Aspekt. Statt etwa die Erkenntnisse, die das Lernen innerhalb der von ihnen beschriebenen (Beziehungs-)systeme erzeugt, in irgendeiner Weise inhaltlich zu beschreiben oder gar *vorzuschreiben*, wählen sie einen weit bescheideneren Weg. Sie kennzeichnen diese als *implizites, oder ‚außerbewusstes‘ Wissen*:

Auch hier [auf dem Gebiet menschlicher Beziehungen – A.S.] verfügen wir über ein umfangreiches Wissen, das es uns ermöglicht, Verhalten zu verstehen, zu beeinflussen und vorauszusehen. Ja, auf diesem Gebiet sind wir sogar besonders empfindlich gegen jede Ungereimtheit [...]. [...] Und doch fehlt uns gerade auf diesem Gebiet eine nur annähernde Bewußtheit der Regeln, die in normaler

⁴¹²Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 31

⁴¹³Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 31f

Kommunikation befolgt, in gestörter Kommunikation jedoch durchbrochen werden.⁴¹⁴

Mir scheint, dass mit dieser Beschreibung in den Worten, nüchterner moderner Wissenschaft ein Gedanke wieder aufgenommen wird, dem wir zuvor in den Gestalten einer gottgewirkten *mania*, des Heiligen Geistes oder eines *moral sense* begegnet sind. Denn mit diesen Begriffen wird wesentlich auf implizites oder 'außerbewusstes' Wissen verwiesen. Und dieses Wissen bezieht sich natürlich auch und gerade auf das Funktionieren menschlicher Beziehungen.

Insofern wollen wir im Folgenden erstens existenzielle Kommunikation im Sinne von Liebe betrachten als einen *ergebnisoffenen, evolutionären Lernprozess*, der durch den wiederholten und intensiven, unter Punkt 2.) noch zu erläuternden, ganzheitlichen Austausch von Informationen zwischen Individuen ein *implizites Wissen über das Funktionieren von Beziehungen* erzeugt und stetig erweitert.

Dimension 2: Liebe als ganzheitliche Kommunikation

Watzlawick et al. betonen in ihren Überlegungen zur menschlichen Kommunikation einen Aspekt, dem wir indirekt auch schon bei Scheler begegnet sind: Sie stellen fest, „...daß das 'Material' jeglicher Kommunikation keineswegs nur Worte sind, sondern auch alle paralinguistischen Phänomene (wie z.B. Tonfall, Schnelligkeit oder Langsamkeit der Sprache, Pausen, Lachen, Seufzen), Körperhaltung, Ausdrucksbewegungen (Körpersprache) usw. innerhalb eines bestimmten Kontextes umfasst – kurz Verhalten jeder Art.“⁴¹⁵

Bei Max Scheler hatten wir Liebe als Grundlage zwischenpersönlicher Verständigung kennengelernt, die mit einem Austausch von Informationen auf basaler Ebene einsetzt, der sogenannten 'Einsfühlung'. Über menschliche Kommunikation schreiben Watzlawick et al. nun, dass sie sich aus zwei Methoden der Informationsübertragung zusammensetze; eine *analoge* und eine *digitale* Form der Kommunikation. Mit analoger Kommunikation meinen die Autoren eben solche „paralinguistischen Phänomene“, die oben im Zitat genannt werden. Für diese gelte: „Analoge

⁴¹⁴Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 37

⁴¹⁵Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 51

Kommunikation hat ihre Wurzeln offensichtlich in viel archaischeren Entwicklungsperioden und besitzt daher eine weitaus allgemeinere Gültigkeit, als die viel jüngere und abstraktere digitale Kommunikationsweise.⁴¹⁶ Digitale Kommunikation ist nach Watzlawick et al. die Verständigung mittels gesprochener (oder geschriebener) Sprache und anderer Symbolsysteme wie jenem der Mathematik. Wenn sie nun ferner die analoge Form der Kommunikation als für Beziehungen maßgebliche und unverzichtbare Verständigungsweise deuten, andererseits aber auch auf die Möglichkeit von Missverständnissen aufmerksam machen, die sich durch analoge Kommunikation ergeben können⁴¹⁷, weshalb letztlich nur das Zusammenwirken beider Kommunikationsweisen Erfolg verspreche, weil „jede Kommunikation einen [digitalen] Inhalts- und einen [analogen – beide A.S.] Beziehungsaspekt hat“⁴¹⁸ - dann erscheint diese Überlegung in der Tat als eine Parallele zum Denken Schelers, der den Verständigungsprozess im Kontext der Liebe ja auch von einer instinktiven Verständigung bis hin zu einem eher geistig geprägten Austausch dehnt. Kommunikation muss sowohl aus seiner, als auch aus der Sicht Watzlawicks *ganzheitlich* sein, will sie den „Beziehungsaspekt“, der sowohl für den soziologisch denkenden Psychotherapeuten als auch für Schelers (und unser) Nachdenken über die Liebe zentral ist, nicht vernachlässigen. Überhaupt haben wir ja bei allen herangezogenen Konzepten der Liebe feststellen können, dass sie Liebe als ein umgreifendes, ein inklusives Phänomen verstehen. Liebe, haben wir etwa bei Platon gesehen, haftet nicht dauerhaft an einzelnen Menschen. Sie darf sich auch nicht auf einzelne Wesensteile eines oder mehrerer Individuen beschränken. Nein: Von ihrer Tendenz her sucht sie Menschen als Ganzheit zu begegnen und zu begreifen. Sie strebt derart nach Begegnung und Verständigung mit einem Individuum in dessen gesamten Seinszusammenhang.

Watzlawick et al. machen nun allerdings darauf aufmerksam, wie im Alltag ein solches Geschehen ganzheitlicher Verständigung regelmäßig verfehlt wird, weil die Beteiligten einseitige Formen von Kommunikation wählen, die jeweils allein nicht zum Erfolg führen: „Digitale Kommunikationen haben eine komplexe und vielseitige logische Syntax, aber eine auf dem

⁴¹⁶Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 63

⁴¹⁷Vgl. Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 63f

⁴¹⁸Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 64

Gebiet der Beziehungen unzulängliche Semantik. Analoge Kommunikationen dagegen besitzen dieses semantische Potential, ermangeln aber die für eindeutige Kommunikationen erforderliche logische Syntax.⁴¹⁹ In 'pathologischen' Kommunikationssituationen, so Watzlawick et al., geschehe es nun oftmals, dass eine Auseinandersetzung über das Verhältnis zweier oder mehrerer Menschen zueinander mit unzureichenden kommunikativen Mitteln geführt werde. Häufig sei etwa der Versuch, sich mittels digitaler Kommunikation über eine (Paar)beziehung auszutauschen, der dann in oberflächlichen Wortgefechten über für eben diese Beziehung kaum oder gar nicht relevanten Details münde.⁴²⁰ (Man denke etwa an den – von Watzlawick et al. allerdings nicht bemühten – sprichwörtlich gewordenen Streit über die Zahnpastatube in einer aus ganz anderen Gründen zerrütteten Partnerschaft.) Es wird daher, insbesondere bei unserer Betrachtung beispielhafter Kommunikationsprozesse in der fiktionalen Literatur, darum gehen, die jeweils inhaltlich-sprachlich-abstrakt-digitalen bzw. relational-gestisch-intuitiv-analogue Verständigungsweisen voneinander zu unterscheiden und auf ein etwaiges Zusammenwirken hin zu befragen. Im hier postulierten Idealfall therapeutischer Kommunikation, die wir Liebe nennen können, müssten diese Weisen der Kommunikation zu einem Ganzen zusammenfließen, im Falle pathologischer Kommunikation (und dem Misslingen von Liebesbeziehungen) müsste ein Neben- und Gegeneinander jeweils einseitiger 'analoger' bzw. 'digitaler' Verständigungsweisen zu beobachten sein.

Existenzielle Kommunikation im Sinne von Liebe muss demnach zweitens *ganzheitliche* Verständigung sein, die wir nun mit Watzlawick et al. näher differenzieren als ein therapeutisch wirksames Zusammenwirken *analoger* und *digitaler* Kommunikationsweisen.

Dimension 3: Liebe als kommunikative Akte von Annahme und Bestätigung

Auch angesichts der bisherigen Überlegungen und unserer Bemühungen, das watzlawicksche Konzept therapeutischer Kommunikation mit den bisher zusammengetragenen Eigenschaften einer 'ethisch funktionalen' Liebe in zumindest teilweise Übereinstimmung zu bringen, mögen bei manchem

⁴¹⁹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 68

⁴²⁰Vgl. Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 79ff

Leser noch Zweifel bestehen, ob dieses in befriedigendem Maße gelingen kann. Mit der Kennzeichnung einer dritten, zentralen Funktion therapeutischer Kommunikation, der wechselseitigen Bestätigung des personalen Selbstbildes und deren Begleiterscheinungen, sollte indes noch einmal deutlich werden, dass tatsächlich eine tiefere Verwandtschaft besteht, zu dem, was wir bisher als Liebe im Sinne existenzieller Kommunikation beschrieben haben.

Ein immens wichtiger Punkt der watzlawickschen Konzeption von Kommunikation droht in der kleinteiligen Gliederung des hier herangezogenen Werkes fast unterzugehen – dabei wird seine Bedeutung von den Autoren durchaus betont. Unter dem unscheinbaren Gliederungspunkt „3.33 Ich- und Du-Definitionen“ leiten sie eine ihrer wichtigsten Überlegungen mit folgendem Satz ein: „Wie wir bereits gesehen haben, setzen sich Menschen im Beziehungsaspekt ihrer Mitteilungen nicht über Tatsachen außerhalb ihrer Beziehung auseinander, sondern tauschen untereinander Definitionen ihrer Beziehung und damit implizite ihrer selbst aus.“⁴²¹ Dieser Austausch von Selbstdefinitionen auf Beziehungsebene – das dürfte jede/r nach kurzem Nachdenken einräumen – nimmt in fast jedem Verhältnis zwischen zwei oder mehr Menschen, das wir auch nur irgendwie mit dem Wort Liebe bezeichnen können, eine enorm wichtige Stellung ein. Es gelte hier nun zu bedenken, schreiben Watzlawick et al. weiter, dass auf die implizite Mitteilung einer Selbstdefinition in mehrerlei Weisen reagiert werden kann, die in ihren Konsequenzen für den Kommunikationspartner unterschiedlicher nicht sein könnten. Die erste mögliche Reaktion bezeichnen Watzlawick et al. schlicht als 'Bestätigung' - und kennzeichnen sie folgendermaßen:

Diese Bestätigung oder Ratifizierung von As Identität durch B stellt die wichtigste Voraussetzung für geistige Stabilität und Entwicklung dar, die sich bisher aus unseren Untersuchungen ergeben hat. [...] Es hat den Anschein, daß wir Menschen zur Aufrechterhaltung unseres Ichbewußtseins kommunizieren *müssen*. Diese Annahme wird in zunehmendem Maß durch Experimente auf dem Gebiet der Einschränkung des Sensoriums (*sensory deprivation*) unterbaut, die beweisen, daß es uns nicht möglich ist, unsere geistige Stabilität auf

⁴²¹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 83

längere Dauer nur mittels Kommunikation mit uns selbst aufrechtzuerhalten.⁴²²

Und schließlich zitieren die Autoren noch Martin Buber mit einer für uns interessanten Fortschreibung dieser Überlegung:

Die Grundlage menschlichen Zusammenlebens ist eine zweifache und doch eine einzige – der Wunsch jedes Menschen, von den anderen als das bestätigt zu werden, was er ist, oder sogar als das, was er werden kann; und die angeborene Fähigkeit des Menschen, seine Mitmenschen in dieser Weise zu bestätigen. [...] Wirkliche Menschlichkeit besteht nur dort, wo sich diese Fähigkeit entfaltet.⁴²³

In diesem Punkt scheint deutlich ein Zusammenhang auf, zu jenen Konzepten von Liebe, die wir bisher kennengelernt haben. Denn einerseits wird hier ein Grundlegendes, ja essenzielles Bedürfnis des Menschen nach Akzeptanz, nach Annahme durch andere betont, das etwa an die Schilderungen des *erōs* als eines im Individuum sich äußernden, basalen Verlangens nach Liebe und Zuneigung anderer erinnert. Gleichzeitig zeigt aber vor allem das zweite Zitat auf, dass eine funktionierende menschliche (Kommunikations)gemeinschaft auch darauf angewiesen ist, dass solcherlei liebende Bestätigung des nach dieser dürstenden Einzelnen letztlich durch die anderen gewährleistet ist – was natürlich den Gedanken geschenkter, freimütig gegebener statt fordernder Liebe des christlichen *agapē*-Konzepts aufnimmt.

Therapeutische Kommunikation im Sinne Watzlawicks et al. kann somit also nur funktionieren, wenn eine wechselseitige, wie wir nun durchaus sagen können, *liebevoll Bestätigung von Selbstdefinitionen* eines ihrer zentralen Kennzeichen ist. Pathologisch hingegen nennen Watzlawick et al. solche Formen der Kommunikation, die zur „Entwertung“ von Selbstdefinitionen führt. Was ist damit gemeint?

Die Entwertung [...] hat nichts mehr mit der Wahrheit oder Falschheit [...] von A's Selbstdefinition zu tun; sie negiert vielmehr die menschliche Wirklichkeit von A als dem Autor dieser Definition. Mit anderen Worten [...] sagt die Entwertung de facto: „Du existierst

⁴²²Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 84f

⁴²³Buber, Martin: Distance and Relations, *Psychiatry* 20, 97 (1957), S. 101f, zit. nach Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 85. Dort keine Angabe zur Quelle der deutschen Übersetzung.

nicht.“ Oder um dies noch schärfer auszudrücken, [...] entspricht die Entwertung dem Begriff der Unentscheidbarkeit.⁴²⁴

„Entwertung“ beschreibt also ein Kommunikationsverhalten, das den anderen in seinem Selbstverständnis negiert, indem sie ihn ignoriert. Das kann, wie Watzlawick et al. es an Hand von Beispielen erläutern, etwa die vollständige, eigenmächtige Reinterpretation der Verhaltensweise und Motivlage eines Mitmenschen sein - die sich aber ob ihrer vollkommen Ignoranz gegenüber der 'eigentlichen' Position des Gegenübers dezidiert von der von den AutorInnen als dritte mögliche Antwort auf die Selbstdefinition eines Kommunikationsteilnehmers beschriebenen Variante unterscheidet: der eindeutigen „Verwerfung“ eines Selbstbildes. An Hand unserer literarischen Illustrationen werden wir noch einige Beispiele entwerten und verwerfenden Kommunikationsverhaltens kennenlernen, das wir im Einklang mit der hier skizzierten 'Definition' als pathologisch bzw. dem Gedanken von Liebe im Sinne dieser Untersuchung widersprechend kennzeichnen werden. Dabei werden wir übrigens dafür argumentieren, dass bisweilen der Rückzug auf abstrakte Normativität und Verzicht auf ganzheitliche Kommunikation in moralischen Konflikten von der Gegenseite als solches entwertendes, 'liebloses' Kommunikationsverhalten gedeutet werden kann. Dagegen werden wir von der Reaktion der expliziten Verwerfung einer Selbstdefinition nicht nur kritisch zu reden haben, gilt hier doch sicherlich, was Watzlawick et al. bemerken: „Verwerfung jedoch, wie schmerzhaft sie auch sein mag, setzt zumindest eine begrenzte Anerkennung dessen voraus, was verworfen wird, und negiert daher nicht notwendigerweise die Wirklichkeit des Bildes, das A von sich hat. Gewisse Formen der Verwerfung können sogar heilsam sein [...]“⁴²⁵ Wenn wir Liebe in einem ethischen Kontext behandeln, sollten wir sie nämlich tunlichst nicht mit grenzenloser Toleranz verwechseln, die letzten Endes nichts anderes als Beliebigkeit – und somit wiederum Entwertung – bedeuten würde. Die Bereitschaft zur Annahme des anderen setzt schließlich die Möglichkeit von dessen Ablehnung voraus – sonst verlöre sie gänzlich ihre Qualität – und Liebe wäre innerhalb des Kontexts der Ethik, die auf normative Unterscheidungen im Grundsatz niemals ganz verzichten können, eine vernachlässigbare Größe. Doch dazu später mehr.

⁴²⁴Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 86

⁴²⁵Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 85

An dieser Stelle wird es vielleicht hilfreich sein, den Überlegungen zu Bestätigung bzw. Verwerfung und Entwertung des Selbstbildes eines Kommunikationspartners eine weitere Konkretisierung hinzuzufügen. Was sind Merkmale eines in diesem Sinne 'gesunden' und eines im Gegensatz dazu stehenden 'pathologischen' Kommunikationsverhaltens? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nennen Watzlawick et al. zumindest jeweils eine Form aus ihrer Sicht pathologischen Kommunikationsverhaltens, das statt Bestätigung Verwerfung bzw. Entwertung zur Folge hat: Zur gegenseitigen Verwerfung des Selbstbildes meines Gegenübers in der Kommunikation führt demnach ein kommunikatives Verhalten, das die AutorInnen mit „symmetrische[r] Eskalation“⁴²⁶ bezeichnen. Hierbei handele es sich im Wesentlichen um eine Art Überbietungswettbewerb zwischen Individuen oder Gruppen, bei dem sich jede Partei müht, mit der anderen gleichzuziehen bzw. diese jedes Mal um eine Kleinigkeit zu übertreffen: „Dabei ist es gleichgültig, worin dieses Verhalten im Einzelfall besteht, da die Partner sowohl in Stärke wie Schwäche, Härte wie Güte und jedem anderen Verhalten ebenbürtig sein können.“⁴²⁷ Eine zweite Variante pathologischen Kommunikationsverhaltens, die im Regelfall zur Entwertung eines Selbstbildes führe, benennen Watzlawick et al. mit dem Titel „starre Komplementarität“⁴²⁸. Dieses Verhalten sei gekennzeichnet durch „sich gegenseitig ergänzende Unterschiedlichkeiten“⁴²⁹, die sich im Fortgang einer Interaktion immer weiter vertiefen, wie etwa ein sich über den Zeitverlauf verstärkendes Zusammenspiel von Dominanz und Unterwerfung. Dabei sei das bloße Auftreten solcher Kommunikations- und Interaktionsstrukturen an sich noch nicht bedenklich, so die Autoren, sondern lediglich dann, wenn diese sich nicht mit anderen Verhaltensweisen abwechseln, die Beziehung also „starr“ und unbeweglich geworden ist. Gesundes Kommunikationsverhalten, das eine durchgehende Bestätigung des Selbstbildes des Partners gewährleiste sei nämlich dadurch gekennzeichnet

daß [...] beide Formen zusammenwirken, wenn auch abwechselnd oder auf verschiedenen Gebieten der Partnerbeziehung. Das bedeutet [...], daß sich die beiden Formen gegenseitig stabilisieren können, wenn in einer von ihnen eine Störung auftritt, und daß es außerdem

⁴²⁶Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 103

⁴²⁷Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 69

⁴²⁸Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 104

⁴²⁹Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 69

für die Partner nicht nur wünschenswert, sondern sogar unerlässlich ist, sich in bestimmten Belangen symmetrisch, in anderen komplementär zu verhalten.⁴³⁰

Zusammenfassend können wir somit drittens sagen, dass wir im Folgenden solches Verhalten als existenzielle Kommunikation im Sinne von Liebe bezeichnen werden, das zu einer Grundlegenden Bestätigung (und im Einzelfall auch Verwerfung) des Selbstbildes meines Gegenübers in der Kommunikation führt, wobei hier die beständige Bereitschaft zur Fortentwicklung und zum Wandel meines Kommunikationsverhaltens von großer Bedeutung ist. In dem ständigen Bemühen, den anderen in seiner Integrität zu akzeptieren, wandeln sich die Kommunikationsteilnehmer selbst ebenso, wie ihre Beziehung zueinander.⁴³¹

Dimension 4: Liebe als auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksame Kommunikation

Ist nun die Rede von einem therapeutischen Kommunikationsverhalten, das in menschlichen Beziehungen bestehende Pathologien auflösen soll, nicht aber doch zu weit entfernt von dem, was wir bisher über Liebe gelernt haben? Liebe wird schließlich – ganz gleich in welchem Kontext – als ungeheuer machtvolles Phänomen erfahren und gedeutet. Liebe wird von Gedanken, Gefühlen, körperlichen Reaktionen begleitet, die zumindest temporär von überwältigender Kraft sein können. Platon fasst dieses Charakteristikum im Bild des *erōs*, das Christentum durch die Verknüpfung der Liebe gar mit dem einen Schöpfergott. Scheler nennt Liebe immerhin ‚werthaltig‘ und stellt sich dezidiert in christliche Denktraditionen, ebenso wie die britischen Fürsprecher der *benevolence*. Sicher: Wir haben uns in dieser Untersuchung dagegen gewehrt, Liebe auf den Begriff der Leidenschaft oder jenen des Gefühls zu beschränken. Und doch sind dies Aspekte von Liebe, die auch in unserem Sinne ihr Wirken prägen müssen,

⁴³⁰Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 103

⁴³¹Das impliziert im Übrigen auch eine Einstellung, wie sie von den im Kapitel II herangezogenen, humanistischen Denkern gefordert wird: Wer der Entwicklung des Selbst(bildes) eines anderen Menschen Raum gibt, statt diesen in einer starren Beziehung auf ein bestimmtes Sein festzulegen, ermöglicht ihm im Guten die Entfaltung seines individuellen Potenzials, während er im Schlechten dessen spezifisches Unglück anerkennen und 'mit ihm fühlen' kann, statt ihn nach abstrakten Kriterien zu beurteilen.

soll sie als mögliches Fundament ethischer Praxis gelten können, als Motor und Motivator menschlicher Verständigung und Vereinigung.

Jedoch lassen sich diese Erfahrungen einer machtvollen Liebe eben schwerlich in sinnvoller Sprache beschreiben und im Sinne philosophischer Ethik denken. Wenn wir nunmehr Liebe über den Begriff (existentzieller) Kommunikation anzusprechen suchen, so bleibt zweifellos manches unberücksichtigt. Indes können wir trotzdem vieles mindestens indirekt aufgreifen und auch den letztgenannten Aspekt wiederfinden: Denn wenn Kommunikation ein Sein in Bezugszusammenhängen im existenziellen Sinne meint, dann besitzen kommunikative Beziehungen alle Eigenschaften des In-der-Welt-Seins und somit existenzieller Geworfenheit. Wir finden uns in ihre Bezüge hineingeworfen, sind Stimmungen ausgesetzt, über die wir bewusst nicht Rechenschaft ablegen können. „Wir sind wie eingesponnen in Kommunikation [...].“⁴³² schreiben Watzlawick et al. Ja allein schon die Rede von Pathologien in menschlichen Beziehungen, die einer Auflösung durch therapeutisches Kommunikationsverhalten bedürfen, verweist ja auf eine immense Problematik, der letztlich nicht auszuweichen ist. Mit ihrem Credo „Man kann nicht nicht kommunizieren.“ weisen die AutorInnen auf jenen Zwangscharakter des Beziehungsmediums Kommunikation hin, der dem machtvoll von uns Besitz ergreifender Liebe durchaus nicht ganz unähnlich zu sein scheint.

Die Pointe an ihrem Konzept therapeutischer Kommunikation ist nun, dass es konkrete Auswege aus dieser sich alltäglich und immerfort aufdrängenden Problematik aufzeigt. Die psychologisch denkenden AutorInnen um Paul Watzlawick können dabei zwar nicht zurückgreifen auf einen mythologischen oder religiösen Heilsglauben. Mit ihrem pragmatischen Optimismus, den wir auch einfach einen modernen Humanismus nennen können, ermuntern sie indes ihre Leser dazu, nach Wegen zu suchen, ihr Kommunikationsverhalten und somit ihr gesamtes Sein in Beziehungen derart zu ändern, dass im Endeffekt tatsächlich von einer erfolgreichen Therapie als zum Teil schwerwiegend empfundener kommunikativer Pathologien (von Ehestreitigkeiten über schizophrene Erkrankungen bis hin zum Bereich internationaler politischer Konflikte) die Rede sein kann. Wir könnten auch sagen, Watzlawick et al. zeigen mit ihrem nüchternen An-

⁴³²Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 37

satz auf, wie wir aus den jeweils gegebenen, seinsmäßig scheinbar diktieren Beziehungszusammenhängen, die wir als durch machtvolle, uns häufig überfordernde Gefühle geprägte erfahren, in eine ‚entschlossene‘ Praxis ‚sich Angst zumutender‘ Bejahung des eigenen Seins (in durch Freiheit, Schuld und Verantwortung geprägten Zusammenhängen) finden können.

Wir können somit festhalten: Existenzielle Kommunikation im Sinne von Liebe werden wir viertens auffassen als Vollzüge gegenseitiger Verständigung, die sich nicht von gegebenen, als psychisch und/oder physisch überfordernd erfahrenen, Seinssituationen in Beziehungen überwältigen und entmutigen lassen, sondern durch die gezielte Implementierung als therapeutisch identifizierter Kommunikationsmethoden in einen evolutiven Prozess wechselseitigen Austauschs eintretend, die Pathologien aufzulösen trachten.

Mit der Kennzeichnung dieser Dimensionen eines hypothetischen Konzepts der Liebe als auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikationsbeziehungen ist – wie bereits vielfach gesagt – eindeutig nicht das Phänomen Liebe in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen beschrieben. Aber durch die vorgenommene Eingrenzung ist manches gewonnen. Wie ein Naturforscher ein rätselhaftes Phänomen durch die Entwicklung von Hypothesen und schließlich einer zusammenhängenden Theorie vorläufig zu erfassen und in seinem Sinne nutzbar zu machen strebt, haben wir uns der Liebe angenähert, aus der Perspektive dieser pragmatisch-humanistischen, um eine Perspektiverweiterung der philosophischen Ethik bemühten Untersuchung.

Auf der Basis der nun erfolgten Fokussierung auf bestimmte Arten kommunikativer Beziehungen wird in den verbleibenden Abschnitten dieser Arbeit zu zeigen sein, inwiefern das hier entfaltete Konzept auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation in der Praxis Anwendung finden könnte, wobei es gelten wird, nicht nur dessen Chancen, sondern auch seine Grenzen auszuloten.

IV.4 Rekurs: Ethik, Selbst und Gewissen – Oder: Dürfen wir Liebe Kommunikation nennen?

In diesem Abschnitt möchte ich freilich für einen Augenblick innehalten, um nach der im Vorhergehenden eingeschlagenen 'kommunikativen Wende' noch einmal darüber nachzudenken, inwiefern diese in Anbetracht von Anlass und Ziel dieser Untersuchung wirklich sinnvoll und legitim ist. Vor allem erscheint es mir wichtig, diesen Perspektivwechsel gegen einen naheliegenden Vorwurf zu verteidigen: den der Trivialisierung. Bei unserer Betrachtung historischer Ansätze der Verknüpfung von Liebe und Ethik haben wir schließlich, bei Platon beginnend, Liebe als eine Art Geisteshaltung kennengelernt, die erhebliche Ansprüche an das Individuum stellt, soll sie sich in ethischer Hinsicht tatsächlich förderlich auswirken. Noch einmal besonders prägnant tritt dieser Umstand im Fall der für uns vorwiegend interessanten jesuanischen (Gesinnungs)ethik und der meisten der an sie anknüpfenden Ansätze hervor. Werden hier nicht Fähigkeit und Bereitschaft zu einer Art 'innerlichen Wandels' zwingend vorausgesetzt, soll einer derartige 'Liebesethik' tatsächlich ihre Ansprüche einlösen können? Verfehlt somit nicht die dezidiert sozialtheoretische, auf Beziehungen fokussierende, kommunikative Deutung von Liebe, wie wir sie oben in Anlehnung an Watzlawick formuliert haben, den eigentlichen Kerngedanken von durch Liebe ermöglichter, durch Liebe geprägter Gesinnungsethik?

In diesem 'Rekurs' greifen wir zur Beantwortung dieser Frage in doppelter Hinsicht zurück; zum einen hinter unseren Perspektivwechsel vom Individuum zur Beziehung, von der Betrachtung 'seelischer' Zustände zur Inblicknahme sozialer Prozesse, zum anderen auch noch hinter unsere spezifische Ausdeutung einer humanistisch konnotierten, ethisch 'funktionalen' Liebe, zurück zu der 'landläufigen', durch die kirchlich-christliche Mehrheitsmeinung geprägten Rezeption der jesuanischen Ethik. Zuerst nämlich werden wir fragen: Ist Nächstenliebe im jesuanischen Sinne nicht eigentlich zu verstehen als eine 'selbstlose' Liebe, die mithin hohe Anforderungen an die Persönlichkeit des Individuums stellt? Durch eine noch einmal etwas eingehendere Interpretation der mutmaßlich jesuanischen Ethik vor dem Hintergrund unserer in Kapitel III erarbeiteten existenz-

philosophischen Kenntnisse sowie einiger Überlegungen Hannah Arendts im Anschluss an Sokrates/Platon werden wir zunächst versuchen, diesen möglichen Vorbehalt gegenüber unserer 'kommunikativen Wende' zurückzuweisen: Dabei soll die These plausibel gemacht werden, dass es sich bei Liebe gerade im Sinne Jesu um eine nicht etwa selbstlose, sondern vielmehr um das Selbst besorgte, im Selbst zentrierte Haltung handelt. In einem zweiten Schritt soll dann deutlich werden, dass diese postulierte Struktur von Nächstenliebe als wesentlich in existenziell-moralischer Selbstsorge und Selbstliebe wurzelnde Haltung besonders gut einsichtig und plausibel gemacht werden kann, wenn wir Liebe als kommunikatives Geschehen deuten, das im innerlichen, gewissenhaften Zwiegespräch des um 'moralische Integrität' bemühten Individuums einsetzt und im interpersonalen Dialog über Verantwortung und Moral gipfelt.

Dabei gilt es indes noch vorwegzuschicken: Im Folgenden werden wir zwar einige aus meiner Sicht durchaus sinnvolle und wichtige Vermutungen über die anzunehmende 'Persönlichkeitsstruktur' oder besser das Selbstverhältnis von solchen Individuen, die erfolgreich existenzielle Kommunikation praktizieren, tätigen. Dies mag zum besseren Verständnis und zur Legitimierung der neu eingeführten Rede von Kommunikation nicht unwesentlich beitragen. Letzten Endes aber sind diese Überlegungen in Bezug auf unser weiteres Vorgehen von nur sekundärer Bedeutung. Denn die von Watzlawick et al. vorgeschlagene Abkehr von der Beschreibung intrapsychischer Zustände, also der ontologisch argumentierenden Psychologie klassischer Art, scheint mir in der Tat unumgänglich, wenn die philosophische Ethik – und insbesondere diese Untersuchung – von bloßen 'Behauptungen', so gut durchdacht sie auch sein mögen, zu Darstellungen kommen möchte, die in der Praxis zumindest erprob- und möglichst auch mit Erfolg anwendbar sind. Das ändert aber nichts daran, dass es auch Aufgabe und Zielsetzung dieser Untersuchung ist mit allen ihr zu Verfügung stehenden Mitteln die zentralen Hypothesen dieser Arbeit zu plausibilisieren. Und wenn wir nunmehr weniger von Liebe als von Kommunikation reden und handeln wollen, dann kann es sich lohnen, diesen vielleicht etwas plötzlichen Umschwung noch einmal aus einer etwas anderen Perspektive zu erläutern und zu begründen. Mithin: In diesem Rekurs wollen wir also versuchen, die Frage zu beantworten, ob es wirklich im Interesse dieser ja wesentlich von dem Gedanken einer radika-

len Gesinnungsethik ausgehenden Untersuchung sein kann, Liebe fortan unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation zu behandeln?

IV.4.1 Liebe und Gewissen - Vereinbar nur in einer Haltung der 'Selbstlosigkeit'?

Konzentrieren wir uns zunächst auf einen besonders markant erscheinenden Gegensatz zwischen unserer liberal-humanistischen Deutung von (Nächsten)liebe und den mutmaßlich tieferen Erfordernissen der jesuanischen Ethik. Letztere scheint nämlich zur Bedingung der Möglichkeit des Erfolges einer 'Liebesethik' die Bereitschaft zur Selbstaufgabe, oder, wie wir auch sagen könnten, eine Haltung der *Selbstlosigkeit* zu machen. Hannah Arendt, auf deren Überlegungen wir uns in diesem Rekurs zu einem guten Teil stützen werden, hat hierzu bemerkt:

...wenn wir von Güte sprechen oder an jene Personen in der Geschichte denken, die gut waren - Jesus von Nazareth, der Heilige Franz von Assisi usw. -, dann rühmen wir sie wahrscheinlich wegen ihrer Selbstlosigkeit, genauso wie wir üblicherweise die menschliche Schlechtigkeit mit irgendeiner Art von Selbstsucht, Egoismus und ähnlichem gleichsetzen.⁴³³

Und in der Tat begegnet uns ja Jesus, der sich letztlich freimütig seinem tödlichen Schicksal beugt, nachdem er zuvor in beispielloser Weise und nicht selten unter Inkaufnahme persönlicher Risiken sich für Schwache und Unterdrückte, Kriminelle und Misanthropen eingesetzt hat, deren Wohlergehen ja kaum in seinem unmittelbaren Eigeninteresse gelegen haben dürfte – in der Tat begegnet uns ja dieser Jesus als dem Anschein nach außerordentlich *selbstloser* Mensch. Wenn seiner Ethik zu folgen bedeutet, in seine Nachfolge zu treten, kann dann einer jesuanischen 'Liebesethik' genüge getan sein, durch das Beherzigen etwa jener Kommunikationsmethoden, die Paul Watzlawick und seine KollegInnen entwerfen?

Hannah Arendt indes, erblickt einen Widerspruch in der vorherrschenden Ansicht, der im Sinne einer (jesuanischen) Gesinnungsethik Denkende und Handelnde müsse ein selbstloser Charakter sein. So gibt sie zu bedenken:

Gerade die wenigen moralischen Sätze, die angeblich alle besonderen Vorschriften und Gebote zusammenfassen, wie etwa "Liebe deinen

⁴³³ Arendt: Über das Böse, S. 49

Nächsten wie *dich selbst*" oder "Was du nicht willst, daß man *dir* tu, das füg auch keinem Andern zu" und schließlich Kants berühmte Aussage: Handle so, daß die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen werden kann - sie alle haben das Selbst und damit das Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst zum Maßstab.⁴³⁴

Wenn also die jesuanische, und auch die kantische Ethik, so Arendts Überlegung, gerade zur Reflexion auch über das eigene Selbst, das eigene Sein auffordern - wie können sie da Selbstlosigkeit schlechthin zur Bedingung ihrer Möglichkeit machen? Hannah Arendt löst diese Problematik auf, indem sie dafür plädiert, dass Selbstlosigkeit im Sinne einer Nichtberücksichtigung, eines Nichtnachdenkens über das eigene Selbst in keiner Weise Voraussetzung einer Gesinnungsethik sein kann und auch nicht sein darf. Vielmehr ist es ihrer Ansicht nach gerade eine unerlässliche Voraussetzung des Funktionierens einer solchen Ethik, dass ihre Adressaten in erheblicher Weise ihr Selbst zum Gegenstand ihres Nachdenkens machen.

In der Auseinandersetzung mit Sokrates und hier insbesondere mit dem platonischen Dialog 'Gorgias', entwickelt Arendt diese Position. Zum Abschluss der Argumentation im 'Gorgias', die zum Ergebnis hat, dass wer Unrecht tut, keinesfalls ein glücklicher Mensch sein kann, äußert sich Sokrates gegenüber seinem immer noch uneinsichtigen Gesprächspartner Kallikles in folgender Weise: „Und doch, mein Bester, möchte ich sehr viel lieber, [...] daß die meisten Menschen nicht mit mir derselben Ansicht wären, sondern mir widersprächen, als daß ich, ich *einer*, mit mir nicht in Einklang wäre und mir widerspräche.“⁴³⁵ Diese Äußerung des Sokrates stellt Arendt ins Zentrum ihrer Interpretation von dessen 'Moralphilosophie'. Sokrates hat im Verlauf des betreffenden Dialogs nämlich versucht, dem Kallikles die These plausibel zu machen, dass der als sich seiner Taten als Unrecht bewusste Übeltäter deshalb nicht glücklich sein könne, weil er nunmehr stets mit sich selbst, einem üblen Gesellen eben, auskommen müsse – daher Sokrates' kategorische Verwahrung gegen den innerlichen Selbstwiderspruch. Arendt beschreibt die aus ihrer Sicht dahinter stehende, sokratische Überzeugung so:

⁴³⁴Arendt: Über das Böse, S. 48

⁴³⁵Platon: Gorgias, St. 482

Nach allem, was wir über den geschichtlichen Sokrates wissen, scheint es wahrscheinlich, daß er [...] geglaubt haben muß, daß die Menschen [...] das Bedürfnis haben, die Dinge durchzusprechen; daß alle Menschen mit sich selbst sprechen. Oder, um es fachmännischer auszudrücken, daß alle Menschen Zwei-in-Einem sind, nicht nur im Sinne der Bewußtheit und Selbstbewußtheit [...], sondern in dem sehr spezifischen und aktiven Sinne dieses stummen Dialogs, dieses ständigen Umgangs mit sich selbst, des Mit-sich-selbst-Sprechens. [...] Mit anderen Worten, Sokrates glaubte, daß die Menschen nicht nur vernünftige Tiere sind, sondern denkende Wesen und daß sie alle anderen ehrgeizigen Wünsche eher aufgeben, ja selbst Unrecht und Beleidigung ertragen würden, als diese Fähigkeit zu verwirken.⁴³⁶

Hannah Arendt nimmt hier im Grunde an Hand des ja nicht selten als ersten Existenzphilosophen beschriebenen Sokrates eine Konkretisierung jener existenzphilosophischen Darstellung des menschlichen Selbst als ein wesentlich selbstbezügliches vor, und zwar indem sie diesen Selbstbezug als ständigen, inneren Dialog kennzeichnet, oder wie *wir* sagen könnten, als konstante, innerliche Kommunikationssituation (dazu später noch mehr). Diese Austausch mit mir selbst, so Arendt, mache den Menschen erst zum Menschen, mache ihn erst zur moralischen *Person*:

Wenn wir uns an Sokrates' Rechtfertigung einer moralischen Behauptung als Beispiel halten, können wir jetzt sagen, daß ich mich in diesem Denkprozeß, in dem ich die spezifisch menschliche Differenz der Sprache aktualisiere, klar als Person konstituiere und daß ich Einer bleibe in dem Maße, in dem ich immer wieder und immer neu zu so einer Konstituierung fähig bin.⁴³⁷

Arendt gilt ein Mensch, der das Nachdenken über sich selbst und damit das innerliche Zwiegespräch nicht praktiziert, gar nicht recht als moralisches Wesen, weil er die Ausbildung eines Gewissens unterläßt. Analog zu Kant scheint ihr Moralität überhaupt erst möglich zu werden, wo ein eigenständiges, selbst geleitetes Nachdenken über diese stattfindet. Und insofern konstatiert sie auch: „Auf diese recht einfache Betrachtung über die Bedeutung der Einhelligkeit mit sich selbst beruft sich letzten Endes der Kantische kategorische Imperativ. Dem 'Handle nur nach derjenigen

⁴³⁶Arendt: Über das Böse, S. 73f

⁴³⁷Arendt: Über das Böse, S. 77

Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde' liegt das Gebot zu Grunde: 'Widerspruch dir nicht selbst.'⁴³⁸

Eine Gesinnungsethik, die auf die gewissenhafte Verinnerlichung von Moralität setzt – sei sie sokratisch, jesuanisch oder kantisch –, so also Hannah Arendt, kann unmöglich auskommen ohne die menschliche Bereitschaft, sich immer und immer wieder selbst „die Sokratische Grundfrage [...] *Was meinst du, wenn du sagst...?*“⁴³⁹ zu stellen. Dieser Vorgang ist Arendt nicht nur Bedingung der Möglichkeit moralischer Personalität, sondern zuallererst des Denkens im engeren, im spezifisch menschlichen Sinne: „Das Denken – das Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs – aktualisiert den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewußtsein gegeben ist, und so entsteht als Nebenprodukt das Gewissen [...].“⁴⁴⁰ Der innere Dialog, das Statthaben eines ständig fortlaufenden selbstreflexiven Prozesses mit mir selbst, in mir selbst, als Voraussetzung eines personalen Bewusstseins von Identität, welche streng genommen als Differenz, als kritisches Selbstverhältnis erscheint – diese Position ist im Kontext unserer Untersuchung eigentlich nicht neu und bedarf somit auch keiner besonderen Rechtfertigung. Indem aber Hannah Arendt diese uns durch die Existenzphilosophie schon vertraute 'Daseinsanalyse' des menschlichen Selbst, als „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ (Kierkegaard) entschieden positioniert und einordnet in der moralphilosophischen Diskussion über die strukturellen Voraussetzungen des Funktionierens einer Gesinnungsethik, verdeutlicht sie einen Zusammenhang, der bisher vielleicht noch nicht ganz offenbar geworden ist: Wer sich im Sinne eines gewissenhaften Bemühtseins um das im tieferen Sinne 'richtige' und 'gute' Verhalten in die Welt stellt, wie dies moralische Heldenfiguren wie Jesus von Nazareth scheinbar getan haben und wie es – zumindest temporär und momentan – einzelne Menschen immer wieder tun, dessen Persönlichkeitsstruktur ist sicherlich nicht treffend mit dem Ausdruck 'selbstlos' beschrieben. Ganz im Gegenteil: Ein solcher Mensch ist in erheblichem Maße um sein Selbst besorgt, ist ein Seiendes, dem es „...in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“ (Heidegger). Und zwar ist er um ein ganz bestimmtes Merkmal seines Seins, das sich ja als Selbstverhältnis darstellt, besorgt: um

⁴³⁸ Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 187

⁴³⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 184

⁴⁴⁰ Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 192

die *Integrität* seines Selbst! Hannah Arendt stellt fest, dass denjenigen, die das Nachdenken über sich selbst einstellen, etwa weil sie den inneren Dialog mit einem Bösewicht nicht ertragen könnten, ein Verlust dieser Integrität droht, „...der Integrität, die Sie verlieren, wenn Sie diese ganz allgemeine Denk- und Erinnerungsfähigkeit verloren haben.“⁴⁴¹

Aus dieser Perspektive können wir einen Menschen wie Jesus als jemanden betrachten, der sich selbst gerade nicht verloren gehen will, der sehr um die Integrität seines Selbst, und damit eben um seine 'moralische Integrität' – um diese sehr treffende Formulierung unserer Alltagssprache aufzunehmen – besorgt ist. Als ihm klar wird, dass er auf Grund jenes Verhaltens und jener Haltung als aufrichtiger und wahrhaftiger Botschafter göttlichen Willens – die aus seiner Sicht sein Sein, sein Selbst entscheidend konstituiert – wird sterben müssen, unternimmt Jesus weder einen äußerlichen, noch einen innerlichen Fluchtversuch. Er versucht nicht, sich von seinem bisherigen Selbst zu distanzieren, in Widerspruch zu treten, wie es etwa sein Jünger Petrus tut. Während Jesu Gefolgsleute vor der Nacht in Gethsemane lieber in den Schlaf fliehen, bleibt er wach, *durchdenkt* die Situation in der er sich befindet. Im Dialog mit Gott, oder mit sich selbst – was hier wohl aufs Gleiche herauskommt⁴⁴² – gelingt es ihm aber schließlich, seine 'moralische Integrität' zu wahren und nicht etwa aus Angst vom bisher gegangenen Wege abzuschreiten. Ist dieser Jesus, der noch am Kreuz, fast wie ein neuzeitlich auf seine Autonomie pochendes Subjekt, Gott im Ton der Anklage zuruft: 'Warum hast du mich verlassen?' ein selbstloser Mensch?

Selbstlos, so scheint es vielmehr, ist an diesem Mann nur eines: Seine entschiedene Bereitschaft sich selbst, wie wir mit Heidegger sagen können, als 'ontisch Seiendes' aufzugeben um sein Selbst als moralische Person zu erhalten. Oder, wie es Jesus gegenüber seinen Jüngern ausdrückt: „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben ver-

⁴⁴¹Arendt: Über das Böse, S. 80

⁴⁴²Fraglos wären interessante Überlegungen an die Frage zu knüpfen, inwiefern der 'Gottmensch' Jesus mit seinem Ringen um moralische (Selbst)integrität den Status einer bis dahin außerhalb des Menschen, der Person stehenden, göttlichen Moralität nachhaltig in Richtung einer *Verinnerlichung* dieser normativen Instanz verändert und somit eine personale, 'subjektive' Gesinnungsethik erst möglich macht. Leider müssen wir uns in dieser Untersuchung aber auf pragmatisch drängendere Probleme konzentrieren.

liert um meinetwillen, der wird's finden.“⁴⁴³ Sicherlich: Leben im zweiten Sinne steht hier für mehr als die bloße Integrität des Selbst, hat es doch eine, wie die Theologie sagen würde, eschatologische Konnotation. Aber wenn wir mit Hannah Arendt das Leben aufhören lassen, wo die Bewegung des mit sich selbst im Zwiegespräch stehenden Denkens erstarrt, wo mein Personsein aufhört, weil ich mein Sein als Selbstverhältnis aufgabe⁴⁴⁴, dann wird diese Äußerung Jesu auch jenseits theologischer Interpretationen nachvollziehbar.

Die Sorge um die (moralische) Integrität des Selbst als Selbstliebe

Zunächst einmal können wir also festhalten, dass Selbstlosigkeit, verstanden als Desinteresse am eigenen Selbst, als die vollkommene Ausblendung des eigenen Seins und der Situation in der es sich befindet, sicherlich nicht angemessen die Haltung eines Menschen wie Jesus beschreibt, der sich gewissenhaft um die Übernahme von Verantwortung für sich und andere bemüht. Es erscheint nach dem Gesagten auch unwahrscheinlich, dass ein solcher Mensch etwa in einer Haltung der Selbstverachtung, wie Augustinus sie als Voraussetzung der *caritas* beschreibt, steht. Eine andere Frage dagegen ist, ob denn das von Jesus wohl erfolgreich gelebte und von Arendt an Hand der Person Sokrates' beschriebene Bemühen um Selbstintegrität, das wir wiederum in Analogie gesetzt haben mit der existenziellen Sorge um das je eigene Selbst, ob diese Sorge um 'moralische Integrität' denn ihrerseits von Liebe geprägt sein könne. Im durch Jesus aufgegriffenen Liebesgebot des Alten Testaments heißt es bekanntlich: 'Liebe deinen nächsten *wie dich selbst.*' (Leviticus 19,18) Und wenn wir unsere humanistisch geprägte Ausdeutung des Liebesgedankens noch einmal reflektieren, dann ist es vielleicht dieser Satz, der prägnant zusammenfasst, was wir in einer weit ausholenden, ideengeschichtlichen Rekonstruktion zu umschreiben versucht haben – nämlich eine Art zu lieben, welche nicht grundsätzlich zwischen Eigen- und Fremdliebe scheidet, die dem Mitmenschen meine *persönliche* und nicht etwa eine abstrakte Zuneigung schenkt, eine Liebe, wie ich sie mir selbst über empfinden kann und die ich dem anderen zuwende, gerade weil ich in diesem Menschen ein Teil von mir selbst erblicke.

⁴⁴³Matthäus 16,24f

⁴⁴⁴Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 190

Können wir aber existenzielle, um gewissenhafte Verantwortung und Selbstintegrität bemühte Sorge umstandslos als solcherlei Selbstliebe charakterisieren? Die Überlegungen Hannah Arendts zumindest, weisen auf solche Parallelen zwischen Selbstsorge und Selbstliebe hin. Denn was uns vor dem Hintergrund einer teils augustinisch, teils lutherisch, teils kantisch geprägten Traditionslinie weit eher als unbarmherzige Selbstanklage erscheint – die Funktionsweise des sogenannten Gewissens – entsteht laut Arendt gerade aus dem Bedürfnis heraus, mit sich selbst *befreundet* zu sein. Mit dieser Überlegung knüpft sie an Aristoteles an, bei dem Freundschaft mit dem griechischen *philia* umschrieben wird, was, wie wir wissen, auch als Liebe übersetzt werden kann:

Aristoteles bemerkte über die Freundschaft: "Der Freund ist ein anderes Selbst" - und wollte damit sagen: man kann das Zwiegespräch des Denkens mit ihm ebenso gut führen wie mit sich selbst. Das ist noch die sokratische Tradition, nur daß Sokrates gesagt hätte: auch das Selbst ist eine Art Freund. [...] Das Gemeinsame aber ist, daß das Zwiegespräch des Denkens nur zwischen Freunden stattfinden kann, und sein Grundkriterium, gewissermaßen sein höchstes Gesetz, besagt: Widerspruch dir nicht selbst.⁴⁴⁵

Nicht nur ein Bedürfnis nach Übereinstimmung mit sich selbst also ist das Bemühen um (moralische) Integrität, sondern auch der Wunsch, mit sich selbst befreundet sein zu können, sich selbst lieben, oder zumindest achten zu können. Und so könnten wir in Anlehnung an Hannah Arendt die Aufforderung 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' wie folgt interpretieren: Übertrage jenes Bemühen um ein widerspruchsfreies, freundschaftliches Verhältnis zu dir selbst auf deine Umwelt, deine Mitmenschen. Und genau diese Motivation scheint es zu sein, die auch Jesus antreibt. Er will mit sich selbst befreundet sein können, sich als 'moralisch integere' Person achten, schätzen, ja lieben können. Durch die unklare Scheidung zwischen Jesus und Gott, als dessen Gesandter er auftritt, als dessen Sohn er gesehen wird, stellt sich an dieser Stelle natürlich die Frage, ob die Selbstsorge Jesu nicht eigentlich ein Bemühen um die Liebe Gottes ist. Auf einer derartigen Überlegung gründet wohl das kirchliche Verständnis einer selbstlosen, übermenschlichen *agapē*, die dem Einzelnen als göttlicher Auftrag, nicht aber als individuelles Bedürfnis mitgegeben ist. Möglich ist aber

⁴⁴⁵Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 187f

eben auch die andere Interpretation: Hier müht sich einer nicht nur um die Liebe Gottes, sondern eben auch um sein Selbst, mit dem befreundet zu sein er sich sehnlichst wünscht. Dann aber wäre Jesus eben alles andere als ein selbstloser Charakter. Er verhielte sich dann gerade nicht im Sinne der traditionell maßgeblichen Ausdeutungen von *caritas* und *agapē*. Seine Nächstenliebe speiste sich dann im Gegenteil, ganz so wie es in Leviticus 19,18 heißt, aus seiner Selbstliebe.

Das aber bedarf der Vertiefung. Ist Nächstenliebe nicht doch zu sehen als eine Haltung, die zumindest gekennzeichnet ist durch die beständige Bereitschaft, das Interesse am eigenen Selbst zu Gunsten anderer zurückzustellen? Und auch, wenn es eines grundsätzlichen Interesses am eigenen Selbst bedürfen mag, um gewissenhaft die jeweils eigene Verantwortung wahrnehmen zu können – ist dieses nicht doch als Selbstsorge weit besser gekennzeichnet denn als Selbstliebe? Denn gerade das Beispiel Jesu gibt ja Anlass zu fragen, ob es ihm, der sich immer wieder auf Gott beruft, in Gottes Sinne handeln will, nicht eigentlich vor allem darum zu tun ist, dieser höheren, *aufser ihm* stehenden moralischen Instanz Genüge zu tun, ja Gehorsam zu leisten? Bedeutet hier nicht die Anteilnahme am eigenen Selbst ganz einfach die Sorge, dieses Selbst könne am Ende vor Gott – also hier dem höchsten Repräsentanten der Moral – nicht bestehen, könne als ein zauderndes, wankelmütiges, 'inkonsequentes' Selbst erscheinen und somit den Zorn Gottes erregen? Und ist es nicht weiterhin somit eher die göttliche, die äußerliche und abstrakte Perspektive, die einer wie Jesus auf sein Selbst einnimmt? Ist es nicht ein Pflichtbewusstsein etwa im kantischen Sinne, das ihn im Angesicht der Würde Gottes und dessen Sittengesetzes – zumindest weit gehend unabhängig von dem Verhältnis das er, Jesus, zu sich selbst pflegt – dazu motiviert, seinen Weg bis zum bitteren Ende zu gehen?

Was also sind die mutmaßlichen individualpsychischen Voraussetzungen um eine konsequente Haltung der Nächstenliebe einnehmen zu können? Und was bedeutet Nächstenliebe eigentlich in Bezug auf das Bemühen um gewissenhafte, personale Verantwortung? Befassen wir uns dazu zunächst nochmals mit einigen Thesen Erich Fromms. Dieser macht in seiner 'Kunst des Liebens' auf sehr prägnante Weise deutlich, dass die oftmals übliche Entgegensetzung von Nächstenliebe und Selbstliebe in einer

(Fehl)identifikation jeglicher Selbstliebe mit einer fraglos pathologisch zu deutenden Selbstsucht gründet. Dass solcherlei Selbstsucht als ein für das Individuum und sein soziales Umfeld extrem schädliches Selbstverhältnis zu deuten ist, daran lässt Fromm keinen Zweifel:

Der *Selbstsüchtige* interessiert sich nur für sich selbst, er will alles für sich, er hat keine Freude am Geben, sondern nur am Nehmen. Die Außenwelt interessiert ihn nur insofern, als er etwas für sich herausholen kann. Die Bedürfnisse anderer interessieren ihn nicht, und er hat keine Achtung vor ihrer Würde und Integrität. Er kann nur sich selbst sehen; einen jeden und alles beurteilt er nur nach dem Nutzen, den er davon hat. Er ist grundsätzlich unfähig zu lieben.⁴⁴⁶

Dass eine solche Haltung scharf von jener Seinsweise zu trennen ist, die uns etwa die jesuanische Ethik empfiehlt, kann überhaupt nicht bezweifelt werden. Jedoch, so Fromm, gebe es darüber hinaus eine ganz und gar gesunde, erstrebenswerte, ja für das Funktionieren einer solchen Ethik unverzichtbare Fähigkeit zur Selbstliebe, welche in unauflöselichem Zusammenhang mit der Nächstenliebe stehe. Aus Fromms Sicht ist der zur Nächstenliebe befähigte Mensch also gerade durch eine besonders ausgeprägte Selbstliebe gekennzeichnet, die von einer pathologischen Selbstsucht indes zu unterscheiden ist. Um uns dieser These zu nähern, können wir uns zunächst vor Augen führen, dass in der Tat nicht jede Person, die wir im Alltag als selbstlos bezeichnen, in ihrem Verhalten dem Ideal der Nächstenliebe gerecht wird. Fromm nennt hier das Beispiel einer überbesorgten Mutter, die scheinbar im Interesse ihrer Sprösslinge handelt, in Wahrheit aber durch allerlei zuvorkommendes Umsorgen ihrer Kinder deren Freiheit einschränkt und dabei weit weniger an deren Selbst und Person interessiert ist, als an der Aufrechterhaltung ihrer eigenen Machtposition im Verhältnis zu ihrem Nachwuchs. Nach außen hin würde eine solche Mutter als ein selbstloses Muster von Tugendhaftigkeit erscheinen, de facto, so Fromm, liege hier ein verdeckter Fall von Selbstsucht vor.⁴⁴⁷ Mag das genannte Beispiel nicht jedem Leser aus eigener Erfahrung einleuchten, so sei hier auf jene nicht wenigen Menschen verwiesen, deren Bekanntschaft ein/e jede/r auf die eine oder andere Weise gemacht haben wird: In ihrer ständigen Besorgtheit um das Wohl des Verwandten, der

⁴⁴⁶Fromm: Die Kunst des Liebens, in: ders.: Gesamtausgabe, Band IX, S. 475f

⁴⁴⁷Vgl. Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 477

Freundin, der Arbeitskollegin mühen sie sich mit tausenderlei Gefallen und kleinen Besorgungen, in deren Ausführung sie sich selbst und dem flüchtigen Beobachter in der Tat als außerordentlich selbstlose, was hier heißen will, altruistisch orientierte Charaktere erscheinen. In der Wahllosigkeit ihrer Aktivitäten, in ihrer Unfähigkeit auf die Interessen des jeweils Umsorgten tatsächlich einzugehen, in ihrer persönlichen Unnahbarkeit für wirkliche, ernsthafte Schwierigkeiten der Nächsten erweisen sie sich aber als um sich selbst kreisende, geradezu selbstsüchtige Charaktere. Selbstlosigkeit in diesem Sinne kann also wohl kaum Begleiterscheinung und Ausweis einer Haltung der Nächstenliebe sein. Ist deshalb aber Selbstliebe die Voraussetzung von Nächstenliebe? Zunächst könnte ja eine Präzisierung unseres Begriffs von Selbstlosigkeit ausreichen, indem wir etwa sagen, der Selbstlose solle eben nicht selbstsüchtig, sondern vielmehr stetig bereit zur Selbstaufgabe sein, in dem Sinne, wie wir das an Hand von Jesus erläutern haben. Nun: Dies mag eine gute Voraussetzung sein, um in vorbildlicher und bedingungsloser Weise der Nächstenliebe sich hinzugeben. Aber ist es nicht weniger die Bedingung der Möglichkeit von Nächstenliebe, als vielmehr eine Konsequenz, die aus einer in besonderer Weise um sein Selbst besorgten Seinsweise entspringt?

IV.4.2 Nächstenliebe als 'Sozialisierung' von Gewissensbildung durch Kommunikation

War also Jesus bereit, sich für andere zum Opfer zu bringen, ihr Interesse über die eigene, 'ontische' Existenz zu stellen, gerade weil er sich selbst liebte, im Sinne eines intensiven Besorgtseins um sein Selbst, oder weil ihm eben dieses Selbst unbedeutend vorkam, im Angesicht der göttlichen Verpflichtung, dem Geist des jüdischen Sittengesetzes genüge zu tun? Wir werden diese komplexe, theologisch ebenso wie psychologisch hochinteressante Frage keinesfalls an dieser Stelle eindeutig und für alle Zeiten beantworten können. Ich möchte nun aber für eine Antwort auf diese Frage werben, die ich oben bereits angedeutet habe und nun noch einmal mit dem expliziten Hinweis auf das von mir vorgeschlagene *kommunikative* Verständnis von Liebe plausibilisieren will. Wenn wir nämlich, so der Gedanke, das Bemühen um moralische (Selbst)integrität als einen zunächst gewissermaßen innerlichen Kommunikationsprozess begreifen, der es

darauf anlegt, zu einer Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen, die als Freundschaft bezeichnet werden kann, dann handelte es sich bei jeder Person, die solchermaßen um die eigene Integrität besorgt ist, um einen Menschen, der mehr oder weniger liebevolles Interesse am eigenen Selbst nimmt. Denken wir noch einmal daran - die biblische Aufforderung lautet: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.' Also: Nimm dich deines Nächsten an, wie du dich deiner Selbst annimmst. Genau so wird sie von Jesus bekräftigt. Das Gesagte vorläufig akzeptiert, wie sollen wir uns nun aber diesen Zusammenhang zwischen Selbst- und Nächstenliebe vorstellen? Nun, es mag unterschiedliche Wege geben, sich diesen zu erklären. Mittels der Voraussetzung eines kommunikativen Konzepts von Liebe aber, fällt es nicht sonderlich schwer. Denn was geschieht, lässt sich ganz einfach als die Übertragung einer bestimmten Methode der Kommunikation aus der Sphäre der innerlichen Auseinandersetzung mit mir selbst in die soziale Welt zwischenmenschlicher Beziehungen deuten. Die kritische, aber stets freundliche, um Freundschaft bemühte Methode der Selbstbefragung, des freundschaftlichen Dialogs über Moralfragen wird übertragen auf die Begegnung mit dem Anderen. Auch ihn mühe ich mich, als in seinem Sein (als stets prekäres Selbstverhältnis) um Integrität bemühtes Seiendes zu sehen. Ich akzeptiere, bestätige ihn in diesem Bemühen, um dessen Waghalsigkeit ich aus eigener Erfahrung weiß und setze ihn gewissermaßen als Zeugen meiner eigenen Bemühungen ein, wie er mich als freundlichen Beobachter der seinigen. Das bewerkstelligen wir, indem wir bestimmte Kennzeichen einer gelingenden, existenziellen Kommunikation beherzigen. Charakteristika solcher Kommunikation, die es ermöglicht, um mit Scheler zu sprechen, das innerste 'Wertwesen' der Person des anderen zu erkennen und dessen Bedürfnisse und Interessen zu erfahren. Bereits aus dieser kommunikativen, wechselseitigen Selbstbestätigung (wie Watzlawick et al. formulieren könnten) erwächst ein gegenseitiger Umgang, den wir durchaus mit dem Begriff der Nächstenliebe beschreiben können. Gelingt es uns nun, in unserem Handeln den in existenzieller Kommunikation erfahrenen Bedürfnissen und Interessen zur Verwirklichung zu verhelfen, könnten wir gar von 'tätiger' Nächstenliebe sprechen. Klingt dies nicht in der Tat nach einer Erfüllung des Gebotes: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst?' Erich Fromm drückt das so aus:

Die im biblischen Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ ausgedrückte Idee impliziert, daß die Achtung vor der eigenen Integrität und Einzigartigkeit, die Liebe zum eigenen Selbst und das Verständnis dafür nicht von unserer Achtung vor einem anderen Menschen, von unserer Liebe zu ihm und unserem Verständnis für ihn zu trennen sind. Liebe zu meinem Selbst ist untrennbar mit der Liebe zu allen anderen Wesen verbunden.⁴⁴⁸

Liebe als Prozess der Bildung und Stärkung gewissenhafter Verantwortung in sozialen Beziehungen

So gesehen stünden also gerade *nicht* Fähigkeit und Bereitschaft zur Übernahme gewissenhafter Verantwortung in Frage, wo Menschen nicht nur in intersubjektiv-abstrakte, sondern vielmehr in unmittelbare, konkret-existenzielle Verständigung treten – eine Verständigung, die wir als interdependent verschlungene Selbst- und Nächstenliebe, als gleichrangige und gleichartige, ja unauflöslich zusammengehörige Sorge um das eigene Selbst *und* den Anderen deuten, die wir aber eben auch als einen Vorgang auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation interpretieren könnten. Ja, es scheint, als sei eine derart charakterisierte Liebe bzw. Kommunikation nicht etwa Hemmschuh im Kontext einer konsequenten Gesinnungsethik, sondern vielmehr Motor des Prozesses der Wissensbildung, ja vielleicht sogar dessen Voraussetzung!?

Ist es deshalb aber auch ratsam, das verpflichtende Moment moralischen Handelns, wie es im Grunde alle Fürsprecher einer Gesinnungsethik ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken, dieses Moment einer allgemeinen, einer absoluten bzw. abstrakten Verpflichtung bei unseren weiteren Überlegungen außen vor zu lassen? Die jesuanische Ethik ihrerseits besteht ja jedenfalls nicht nur in ihrem Bekenntnis zur Liebe, sondern folgt eben auch aus „Gehorsam gegen Gott“⁴⁴⁹, wird formuliert im expliziten Bezug auf das jüdische Sittengesetz, zu dessen Erfüllung die Liebe schließlich befähigen soll. Und ist es nicht in der Tat gerade das Gefühl des 'Ich konnte nicht anders' des 'Ich musste so handeln', mit der wir die Haltung eines prototypischen Gesinnungsethikers – der im Moment seines Handelns weder an dessen Konsequenzen, noch an die eigenen Interessen, sondern nur an 'das moralische Gesetz in mir' (Kant) denkt – vielleicht

⁴⁴⁸Fromm: Die Kunst des Liebens, a.a.O. S. 475

⁴⁴⁹Jaspers: Die großen Philosophen, Erster Band, S. 189f

nicht umfassend, aber doch in wichtigen Punkten beschreiben müssen? Müssen wir also nicht in einer 'Liebesethik', wenn sie nicht zu einer Ethik des persönlichen Beliebens verkommen soll, Liebe und Pflicht, Handeln aus individueller Motivation und im Sinne eines 'höheren Prinzips', die konkrete Sorge um meinen Nächsten und die abstrakte Obligation allgemeiner Moralität, *gleichzeitig* und *nebeneinander* denken?

Wenn also im herangezogenen watzlawickschen Kommunikationsmodell die intrapsychischen Fragen in Bezug auf Selbst, Liebe und Gewissen explizit ausgeblendet werden – wer steht dann dafür ein, dass der Geist einer solchen Kommunikationssituation nicht ganz von der Art und Weise abweicht, mit der wir etwa Jesus zugestehen mögen, seinen Kampf um moralische Selbstintegrität geführt zu haben? Auch wenn es Liebe sein mag, die eben auch diesen *inneren* Gewissensdialog entscheidend prägt – wer sagt uns, dass therapeutische Kommunikation *zwischen* Menschen ebenfalls diesen Charakter trägt, zumal dann, wenn sie gar nicht den Anspruch erhebt, dass die Teilnehmenden dieses Kommunikationsprozesses sich in der oben geschilderten Weise um Selbstintegrität bemühen? Zwar wird im Kontext der therapeutischen Kommunikation nach Watzlawick die Frage von Persönlichkeitsstrukturen oder Selbstverhältnissen immerhin indirekt zum Thema: Die Tatsache, dass die AutorInnen ihre Kommunikationstheorie auch und gerade auf das psychische Krankheitsbild 'Schizophrenie', also einer Spaltung des Selbst, anwenden⁴⁵⁰, deutet etwa darauf hin, dass therapeutische Kommunikation gerade auch auf die Stabilisierung von Selbstverhältnissen, auf Selbstintegrität abzielt, oder diese doch zumindest zur Folge haben kann. Jedoch bleibt die methodische Beschränkung des systemtheoretischen Blicks auf (kommunikative) Beziehungen: Was therapeutische Kommunikation für die Psyche des Individuums bedeutet, darüber können und wollen Watzlawick et al. nichts Genaueres sagen.

Daher müssen wir an dieser Stelle einen anderen argumentativen Weg beschreiten. Wir müssen umgekehrt deutlich machen: Liebe im jesuanischen Sinne ist ganz entschieden ein soziales Geschehen, ein Vorgang der Konstitution von Beziehungen, der mit therapeutischer Kommunikation nicht wenig gemein hat. Diesen Zusammenhang haben wir natürlich schon

⁴⁵⁰Vgl. Watzlawick et al.: Menschliche Kommunikation, S. 52f sowie S. 73f

mehr als nur angedeutet. Wir können aber nun noch einmal präzisieren: Es ist eben Liebe, gesehen als unauflöslicher Zusammenhang von Selbst- und Nächstenliebe, den wir derart in Bezug setzen können zu einer existenziellen und therapeutischen Kommunikation. Und es soll fernerhin deutlich werden: Gerade der soziale, der Beziehungsaspekt von Liebe erlaubt es im Kontext der jesuanischen Ethik gewissenhafte Verantwortung besonders entschieden einzufordern – weil hier durch Liebe das Gewissen quasi 'sozialisiert' wird und somit gleichsam eine 'Milderung' wie eine verschärfende Konkretisierung jenes zuvor aus abstrakter Normativität hergeleiteten Moments der Verpflichtung stattfindet. Wie das? Das Neue und Produktive an der Position Jesu, der eigentliche Charme seines ethischen Denkens liegt darin, dass er die Aufforderung zur innerlichen Besinnung auf das ethisch Gebotene in einen existenziell-konkreten Rahmen stellt: einen sozialen Rahmen, einen der zwischenmenschlichen Beziehungen, eben den der Liebe. Jesus 'sozialisiert' und konkretisiert also den Vorgang der Gewissensbildung, indem er bloßen Gesetzesgehorsam durch sozial reflektierte Verantwortung ersetzt. Denn in seinem Handeln und seinen Reden wird deutlich: nicht etwa soll das Individuum einem absoluten Gesetz blind gehorchen. Vielmehr ist dieses Gesetz jeweils abzuwägen in Bezug auf das konkrete Wohlergehen der von meinen Entscheidungen betroffenen Menschen. Und die dabei jeweils angemessene Anwendung des Gesetzes ergibt sich aus der von Liebe und Respekt geprägten Haltung, die anderen gegenüber einzunehmen zuallererst geboten ist. Diese anderen wiederum sind ihrerseits angehalten und aufgefordert, mein eigenes, um gewissenhafte Verantwortung ihnen gegenüber bemühtes Handeln nicht nach abstrakten Regeln 'herzlos' zu beurteilen, sondern in liebevoller Nachsicht gemachte Fehler zu akzeptieren.

Derart also wird bei Jesus der 'Gewissenskonflikt', – der später, seit Augustinus als ganz überwiegend individuelle, ja fast private Angelegenheit gedeutet worden ist – zu einem sozialen Geschehen. Dadurch wird die abstrakte Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem traditionellen, gottgegebenen Sittengesetz einerseits gelockert: Nicht jede Zuwiderhandlung gegenüber der buchstäblichen Bedeutung muss moralisch fragwürdig sein. (Man denke etwa an die von 'den Pharisäern' monierte Heiltätigkeit Jesu am Sabbat oder dessen Mahlzeiten mit nach dem Gesetz 'Unreinen'.) Andererseits wird sie durch eine derartige Konkretisierung auch verschärft,

erscheint ungleich dringlicher. Das ist zu einem Teil schlicht auf die Angst vor dem auch im Neuen Testament nicht selten als zornig und sanktionsbereit erscheinenden Gott des Judentums zurückzuführen. Vor allem aber muss man sich diesen Gott auch stets als den Repräsentanten der Moralität als solcher und somit auch als Vertreter der Interessen aller anderen Menschen denken. Was in seinem Sittengesetz abstrakt und allgemein formuliert war, das wird durch eine auf soziale Verantwortung abstellende Liebe konkret und ungleich relevant erfahren. Dass die Auseinandersetzung um moralisches (Fehl)verhalten jedenfalls bei Jesus nicht nur zwischen Mensch und Gott stattfindet, sondern ganz entscheidend ein zwischenmenschliches, ein soziales Geschehen ist, wird schließlich durch Jesu Auftreten und Handeln besonders deutlich: Auch wenn er die Autorität seines Gottes für sich in Anspruch nimmt – Jesus begegnet seinen Mitmenschen nicht als Gott und nicht als Priester, sondern ganz einfach als Mensch. Er begegnet ihnen als Liebender und fordert sie auf, ihrerseits ihren Mitmenschen als Liebende zu begegnen. Er lässt seine Jünger selbsttätig Sünden vergeben, die vormals nicht einmal ein religiöser Würdenträger entschuldigen hätte können oder wollen. Letzten Endes scheint hier das Gottesverhältnis, also das Verhältnis des Einzelnen zur absoluten Moralität über dessen Verhältnis zu seinen Mitmenschen, über seine Bereitschaft und Fähigkeit, Nächstenliebe zu üben, definiert zu werden. Der abstrakten Pflicht wird genüge getan durch die konkrete Tat, einer Tat allerdings, die aus der Perspektive der Nächstenliebe *in concreto* umso dringlicher erscheint, weil das Leid der Mitmenschen dem Liebenden selbst Schmerzen bereitet. So verschwimmen die Sorge um das eigene Selbst und das Wohl der Nächsten in einem Bemühen um 'moralische Integrität' das zu einem Teil sicherlich noch in der jüdischen Tradition einer sanktionsbehafteten Verpflichtung gegenüber dem 'Gott der Väter' wurzelt, das durch Jesus aber ein neues und vielleicht weit stabileres, weil konkret zu erfahrendes Fundament einer als mitmenschliche Selbst- und Fremdsorge sich äußern- den Liebe erhält.

Es ist eigentlich auch leicht nachzuvollziehen, warum er diese Verknüpfung von innerlicher Gewissensabwägung und interpersonaler Vergebung in der Liebe geradezu propagieren musste, wollte Jesus Gehör finden: Ohne die letztere wäre die Aufforderung zur Bemühung um moralische Selbstintegrität wohl ebenso verhallt, wie es die meisten Appelle jener jü-

dischen Propheten taten, die vor ihm ähnliches verlangt hatten. Sie konnten sich mit ihren radikalen und das Individuum nicht selten grenzenlos überfordernden, weil rigoristischen Deutungen der Moral nicht nachhaltig durchsetzen. Wohl fanden sie – jedenfalls jene, von denen wir wissen – Eingang in die Heiligen Schriften der Juden. Aber die legalistische Auslegung des Sittengesetzes blieb offenbar doch die dominante Haltung. (Genau wie nach einigen Jahrhunderten des Übergangs sich auch im Christentum dieser den immer noch als konfliktreich erfahrenen Kampf um Selbstintegrität scheuende Gesetzesgehorsam sich wiederum durchsetzen sollte.) Dass aber aus den Taten und Worten Jesu eine neue Religions- und Sittengemeinschaft sich überhaupt erst entwickeln konnte, liegt wohl in jenem Kunstgriff begründet, der mit dem Hinweis auf die 'Kraft' allumfassender Liebe das Gewicht, welches zuvor auf dem Individuum lastete, wenn dieses sich seiner moralischen Verantwortung stellen wollte, erheblich verringert hat. Wir können auch in der Sprache der Existenzphilosophie sagen: Die prekäre Seinsituation eines Geworfenseins in Freiheit und Tod, in Schuld und Verantwortung wird durch Jesus erheblich gelindert, erträglicher gemacht. Die Vergebung der Sünden ist hierfür Symbol, die Liebe aber das eigentliche Fundament dieses 'Verkündigungsgeschehens', dieser radikalen Reinterpretation individueller Verantwortung vor einem sozialen Hintergrund. Seiner Schuld kann der Einzelne danach nicht ausweichen. Sie ist – so will es sein Sein in existenziellen Grenzsituationen – grenzenlos. Aber nach Jesus kennt auch die Liebe, welche nicht nur in göttlicher, sondern auch und vor allem in ganz und gar menschlicher Vergebung sich äußern soll, keine Grenzen. Warum sollen wir also diese Liebe nicht deuten als existenzielle bzw. therapeutische Kommunikation? Denn auch bei der Liebe im jesuanischen Verständnis liegt eben der Fokus auf ihrer sozialen, ihrer kommunikativen Ausformung als Nächstenliebe, mitgedacht, ja auch explizit mit genannt ist aber auch immer der Aspekt der Selbstliebe. Die Interdependenz zwischen beiden Formen der Liebe ist hier offensichtlich, wie auch in der existenziellen Kommunikation im Sinne Jaspers' (hierzu gleich noch mehr). Im Fall der therapeutischen Kommunikation nach Watzlawick wird dieser Zusammenhang, wie gesagt, natürlich höchstens mitgedacht – verstehen wir indes diese als Instrument zur Lösung psychopathologischer Phänomene wie der Schizo-

phrenie, scheint aber eben auch sie indirekt auf eine Harmonisierung des Selbstverhältnisses im Sinne von größerer Selbstintegrität zu zielen.

Bleibt freilich die Frage ob wir zwischen diese drei Konzepte einer sozial gegründeten Linderung als überfordernd erfahrener, moralischer Verantwortung schlicht zwei Gleichheitszeichen setzen dürfen? Natürlich nicht! Es kann kein Zweifel bestehen, dass die in einer religiösen Tradition stehenden Thesen des Jesus von Nazareth deutlich abweichen von unserem in Anlehnung an Jaspers skizzierten Konzept existenzieller Kommunikation, das wir nunmehr im Rückgriff auf Watzlawick et al. als therapeutische Kommunikation präzisiert und damit aber auch wiederum reinterpretiert haben. Die gewissermaßen metaphysische Fallhöhe ist unübersehbar und dementsprechend unleugbar. Aber das ist durchaus beabsichtigt. Die zum Teil sehr theologisch geratenen Überlegungen dieses Rekurses möchte ich ebenso wenig zur Grundlage des kommunikativen Liebesbegriffs dieser Untersuchung machen, wie die Grundaussagen der christlichen Religion oder gar einer bestimmten Konfession. Aber sie können zur Erläuterung des Grundgedankens einer an Liebe orientierter, auf Liebe basierenden Gesinnungsethik dienen – ein Grundgedanke, der eben auch noch in dem dezidiert pragmatischen Konzept therapeutischer Kommunikation erhalten bleibt.

Von der Pflicht zur Verantwortung zu einer Verantwortung, die verpflichtet

Aber schlussendlich kann es dennoch nicht schaden, nach unserer gewissermaßen sozialtheoretischen Interpretation des Gedankens jesuanischer Nächstenliebe noch einmal auf die in dieser Untersuchung argumentatorisch zwischen dem religiös-mythologischen Nachdenken über Liebe und der psychotherapeutischen Rede von Kommunikation stehenden (existenz)philosophischen Überlegungen einzugehen. Passen auch sie in den Rahmen einer auf Beziehungen und Sozialstrukturen fokussierenden Rede von therapeutischer Kommunikation?

Denn immerhin muss konstatiert werden – und diese Defizite haben wir thematisiert – dass die Existenzphilosophie (und ebenso auch Arendts an Sokrates anknüpfende Thesen) in ihren Überlegungen überwiegend aufs Individuum fokussiert bleibt. Es ist aber nicht richtig, dieses verstärkte Interesse am Individuum als solipsistische Abschottung zu deuten. Mit

Fromm haben wir versucht, den Horizont existenzieller Daseinsanalyse, der ja keinesfalls zwangsläufig an den Grenzen des Selbst aufhören muss und auch nicht aufhört, explizit zu weiten auf die Phänomene sozialer Beziehungen. Zuvor schon hatten wir in Jaspers einen Denker gefunden, der dezidiert auch solche Problemlagen aus existenzphilosophischer Sicht in den Blick nimmt. Dessen Überlegungen zur existenziellen Kommunikation bauen eine Brücke zwischen individuumszentrierter Daseinsanalyse und der sozialtheoretischen Rede von Beziehungsstrukturen unter dem Gesichtspunkt als Kommunikation verstandener Liebe. Was in Kapitel III noch eher rätselhaft erschienen wäre, scheint jetzt in prägnanter Weise unsere seitdem postulierten Hypothesen zusammenzufassen. Ich zitiere einige thematisch relevante Äußerungen Jaspers':

Ich muß veröden, wenn ich nur ich bin.⁴⁵¹

Ich kann nicht ich selbst werden, wenn nicht der Andere er selbst sein will; ich kann nicht frei sein, wenn nicht der Andere frei ist, meiner nicht gewiß sein, wenn ich nicht auch des Anderen gewiß bin. [...] Unterordnung des Anderen in Gehorsam unter mich läßt mich nicht zu mir kommen, sein Herrschen über mich ebenso wenig. Erst im gegenseitigen Anerkennen erwachsen wir beide als wir selbst.⁴⁵²

Ich bin als Einzelner für mich weder offenbar noch wirklich. Der *Prozeß des Offenbarwerdens* in der Kommunikation ist jener einzigartige *Kampf* der als Kampf zugleich *Liebe* ist.⁴⁵³

Sofern daher Selbstsein erst in der Kommunikation wird, bin weder ich noch der Andere eine *feste Seinssubstanz*, die der Kommunikation vorherginge.⁴⁵⁴

Liebe, der substantielle Ursprung des Selbstseins in der Kommunikation, kann Selbstsein als die Bewegung ihres eigenen Offenbarwerdens hervorbringen [...].⁴⁵⁵

Das *Gewissen* bleibt ratlos ohne Liebe; es verfällt ohne sie in die Enge des Leeren und Formalen.⁴⁵⁶

⁴⁵¹Jaspers: Philosophie, S. 343

⁴⁵²Jaspers: Philosophie, S. 344

⁴⁵³Jaspers: Philosophie, S. 351

⁴⁵⁴Jaspers: Philosophie, S. 356

⁴⁵⁵Jaspers: Philosophie, S. 357

⁴⁵⁶Jaspers: Philosophie, S. 532

Die Liebe hat ihre Tiefe in dem Verhältnis von Existenz zu Existenz. Dann wird ihr alles Dasein wie *persönlich*.⁴⁵⁷

Für Jaspers also konstituiert sich das, was wir ein integriertes Selbst oder die (moralische) Person nennen können, so recht erst in existenzieller Kommunikation, in der wechselseitigen Akzeptanz des Anderen. Und diese wechselseitige Akzeptanz scheint besonders dort gut zu gelingen, wo solche Kommunikation in Liebe gründet. Dabei spart der Existenzphilosoph Jaspers natürlich nicht den Aspekt der Geworfenheit, des ganz individuellen Auf-sich-selbst-Zurückgeworfenseins aus. Aber solcherlei „Einsamkeit“ ist ihm letztlich 'nur' Voraussetzung und Vorstufe existenzieller Kommunikation: „Ich selbst sein heißt einsam sein, jedoch so, daß ich in der Einsamkeit noch nicht ich selbst bin; denn Einsamkeit ist das Bereitschaftsbewußtsein möglicher Existenz, die nur in Kommunikation wirklich wird.“⁴⁵⁸

Wir müssen zwar deshalb zur Umschreibung des Entstehungsprozesses eines moralisch zu nennenden Selbstverhältnisses in der Auseinandersetzung mit und der Reflexion auf mein Eingebundensein in soziale Beziehungen nicht notwendig den Begriff der Kommunikation verwenden – aber dieser Blickwinkel der Betrachtung hat einen entscheidenden Vorzug für sich, den ich hier (und im Kapitel V) noch einmal pointiert zur Geltung bringen möchte: Es bietet sich dadurch die Möglichkeit, den Blickwinkel auf den Zusammenhang von personaler, gewissenhafter Verantwortung und abstrakter Normativität entschieden umzukehren; von der Vorstellung einer Pflicht, die zur Verantwortung ruft, zu einer in sozialer Interaktion und Kommunikation sich erst bildenden Fähigkeit und Bereitschaft zur Verantwortung, die verpflichtende Normativität erst so recht legitim und notwendig erscheinen lässt. Wie das? Jesus – so jedenfalls haben wir sein Anliegen interpretiert – wollte die Legitimität des jüdischen Sittengesetzes durch dessen Konkretisierung und existenzielle Vertiefung in einer Haltung der Selbst- und Nächstenliebe stärken. Das 'Liebesgebot' stellte er deshalb noch über das Sittengesetz, ließ jenes aber in Kraft und berief sich auf dessen 'Autor', den Gott des Judentums als maßgebliche Autorität. Augustinus und Kant, die beiden großen Gesinnungsethiker,

⁴⁵⁷Jaspers: Philosophie, S. 533

⁴⁵⁸Jaspers: Philosophie, S. 347

strebten ebenfalls nach einer stärkeren Internalisierung des aus ihrer Sicht moralisch Gebotenen – endeten aber in Modellen abstrakter Verpflichtung von allen empirisch-existenziellen Bindungen herausgelöster Subjekte. Der Kern des gesinnungsethischen Gedankens blieb, so scheint es, unverwirklicht. Bessere Chancen könnte nun eine solche Herangehensweise haben, die darauf verzichtet, aus dem impliziten Wissen über das moralisch Angemessene, wie es Liebe zu vermitteln scheint, eine Tugendlehre, ein Vernunftprinzip oder eine göttliche Symbolfigur zu schaffen, die das Ethische als vorwiegend abstrakte Verpflichtung erscheinen lässt. Die dezidiert kommunikative Perspektive ist ein solcher Blickwinkel, der auf jene sozialen, beziehungsmaßbigen Prozesse fokussiert, in denen Gewissensbildung und somit die Konstitution moralischer Personalität stattzufinden scheinen. Wenn es aus solcher Perspektive gelänge, Schritt für Schritt wiederum zu einer moderaten Verregelung von Ethik zu gelangen, die es erlaubt grundsätzlich das Element verpflichtender Normativität beizubehalten, ohne dieses erneut als Ursprung und Urmotiv jeglicher Moralität zu kennzeichnen, käme eine umfassende, sozusagen moralphilosophische Übersetzung dessen, was wir in dieser Untersuchung in Übereinstimmung mit Jaspers und Hegel als jesuanische Ethik beschrieben haben, in Reichweite.

Bei Karl Jaspers heißt es: „Im Kampf der Kommunikation ist eine unvergleichliche *Solidarität*. [...] Für diesen Kampf um Offenbarkeit könnte man *Regeln* aufstellen[...].“⁴⁵⁹ Genau diesen Weg der Formulierung von Regeln der kommunikativen und sozialen Konstituierung moralischer Personalität haben wir zu beschreiten versucht, indem wir Dimensionen eines Konzepts kommunikativer Liebe formuliert haben. Können wir auf diesem Weg noch weiter gehen und aus der Umschreibung von Entstehungsprozessen impliziten Wissens solche Regeln auszeichnen, die es ermöglichen, solches Wissen in explizite Normativität zu transferieren? Mir scheint: ja. Denn der Gedanke einer kommunikativen Begründung von Moral ist ja keineswegs neu. Steht nicht das in diesem Rekurs als Versuch der 'Vergemeinschaftung' des Prozesses der Gewissensbildung und -ausübung konkretisierte Projekt in Analogie zum Programm der Diskursethik von Habermas? Auch diese hat sich zum Ziel gesetzt, die nach Kant individuelle, aber gerade deswegen auch in vielerlei Hinsicht problematische,

⁴⁵⁹Jaspers: Philosophie, S. 351

moralische Urteilsfindung in einen kommunikativen Prozess und somit in einen sozialen Kontext zu überführen. Auch Habermas strebt also eine Entlastung des Individuums von der Aufgabe der Normenbildung an, auch wenn sein primäres Motiv dabei der Schutz solcher Individuen sein mag, die durch die Willkür der Mächtigen besonders verletzlich sind.

Das Ziel unseres Projekts wird es daher sein, diesen an und für sich genialen Entwurf einer kommunikativen Begründung von Normativität, die sich dezidiert auf eine rational-diskursive Dialogizität beschränkt, zumindest skizzenhaft um die Sphäre der existenziellen Kommunikation zu erweitern. Dabei wird es unsere Aufgabe sein, den humanistischen, auf ein ganzheitliches Menschenbild abzielenden Charakter des bis hierhin entwickelten Konzepts auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation mit dem stärker kantisch-dualistisch geprägten Denken der Diskursethik zu vereinbaren. Denn nur wenn uns die Idee einer im personalen, nicht nur rational, sondern auch 'affektiv' verstandenen Selbst wirksamen Liebe, die sowohl Momente von *agapē* als auch von *erōs* umfasst, nicht verloren geht, haben wir eine Chance, das Projekt der jesuanischen Ethik tatsächlich zu aktualisieren. Denn die Aufforderung zur Selbstaufgabe wird hier offensichtlich verbunden mit einer Vorstellung universaler Liebe, die den zur personalen Gewissensbildung notwendigen Prozess einerseits durch Selbstsorge antreibt und andererseits durch zwischenmenschliche Anerkennung und Verständigung erheblich erleichtert. Wer nach den Maßgaben der Nächstenliebe handeln will, der darf die Sorge um das eigene Selbst und somit seine ureigenen Interesse und Bedürfnisse als denkende *und* fühlende Person gerade nicht vernachlässigen!

Ob dieses Vorhaben über den Weg einer umfassend kommunikativen Ausdeutung von Ethik wirklich gelingt, darüber mag der Leser freilich nach Inblicknahme der nun folgenden Illustration unserer Hypothesen an Hand fiktionaler Literatur, schließlich aber auch an Hand der Inbezugsetzung des entwickelten Konzepts zu bestehenden Entwürfen der kommunikativen Begründung von Normativität und ihrem sozialen und politischen Kontext, unserer postmodernen, demokratisch organisierten Gesellschaft (Kapitel V) selbst entscheiden. Aber der Vorzug dieses Vorgehens scheint mir schon jetzt deutlich zu Tage zu treten. Denn die mögliche Alternative, auf Denkfiguren der Moralthologie zurückzugreifen,

birgt in sich die Gefahr, in alte Missverständnisse zurückzufallen. Zwar fiele es sicher nicht schwer, das bis hierhin entwickelte Konzept einer als Kommunikation sich äußernden, therapeutischen Liebe in den Kontext der sogenannten 'Rechtfertigungslehre' einzufügen: In existenzieller Kommunikation stehen wir einander gegenüber als Personen, die Einsicht nehmen in die jeweilige Seinsituation des anderen und diese grundsätzlich bejahen. Wir klagen einander nicht an, damit jeder Einzelne umso schärfer mit sich ins Gericht gehen kann. Wir rechten nicht mit dem anderen, sondern ringen gemeinsam mit ihm um seine Rechtfertigung. Wir nehmen dem anderen die Last einer für sich allein zu verantwortenden Schuld, indem wir ihn anerkennen als Teil eines unauflöslichen Netzes von Bewandnis- und Verantwortungszusammenhängen, in das wir selbst eingewoben sind. Insofern schenken wir ihm Gnade, weil wir sein Versagen im Bemühen um das Vermeiden von Schuld als unser eigenes erkennen usf.

Aber durch das Beschwören einer solchen (für sich genommen ehrenwerten) christlichen Tradition und 'Wertebasis' gehen wir das Risiko ein, wiederum bei solchen (Fehl)interpretationen des Gedankens einer Gesinnungsethik zu enden, wie wir sie aus der Geschichte des Judentums, des Katholizismus und auch des Protestantismus kennen. Hannah Arendt ruft uns die Möglichkeit des Auftretens eines solchen, de facto selbst^{losen} Verhältnisses zur Moral (wie es Jesus ja bereits im Hinblick auf eine 'pharisäische' Auslegung des Gesetzes kritisiert hat) und dessen Konsequenzen in unangenehme Erinnerung:

Die Menschen gewöhnen sich dann weniger an den Inhalt der Vorschriften, dessen genaue Untersuchung stets zur Ratlosigkeit führen würde, als an den *Besitz* von Regeln, unter die man Einzelfälle subsumieren kann. Tritt jemand auf, der, zu welchem Zweck auch immer, die alten "Werte" oder Tugenden abschaffen möchte, so fällt ihm das gar nicht schwer, falls er nur einen neuen Kodex anbietet, und diesem wird er mit recht wenig Gewaltanwendung und ohne Überzeugungsbemühungen [...] Geltung verschaffen können.⁴⁶⁰

Vor einer Wiederkehr solcher Verhältnisse, wie sie gerade im letzten Jahrhundert noch einmal in folgenschwerer Weise wirksam geworden sind, schützt uns jedenfalls keine oberflächliche Reaktivierung jener viel gepriesenen und doch selten wirklich tief verstandenen 'christlichen Wertebasis'.

⁴⁶⁰ Arendt: Das Leben des Geistes, S. 176f

Versierte TheologInnen mögen dieses Verständnis besitzen und es in einer auch in der Postmoderne noch allgemein verständlichen, 'anschlussfähigen' Interpretation aktualisieren können. Aber wie durchschlagend und erfolgreich kann ein solcher – in der zeitgenössischen Theologie ja bereits seit Jahrzehnten mit viel Engagement geführter – Diskurs in der gesellschaftlichen Praxis einer sich selbst als überwiegend säkular ausdeutenden Gemeinschaft sein?

Als in der Theologie nur rudimentär gebildeter Philosoph will ich mir hierzu kein abschließendes Urteil anmaßen. Aber die größeren Chancen scheinen mir vorerst in einer konsequent kommunikativen, existenziell-pragmatischen Ausdeutung und Legitimierung von Moral zu liegen. Denn gelänge eine Verknüpfung des bis hierher konkretisierten Konzepts einer auf existenzieller Ebene wirksamen therapeutischen Kommunikation mit dem Ansatz der Diskursethik, so bestünde die Möglichkeit einer von religiösen Autoritäten oder abstrakten Prinzipien wirklich unabhängigen, weil eben kommunikativen Formulierung von Normativität. Über den Pflichtcharakter derart entstandener Übereinkommen wird noch zu reden sein – in den Verdacht eines allein auf zweifelhaft gewordenen Denktraditionen oder Autoritäten basierenden Oktrois könnten sie indes kaum geraten. Doch dieses Konzept bedarf natürlich der weiteren Differenzierung und Erläuterung, ist es doch bis jetzt nur bruchstückhafter Entwurf geblieben. Somit würde unsere Aufgabe insbesondere im Kapitel V darin liegen, existenzielle Kommunikation in überzeugender Weise als ein Komplement rationaler Diskursivität zu kennzeichnen; als deren ergänzende Vertiefung und nicht etwa als deren Widerpart. Denn als sich gegenseitig ergänzende Elemente eines in der gesellschaftlichen Realität und Praxis fest verankerten, ganzheitlich kommunikativen Diskurses über Gesinnungsethik *und* Normativität könnten existenzielle und rationale Kommunikationsmethoden sich ähnlich gegenseitig stützen und stabilisieren, wie dies im watzlawickschen Modell analoge und digitale Kommunikation bewerkstelligen. Die Legitimation existenzieller, therapeutisch wirkender Kommunikation als unverzichtbaren Bestandteil kommunikativer Begründungen von Moral wird nun im Übrigen durch den möglichst plausiblen Erweis des praktischen Erfolgs solcher im watzlawickschen Sinne ganzheitlicher Kommunikationsstrategien erfolgen (der nun im letzten Abschnitt dieses vierten und sodann im fünften, abschließenden Kapi-

tel der Untersuchung darzustellen sein wird) – und nicht mehr in Form derart komplexer und spekulativer Überlegungen wie den in diesem Rekurs getätigten.

IV.5 Illustration an Hand fiktionaler Literatur

Mit der Formulierung von Dimensionen eines hypothetischen kommunikativen Konzepts der Liebe ist manches gewonnen – indes ist an diesem Punkt der Untersuchung noch nicht erreicht, was diese leisten kann und soll. Denn wenn wir weiterhin – sei es mit Aristoteles, sei es mit James – daran festhalten, dass ethische Einsichten erst dann verständlich, einsichtig und somit intersubjektiv legitimierbar werden, wenn sie praktisch-existenziell nachvollzogen worden sind, dann kann unsere bisher doch weit gehend theoretische Darlegung nicht ausreichen. Erinnern wir uns: Wegen der Unmöglichkeit der theoretischen Letztbegründung ethischer Überzeugungen schlägt William James ein eher unorthodoxes Verfahren in der philosophischen Ethik vor:

...books upon ethics, therefore, so far as they truly touch the morale life, must more and more ally themselves with a literature that is confessedly tentative and suggestive rather than dogmatic – I mean with novels and dramas of the deeper sort, with sermons, with books on statecraft and philanthropy and social and economical reform.⁴⁶¹

Genau dieser Devise gilt es nun zu folgen, wollen wir dem bisher Dargestellten aus der Sicht einer konsequent praxisorientierten Moralphilosophie eine größere Plausibilität verleihen. Die Liebe ist uns in diesem Kapitel als ein möglicherweise entscheidender Faktor im Wirkprozess ethischer Reflexions- und Handlungsvorgänge begegnet, zuletzt insbesondere insofern, dass sie gewissermaßen als Medium von intra- aber vor allem interpersonaler Kommunikation den Vorgang gewissenhafter Abwägung zu einem sozialen Geschehen macht, das durch kommunikative Akte der wechselseitigen Bestätigung erheblich erleichtert, ja vielleicht erst ermöglicht wird. Wie aber kann diese Entwicklung tatsächlich vonstatten gehen? Um dies zu illustrieren werden wir nun zunächst im letzten Teilabschnitt

⁴⁶¹James: The moral philosopher and the moral life, in: ders.: Essays in Pragmatism, S. 83f

dieses vierten Kapitels eine existenziell-praktische Illustration und Präzisierung der bisher nur im Groben entworfenen therapeutischen Wirkung der Liebe im Sinne des oben dargestellten kommunikativen Konzepts vornehmen. Dazu werden wir uns mit zwei in dieser Hinsicht dienlichen Werken fiktionaler Literatur auseinandersetzen; mit Leo Tolstois ‚Anna Karenina‘, sowie mit Albert Camus‘ ‚La Peste‘. Die Auseinandersetzung mit diesen großen Narrativen einer im weitesten Sinne ethischen Wirkentfaltung der Liebe wird es uns um einiges leichter machen, die bisher skizzierten Zusammenhänge in die gelebte Praxis ‚real existierender‘ Menschen hineinzudenken und die Berechtigung der erhobenen Thesen zu überprüfen.

IV.5.1 ‚Anna Karenina‘

Beginnen wir also mit dem zweiten großen Roman des russischen Schriftstellers Lew Nikolajewitsch Tolstoi, dem in den 1870er Jahren entstandenen Werk ‚Anna Karenina‘. Die Erzählung berichtet nicht nur von der tragisch endenden Liebesbeziehung der Titelheldin – einer unglücklich verheirateten Frau – zu dem Grafen Wronskij, sondern auch von der anfangs beinahe scheiternden, sodann aber glücklich verlaufenden Heirat und Ehe der Fürstentochter Jekaterina Schtscherbazkaja, genannt Kitty, und des heimlichen Helden des Romans, dem Gutsbesitzer Konstantin Lewin. Da die Beschreibung dieser und weiterer Protagonisten des Romans einen tiefen und detaillierten Blick nicht nur in deren ‚Innenleben‘, sondern auch in die Strukturen ihrer (kommunikativen) Beziehungen zueinander gestattet, eignet sich das Werk außerordentlich gut, um die Entwicklung der Liebesbeziehungen und das Verhalten der daran beteiligten Personen im Detail nachzuvollziehen und in Hinblick auf die im Vorhergehenden formulierten Hypothesen zu prüfen. Die Protagonisten des Romans begegnen uns – trotz zumindest impliziter moralischer Stellungnahme des Autors – nicht etwa als ‚gute‘ oder ‚böse‘ Charaktere, deren Denk- und Verhaltensweisen an abstrakten Gesetzen oder überbrachten Traditionen geprüft werden, sondern als Menschen in ihrer ganzen Komplexität, die allesamt sympathische wie abstoßende Eigenschaften besitzen. Am Ende ist es der unsichere, ja bisweilen tölpelhafte, sich selbst als ‚Ungläubigen‘ mit sündiger Vergangenheit und schlechten Staatsbürger apostrophierende Lewin, der als ‚Idealtypus‘ erscheint – und zwar auf Grund seiner im Laufe der

Handlung mehr und mehr vervollkommneten Fähigkeit mit sich selbst und anderen Menschen harmonisch und friedfertig zu verkehren, welches ihm insbesondere durch die Liebe zu seiner Frau Kitty ermöglicht wird.

Der Beginn: Liebe als Leidenschaft

Tolstoi zeigt uns Menschen nicht nur in den trivialen Begebenheiten alltäglichen Treibens, sondern in jenen existenziellen ‚Grenzsituationen‘ (Jaspers), die das Leben strukturieren. Geburt und Tod, Schuld und Verantwortung sind zentrale Themen des Romans. Doch diese Grenzsituationen werden von den Protagonisten erfahren vor dem Hintergrund eines weiteren Phänomens: der Liebe. Ja, die Liebe scheint überhaupt Verursacherin und Antriebsmotor dieser fortgesetzten Konfrontation der handelnden Personen mit den Strukturbedingungen ihrer Existenz zu sein. Zumindest aber begleitet sie all diese Ereignisse und Erfahrungen, prägt die Wahrnehmung der Protagonisten ebenso wie den weiteren Verlauf der Handlung. Insofern ist ‚Anna Karenina‘ ein Liebesroman, ebenso wie ein Roman über das Leben selbst, über die menschliche Existenz unter den Bedingungen zeitlicher Endlichkeit und individueller Verantwortlichkeit, die im Kontext der zwischen den handelnden Personen sich entfaltenden Liebe eine neue Bedeutung gewinnt.

Zu Beginn des Buches scheint uns die Liebe zunächst zu begegnen, als jene Leidenschaft, die der Sophist Lysias im ‚Phaidros‘ als Verirrung und gefährlichen Zustand so entschieden ablehnt. Denn die Liebe schlägt zu Beginn von Tolstois Roman gleich mehrmals ein wie ein Blitz. Sie trifft insbesondere die vier Hauptpersonen Anna und Wronskij, Kitty und Lewin. Es ist eine dezidiert erotische Liebe, welche durch starke, fast unwiderstehliche Anziehung gekennzeichnet ist.

Zuerst wird Konstantin Lewin ‚Opfer‘ dieser leidenschaftlichen Liebe. Er ist offenbar schon seit Längerem in die Fürstentochter Kitty Schtscherbazkaja verliebt, hat sich dieser Liebe aber bisher gewissermaßen entzogen, weil er die letzten Monate auf seinem Landgut verbracht hat – auch in der Befürchtung, er könnte von Kitty zurückgewiesen werden. Bei der ersten Wiederbegegnung überfällt Lewin eine starke Leidenschaft für Kitty, die ihm tatsächlich fast seinen Verstand raubt und ihn geradezu tölpelhaft auftreten lässt:

Er nahm den Weg, der zur Eisbahn führte, und sprach sich Mut zu: Nur keine Aufregung, ich muß mich beruhigen! Und zu seinem Herzen sagte er: Was soll das? Was hast du? Schweig doch, du dummes Ding! Aber je mehr er seinen inneren Aufruhr zu besänftigen versuchte, um so schwerer atmete er. Ein Bekannter begegnete ihm und rief ihn an, aber er konnte sich nicht einmal besinnen, wer es war.⁴⁶²

Als Lewin Kitty erblickt, wird die leidenschaftliche Fixierung auf das Objekt seiner Liebe, die ihm rationales Handeln erheblich erschwert, noch deutlicher:

Wie ein freundliches Lächeln wirkte sie – oder wie ein Licht, das alles um sich her erstrahlen läßt. Darf ich wirklich das Eis betreten und zu ihr hingehen? überlegte er. Die Stelle, wo sie sich befand, erschien ihm als unzugängliches Heiligtum, und er war so scheu und verzagt, das er einen Augenblick meinte, wieder umkehren zu müssen. Mit aller Gewalt mußte er sich zu der Überlegung zwingen, daß mancherlei Leute um sie herumstanden und er selbst ja auch hätte einfach herkommen können, um Schlittschuh zu laufen.⁴⁶³

So begegnet hier Liebe in der Tat als eine Art Naturgewalt, als den Liebenden fortreibende Leidenschaft. Und diese Leidenschaft wirkt sich nicht unbedingt zu seinem unmittelbaren Vorteil aus. Kitty ist nämlich selbst verliebt, aber nicht in ihn, sondern in einen gesellschaftlich geachteten und charmanten, jungen Grafen, über den es heißt: „Wronskij [...] war steinreich, klug, vornehm, er stand vor einer glänzenden Karriere am Hofe und als Militär und war überhaupt ein bestrickender Mensch. Kurz, man konnte sich nichts Besseres vorstellen.“⁴⁶⁴ Dieser Graf Wronskij besitzt aber von seinen vielfachen äußerlichen Vorzügen abgesehen wenig Substanz. Insofern erscheinen bald beide, Lewin und Kitty alles andere als erleuchtet durch eine weise machende Liebe, sondern vielmehr geblendet, ja verblendet. Denn während Lewin mit seinem Heiratsantrag zurückgewiesen wird und sich beschämt aufs Land zurückziehen muss, wird Kitty ihrerseits wenig später von Wronskij düpiert, der auf dem entscheidenden Ball nicht mit ihr, sondern mit Anna Karenina tanzt, in die er sich wenige Tage zuvor seinerseits schlagartig verliebt hat.

⁴⁶²Tolstoi: Anna Karenina, S. 39

⁴⁶³Ebd.

⁴⁶⁴Tolstoi: Anna Karenina, S. 58

Auch diese zweite Liebesgeschichte wiederum, ist in ihrem Anfang gekennzeichnet durch starke, erotisch geprägte Leidenschaft, der sich die Beteiligten nicht entziehen können. Wronskij trifft Anna zunächst am Bahnhof und ist bei diesem ersten Zusammentreffen sofort fasziniert von ihr. Nach dem gemeinsam verbrachten Ballabend ist er bereits so hingerissen, dass er die von ihm ohnehin nur oberflächlich umworbene Kitty sofort vergisst und Anna bei ihrer Rückreise im selben Zug von Moskau nach St. Petersburg folgt. Bei einer Begegnung beider auf dem Bahnsteig zeigt sich die gegenseitige, unwiderstehlich erscheinende Anziehung:

Ohne auch nur ein Wort zu erwidern, starrte er sie lange an, wobei sie sein Gesicht und seine Augen sah oder zu sehen glaubte, obwohl er in den Schatten zurückgetreten war. Es war der gleiche Ausdruck völlig hingerissenen Entzückens, das gestern eine so starke Wirkung auf sie gehabt hatte. [...] "Warum ich reise?" wiederholte er, ihr gerade in die Augen sehend. "Wissen Sie, ich tue es, um dort zu sein, wo Sie sind", sagte er. "Ich kann gar nicht anders."⁴⁶⁵

Und auch für Anna und Wronskij erweist sich die zwischen ihnen aufgeflamnte Liebe keineswegs als segensreich. Anna versucht sich zunächst gegen sie zu wehren, weil sie als verheiratete Frau in der feinen Gesellschaft Russlands im 19. Jahrhundert unangenehme Konsequenzen zu fürchten hat und sich auch um ihren Sohn sorgt. Aber auch Wronskij wird recht bald klar, dass diese Affäre für ihn nicht nur mit Annehmlichkeiten verbunden sein wird. Jedoch erweisen sich all diese Bedenken im Angesicht der intensiven Anziehung, die sich zwischen beiden entwickelt hat, als viel zu schwach. Über Anna heißt es:

Sie gab ihm keinen Anlaß dazu, aber wenn sie mit ihm zusammentraf, entbrannte jedesmal wieder das Gefühl der Erregung, das im Eisenbahnwagen über sie gekommen war, als sie ihn zum erstenmal gesehen hatte. Sie spürte selbst, wie bei seinem Anblick die Freude in ihren Augen aufleuchtete und ein Lächeln ihre Lippen umspielte, und sie war nicht imstande, diese Freude zu verheimlichen.⁴⁶⁶

Wronskij seinerseits, fühlt sich ebenso zwanghaft verbunden mit Anna, nur dass er diesen Zustand zu Beginn der Beziehung noch als willkommenen Kontrast zu seiner ereignislosen und oberflächlichen Oberschichtexis-

⁴⁶⁵Tolstoi: Anna Karenina, S. 128

⁴⁶⁶Tolstoi: Anna Karenina, S. 157f

tenz begrüßt. Gegenüber Anna bekennt er in Bezug auf diesen Zwangscharakter seiner Beziehung zu ihr: "Wenn ich mich über etwas zu beklagen haben, dann, um die Wahrheit zu sagen, nur darüber, daß ich noch viel zu wenig gefangen bin."⁴⁶⁷

So sind alle vier Hauptpersonen zunächst geradezu sklavisch fixiert auf ein Liebesobjekt, dem sie sich selbst unter Aufbietung starker Willenskraft kaum oder gar nicht entziehen können, obwohl ihnen diese Beziehung mehr schadet, als dass sie ihnen zum Vorteil gereicht. Lewin ist vernarrt in Kitty und kann diese auch nach dem Korb und der damit verbundenen Demütigung nicht vergessen. Kitty schwärmt für Wronskij, wird von diesem tief enttäuscht und fühlt sich ihrerseits gedemütigt. Erst dann erkennt sie, dass sie eigentlich Lewin liebt – und erkrankt vor Kummer über die unglückliche Situation und ihre Rolle darin. Wronskij wiederum fühlt sich von Anna unwiderstehlich angezogen, obwohl er bald ahnt, dass dies längst nicht von jedermann gutgeheißen wird. Und Anna kann die für sie so gefährliche und schädliche Beziehung zu Wronskij einfach nicht aufgeben, obwohl sie mit ihrem durchaus anständigen und dazu angesehenen Mann weit einfacher leben könnte. Keine dieser vier Personen kann sich vorstellen, von ihrer Leidenschaft wirklich abzulassen, keiner von ihnen scheint in der Lage, ihre Liebe auf einen Menschen zu richten, der ihnen das Leben leichter statt schwerer macht. Entweder, so ließe sich an diesem Punkt der Handlung vermuten, ist Liebe wirklich eine schädliche und undurchschaubare Leidenschaft, die man lieber meidet, weil sie in keiner Weise zu einem gelingenden Leben beiträgt, oder aber die Protagonisten leiden allesamt an einer Verkennung der Liebe, wie sie im ‚Symposion‘ in so vielfältiger Form illustriert wird.

Betrachten wir indes das Geschehen unter dem Gesichtspunkt pathologischer bzw. therapeutischer Kommunikation (was wir im Folgenden unter Berücksichtigung der unter Punkt IV.3.1 formulierten hypothetischen Dimensionen als Kommunikation verstandener Liebe tun werden), sollten wir zunächst lediglich festhalten: Alle vier genannten Charaktere finden sich in eine intensive Kommunikationssituation 'geworfen', der sie keinesfalls ausweichen können. Im Fortgang der Handlungen entwickeln sie allerdings sehr unterschiedliche Strategien, sich innerhalb dieser Situationen

⁴⁶⁷Tolstoi: Anna Karenina, S. 158

zu verhalten, die von dem Versuch kompletter Verweigerung von Kommunikation mit dem jeweiligen Liebespartner bis zum letztlich erfolgreichen Bemühen um die Aneignung eines im watzlawickschen Sinne therapeutischen Kommunikationsverhaltens reichen.

Dimension 1: Die (kommunikative) Entwicklung in der Liebe – Liebe als Prozess

Die geschilderten Liebes- bzw. Kommunikationsbeziehungen zeichnen sich eindeutig durch einen prozesshaften Charakter aus. Sie sind nicht statisch, sondern entwickeln sich ständig weiter. Allerdings verläuft nur eine der beiden Beziehungen in etwa nach dem platonischen Muster einer aufsteigenden, ‚positiven‘ Entwicklung, respektive erlaubt es den daran Teilhabenden zu Verhaltens- und Kommunikationsweisen zu finden, die man mit Watzlawick therapeutisch oder gesund nennen könnte. Denn während Lewin und Kitty nicht nur zur gemeinsamen Heirat, sondern auch nach und nach zu einer harmonischen, gegenseitigen Liebe gelangen, endet die Beziehung Wronskijs und Annas in gegenseitigem Hass und der Selbstzerstörung beider Beteiligter. Tolstoi stellt die Liebe dabei nicht dar als ein Aufflackern von Leidenschaft, das im einen Moment glück- und lustspendend die Zweisamkeit zweier Menschen erleuchtet und im nächsten Augenblick verschwindet, um dann womöglich auf dieselbe Art wiederzukehren. Liebe ist für ihn, wie für Platon, ein Prozess und zwar ein Lernprozess, der das gesamte Leben prägt. Und im Verlauf dieses Prozesses durchlaufen die in der Liebe existierenden Menschen eine Vielzahl von Stadien.

Wenn wir unsere Betrachtung mit der Person Kittys beginnen, so können wir etliche Entwicklungsschritte festmachen. Freilich handelt es sich hierbei nicht um einen linearen, ungebrochenen Fortschritt etwa im Sinne einer ungebrochenen Intensivierung einer Liebe, die sich stets auf das selbe Objekt richtet. Nach Kittys mädchenhafter Schwärmerei für Wronskij wird deutlich, dass diese Liebe offenbar durch einen gewissen Egozentrismus, oder besser Narzissmus entscheidend mitgeprägt war. Die junge und hübsche Kitty, die zuvor noch die Bewunderung nicht nur Wronskijs sondern der gesamten Gesellschaft an sich erfahren und genossen hat, stellt nach dem Fortgang Wronskijs fest: "Die sogenannten Heiratskandidaten kann ich überhaupt nicht mehr sehen. Es kommt mir immer vor, als

schätzten sie meinen Körper ab. Früher machte es mir Freude, im Ballkleid zu einer Gesellschaft zu fahren, ich fand Gefallen an mir selbst. Jetzt schäme ich mich, es ist mir peinlich. [...]”⁴⁶⁸ Die nächste wichtige Veränderung tritt ein, als sich nach einigen Monaten ein erneutes Zusammentreffen mit Lewin ergibt. Kitty, der zuvor schon immer mehr zu Bewusstsein gekommen ist, dass sie diesen Mann liebt, kann sich dies nun ganz offen eingestehen. In ihrem Verhalten Lewin gegenüber ist sie – trotz aller begleitenden Aufregung – nun aber viel sicherer und bestimmter geworden, und kann ihn gleich beim ersten Treffen dazu bewegen, seinen Heiratsantrag erneut zu stellen und willigt ein.⁴⁶⁹ Die Liebe zu Lewin gleicht keiner naiven Bewunderung, wie dies bei ihrer Schwärmerei für Wronskij der Fall war, sondern drückt sich in Grundlegender Akzeptanz und Zuneigung zu Lewins gesamtem Wesen aus. Das wird besonders deutlich, nachdem selbiger Kitty kurz vor der gemeinsamen Heirat seine in sexueller Hinsicht offenbar nicht ganz sittenstrenge Vergangenheit eröffnet. Obwohl die in behüteten Verhältnissen aufgewachsene Kitty schockiert ist, versichert sie Lewin ihrer Liebe. Bevor sie vom Vorleben ihres Bräutigams erfährt, wechselt Kitty mit ihm folgende Worte

„Aber Sie müssen es mir unbedingt sagen. Ich scheue vor nichts zurück. Ich muß alles wissen. Aber die Entscheidung ist gefallen.”

„Die Entscheidung, daß Sie mich nehmen, gleichviel wie ich in Wirklichkeit bin. Sie weisen mich nicht mehr zurück, nichtwahr?”

„Nein, nein, ich weise Sie nicht mehr ab.”⁴⁷⁰

Und tatsächlich hält sie dieses Versprechen, wenngleich sie sichtlich verstört bekennt: „Aber es ist schrecklich, schrecklich!”⁴⁷¹ Jedoch sind auch nach der Heirat mit Lewin nicht alle Probleme gelöst. Die Eheleute haben während der ersten Monate erhebliche Probleme, sich aneinander zu gewöhnen. Kitty muss insbesondere damit umzugehen lernen, dass Lewin ihr zwar nun lebenslang anvertraut ist, sie aber nicht in jeder Beziehung über ihn verfügen kann. Erst allmählich kann sie akzeptieren, dass ihr Mann gelegentlich über längere Zeit ausbleibt, um geschäftlichen Erledigungen nachzugehen, oder einfach seinem Hobby, der Jagd zu frönen. Schließlich aber wandelt sich Kittys Liebe von einem bisweilen sorgenvol-

⁴⁶⁸Tolstoi: Anna Karenina, S. 155

⁴⁶⁹Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 476ff

⁴⁷⁰Tolstoi: Anna Karenina, S. 490

⁴⁷¹Tolstoi: Anna Karenina, S. 492

len Besitzstreben zu einer weit gehend gelassenen Akzeptanz ihres Mannes als selbständigem, wenn auch mit ihr eng verbundenen Wesen. Nach der Geburt eines gemeinsamen Sohnes empfiehlt sie diesem in umfassender Anerkennung der Person Lewins: "Ja, nimm dir nur deinen Vater zum Vorbild, werde so, wie er ist!"⁴⁷²

Bei Lewin zeigen sich ähnliche Entwicklungsschritte. Auf anfängliche, hemmungslose Idealisierung Kittys, die aus seiner Sicht „überhaupt keine Fehler hatte und über alles Menschliche weit hinausragte“⁴⁷³, folgen Wut und Zorn auf die zunächst unnahbar und unerreichbar erscheinende Angebetete. Mit der Zeit aber legt sich diese Abneigung und ein kurzer Blick auf die auf einer fernen Landstraße vorbeifahrende Kitty macht ihm deutlich: „Solche Augen, solch ein Wesen, das für ihn den Mittelpunkt der Welt, den ganzen Sinn des Lebens bedeutete, gab es nur einmal auf der Erde. Das war sie, war Kitty. [...] Ganz allein dort [...] bot sich ihm die Möglichkeit, die Rätsel seines Lebens zu lösen, die in der letzten Zeit so schwer auf ihm gelastet hatten.“⁴⁷⁴ Lewin ahnt also, dass die Liebe zu Kitty ihm zu wichtigen Erkenntnissen verhelfen könnte, die auch über ihre Beziehung hinaus von Bedeutung sind. Nicht zuletzt deshalb, aber auch weil er die Liebe nachwievor als drängende, wenn mittlerweile auch etwas weniger schwärmerische Leidenschaft erlebt, macht er sich einige Monate später auf den Weg nach Moskau, um Kitty wiederzusehen. Als er aber nach Verlobung und Heirat seine Frau ‚sicher‘ weiß, stellen sich für Lewin neue Probleme. Zwar hat er für sich beschlossen, seine Eigenständigkeit nicht vollkommen aufzugeben, sondern weiterhin nach Lust und Laune seiner Arbeit nachzugehen. Jedoch akzeptiert Kitty – wie beschrieben – dies nicht immer, und ihn selbst stören einige Aspekte des Eigenlebens seiner Frau, die sich in häuslicher, ihm trivial erscheinender Geschäftigkeit ergeht. Tolstoi fasst die Erfahrungen des Jungverheirateten so zusammen:

Er fühlte sich glücklich, aber nicht so, wie er erwartet hatte. Auf Schritt und Tritt wurden seine alten Träume enttäuscht, er erlebte freilich andererseits wieder neue Entzückungen. Seit er verheiratet war, widerfuhr ihm immer wieder, was einem Menschen widerfährt, der vom Seeufer aus seine helle Freude an dem ruhig und gleichmäßig dahingleitenden Boot gehabt hatte und es nun selbst besteigt. Dann

⁴⁷²Tolstoi: Anna Karenina, S. 937

⁴⁷³Tolstoi: Anna Karenina, S. 51

⁴⁷⁴Tolstoi: Anna Karenina, S. 335

sieht er nämlich, daß es nicht genügt, still dazusitzen, damit der Kahn nicht ins Schaukeln gerät, sondern daß man fortwährend achtgeben muß, um die Richtung einzuhalten; er spürt, daß er unter seinen Füßen Wasser hat und rudern muß, auch wenn die dieser Betätigung ungewohnten Arme weh tun. Lewin mußte einsehen, daß es leicht ist, bloß zuzuschauen, aber schwer, alles selbst zu tun, wenngleich es auch Freude macht.⁴⁷⁵

Allmählich aber schwinden die Konflikte und Streitereien, vor allem nachdem Lewin seine Frau, die er zunächst nicht als Begleitung bei einer Reise zu seinem todkranken Bruder dabeihaben möchte, als wertvolle Hilfe und emotionale Unterstützung in der Konfrontation mit dem Tod erfahren hat.⁴⁷⁶ Mehr und mehr verwandelt sich Lewins Liebe zu seiner Frau in eine ruhige Zuneigung, die durch eine bald eintretende Schwangerschaft und die Geburt des gemeinsamen Kindes noch an Intensität gewinnt.

Es ist also sicherlich nicht fehl am Platz, die Entwicklung der Liebe Lewins und Kittys zueinander als einen Lernprozess zu beschreiben, und zwar als einen Prozess sich stetig intensivierender Kommunikation. (Inwiefern gerade diese letztere Beschreibung zutrifft, wird in den folgenden Abschnitten noch deutlicher werden.) Dieser Prozess verläuft nicht immer gleichmäßig und ohne Schwierigkeiten, erscheint aber am Ende als Erfolg für beide Seiten, da ihnen ein in tiefem Einverständnis fundiertes harmonisches Ehe- und Familienleben gelingt. Doch auch wenn die Beziehung zwischen Anna und Wronskij ganz anders – wir könnten sagen: mit pathologischer Tendenz – verläuft, so können wir dort ähnliche Beobachtungen machen, gibt es doch zumindest zu Beginn eine rasche Intensivierung der Beziehung, die für beide neue Erkenntnisse bereithält und ihnen erlaubt neue Verhaltensweisen zu erproben und anzunehmen. Besonders anschaulich ist dies im Fall Wronskijs. Der aus sehr wohlhabenden Verhältnissen stammende, in jeder Hinsicht scheinbar sorglose junge Aristokrat führt bis zu seinem Zusammentreffen mit Anna das oberflächliche Leben eines Hedonisten. Seine Annäherung an Kitty wird von deren Va-

⁴⁷⁵Tolstoi: Anna Karenina, S. 575

⁴⁷⁶Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 584ff

ter treffend als das Gebaren „eine[s] lockeren Vogel[s], der nur seinen Spaß haben will“⁴⁷⁷ charakterisiert.

Eine erste neue Erfahrung ist nun für Wronskij die Abhängigkeit vom Objekt seiner Liebe, Anna, die er in diesem Ausmaß offenbar zum ersten Mal im Leben erfährt. Zuvor hat er mit Frauen nur gespielt, ohne sich jemals ernsthaft auf sie einzulassen. Nun fühlt er sich geradezu gefesselt an Anna, beginnt aber diese Erfahrung – im Sinne einer weiteren Intensivierung seines Abenteuerlebens – zusehends zu genießen. Die Liebe zu Anna wird ihm nach und nach zum größten Vergnügen seines Lebens, das ihm ganz neue Erfahrungen und Wahrnehmungen erlaubt. So sagt er zu Anna: "Für mich gibt es nur ein Glück im Leben. Es wird durch das Wort ausgedrückt, das Sie so gar nicht hören wollen...ja, Liebe..."⁴⁷⁸ Diese Liebe erhält aber auch zusehends den Charakter eines Suchtmittels, das Wronskijs ganze Dandy-Existenz über den Haufen zu werfen droht. Für sie schlägt er Beförderungen im Militärdienst aus, verliert auf Grund seiner amourösen Konfusion ein wichtiges Pferderennen und zerstreitet sich mit seiner wohlhabenden Mutter. Er wird durch die Beziehung zu Anna aus den gewohnten Bahnen seines bisherigen Lebens geworfen: „Nur in neuester Zeit merkte er bei seinen innigen Beziehungen zu Anna, daß seine Lebensregeln nicht allen Verhältnissen gerecht wurden; er ahnte zukünftige Schwierigkeiten und Zweifel, für die er keine Richtschnur bereit haben würde.“⁴⁷⁹ Und in der Tat tritt bald ein Ereignis ein, das Wronskij an seine Grenzen bringt: Anna wird von ihm schwanger, bringt im Hause ihres Mannes das Kind zur Welt und droht anschließend an Kindbettfieber zu sterben. Wronskij ist durch den Zwiespalt an Schuldgefühlen gegenüber Anna und deren Mann sowie der Angst um den Verlust Annas vollkommen überfordert und begeht in tiefer Verzweiflung einen Selbstmordversuch.⁴⁸⁰ So erfährt der Playboy Wronskij, der bisher mit anderen Menschen nur gespielt hat, um das eigene Vergnügen zu steigern, Liebe vor allem als absolute Machtlosigkeit und Abhängigkeit. Diese Erfahrung zerstört seine heile Aristokratenwelt, in der Kontrolle über das eigene Leben, im Sinne von Macht, Ruhm und Erfolg alles bedeutet. „All das war

⁴⁷⁷Tolstoi: Anna Karenina, S. 73

⁴⁷⁸Tolstoi: Anna Karenina, S. 174

⁴⁷⁹Tolstoi: Anna Karenina, S. 368

⁴⁸⁰Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 492ff

früher von Bedeutung gewesen, jetzt hatte es seinen Sinn verloren.⁴⁸¹ An die Stelle dezidiert Unabhängigkeit tritt nun für Wronskij grenzenlose Abhängigkeit. Nach der überraschenden Genesung Annas und seiner eigenen Rekonvaleszenz stürzt er sich erneut in die ihren Suchtcharakter immer deutlicher offenbarende Beziehung zu seiner Geliebten. Die devote Haltung, welche Wronskij in diesem Verhältnis mehr und mehr annimmt, weckt in ihm bisher ungekannte Züge eines treuen, umsichtigen und zuvorkommenden Partners: „Er war ihr gegenüber liebevoller und behandelte sie mit größerer Aufmerksamkeit denn je [...]. So männlich er war - nie erlaubte er sich, ihr zu widersprechen. Er schien überhaupt keinen eigenen Willen mehr zu besitzen und nur darauf bedacht zu sein, ihr ihre Wünsche von den Augen abzulesen.“⁴⁸² Jedoch kippt diese Haltung bald in ein Wechselspiel der Verehrung und Verachtung Annas, weil der abhängige Liebhaber angesichts einer zusehends eifersüchtigen Partnerin mehr denn je um seine Selbstbestimmtheit fürchten muss. Auch der Versuch, sich in Politik und wohlthätiger Arbeit dieser schwierigen Situation zu entziehen, gelingt nicht. Als durch den Selbstmord Annas Wronskij das einzige Objekt seiner Liebe entzogen wird, sieht er den einzigen Ausweg in der Teilnahme am panslawischen Krieg gegen die Türken.

In der Beziehung Wronskijs und Annas sind also durchaus nennenswerte Veränderungen und Entwicklungen zu konstatieren, ein nachhaltiger ‚Lernerfolg‘, der ihnen eine gelingende Liebesbeziehung und ein gelingendes Leben erlauben würde, bleibt ihnen aber verwehrt. Im Fall Annas bedeutet das insbesondere eine stetige Intensivierung ihrer Liebeserfahrung bei gleichzeitig zunehmender Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. Anna, die mit einem hohen Petersburger Beamten verheiratet ist, hat in dieser Ehe bisher kaum Liebe erfahren, was ihr sehr zu schaffen macht. Denn im Unterschied zu Wronskij steht ihr von Beginn an nur allzu deutlich vor Augen, dass Liebe die zentrale Rolle in ihrem Leben spielen muss. Zu Wronskij bemerkt sie einmal: „Liebe...‘ [...]. ‚Ich mag dieses Wort gerade deshalb nicht hören, weil es für mich allzu viel bedeutet, viel, viel mehr als Sie überhaupt verstehen können...‘“⁴⁸³ In der Tat scheint die Liebe für Anna eine noch tiefere Erfahrung als für Wronskij zu sein. Sie hält nicht

⁴⁸¹Tolstoi: Anna Karenina, S. 502

⁴⁸²Tolstoi: Anna Karenina, S. 557f

⁴⁸³Tolstoi: Anna Karenina, S. 174

nur Momente intensiver Verzweiflung bereit, sondern ebenso erlebt Anna im Verlauf der Beziehung zu Wronskij sehr glückliche Momente, in denen es scheint, als könne sie ihre Persönlichkeit erst jetzt ganz entfalten. So verhält es sich etwa während eines gemeinsamen Auslandsaufenthaltes nach der Geburt von Wronskijs Tochter:

Je näher sie Wronskij kennenlernte, um so mehr liebte sie ihn. Sie liebte ihn um seiner selbst willen, und weil er sie liebte. Ihn ganz zu besitzen war ihr eine beständige Freude und seine Nähe stets wohltuend. Alle seine Charaktereigenschaften [...] kamen ihr unaussprechlich lieb vor. [...] In allem, was er sagte, dachte und tat, sah sie etwas besonders Vornehmes und Edles.⁴⁸⁴

Es scheint hier, als sei – gerade aus der Sicht Annas – eine ‚positive‘ Fortentwicklung der Liebesbeziehung zu Wronskij durchaus denkbar und unter anderen Umständen auch realisierbar. Jedoch erinnert Annas prekäre Situation in der ‚Gesellschaft‘ der russischen Oberschicht sie immer wieder schmerzhaft an die Aporien ihres Verhältnisses. Dieser Umstand trägt entscheidend dazu bei, dass ihre Liebe zu Wronskij mehr und mehr in Hass umschlägt. Denn auf Seiten Annas ist nicht nur eine psychische, sondern auch eine ganz reale Abhängigkeit von ihrem Geliebten gegeben. Wronskij wird für sie immer mehr zum verhassten Zwingherrn, der über ihr Wohl und Wehe entscheidet:

Für alles, was ihre Lage so erschwerte, machte sie ihn verantwortlich [...] - alles legte sie Wronskij zur Last. Wenn er sie wirklich lieb hätte, würde er ihre Lage verstehen und sie davon befreien. Auch daran war er allein schuld, daß sie jetzt in Moskau und nicht auf dem Lande lebte. [...] Und schließlich trug er auch die Schuld daran, daß sie für immer von ihrem Sohn getrennt war.⁴⁸⁵

Die Liebe Annas wird von einem gegenseitigen Austausch mit Wronskij mehr und mehr zu einem Kreisen um sich selbst, das keine Befriedigung finden kann. In einem lichten Moment kurz vor ihrem Selbstmord stellt Anna fest: „Meine Liebe wird immer leidenschaftlicher und selbstsüchtiger [...]“. ⁴⁸⁶

⁴⁸⁴Tolstoi: Anna Karenina, S. 557

⁴⁸⁵Tolstoi: Anna Karenina, S. 882

⁴⁸⁶Tolstoi: Anna Karenina, S. 910

Betrachten wir das skizzierte Geschehen als kommunikativen Prozess zwischen den Liebenden (dessen Besonderheiten im Sinne der von uns skizzierten Dimensionen wir gleich noch näher betrachten werden), haben wir mit Lewin und Kitty ein sozusagen ‚gesundes‘, ein therapeutisches Modell vor uns, während die Kommunikation Annas und Wronskijs eindeutig pathologische Züge trägt. Letztere scheitern an der Aufgabe, in Liebe zu einem tieferen Verständnis des jeweils anderen zu gelangen – so könnten wir sagen –, weil sie ein fragwürdiges, jedenfalls wenig zielführendes Konzept von Liebe pflegen: Ihre Liebe stellen sie sich vor als übermächtige *Kraft*, die ihr Leben in schicksalhaften Bahnen, gänzlich ihrer Kontrolle entzogen, lenkt. Dieser Aspekt der Beziehung Annas und Wronskijs wird gleich noch deutlicher werden. Im Kontrast dazu werden wir sehen: Kitty und Lewin gelingt es Verhaltensweisen zu entwickeln, die Liebe tatsächlich als therapeutisches Kommunikationsgeschehen erscheinen lassen. Ihre freilich keinesfalls konfliktfreie Interaktion erscheint tatsächlich wie jener von Jaspers beschriebene „*Kampf* der als Kampf zugleich *Liebe* ist“, wie ein Prozess gelingender, existenzieller Kommunikation, der, statt in Angst vor geheimnisvollen Kräften zu erstarren, von beiden Partnern 'entschlossen' fortgesetzt wird.

Dimension 2: Liebe als ganzheitliche Kommunikation

Was sind nun aber die konkreten ‚Pathologien‘ in der Kommunikation Annas und Wronskijs, was die Züge der therapeutischen Kommunikation Lewins und Kittys? Von Anfang an lässt sich ein gewisser Unterschied feststellen. Bei beiden Paaren öffnet sich prinzipiell jeder dem anderen, ist bereit zum gegenseitigen Austausch, sucht nach Verständnis. Jedoch funktioniert die Kommunikation bei Anna und Wronskij anders als bei Kitty und Lewin. Von ersteren werden nur wenige Worte getauscht. Gerade in der ersten Phase ihrer Beziehung werden sich die beiden recht schnell darüber einig, was sie voneinander wollen, ohne dass hierfür längere Gespräche notwendig wären. Die Kommunikation funktioniert weitgehend ‚analog‘, wie Watzlawick et al. sagen würden, beschränkt sich teilweise auf Mimik und Gestik. Bei der ersten Begegnung reicht etwa schon ein Blickwechsel, um die Beziehung zu beginnen. Später auf dem Ball sprechen die beiden von ganz belanglosen Dingen, denen sie aber offensichtlich eine

tiefere Bedeutung beimessen.⁴⁸⁷ Die immer stärker werdende Anziehung zwischen beiden, die ja zweifelsohne wechselseitig und offenbar von ähnlicher Intensität ist, macht eine aufwändigere Kommunikation scheinbar überflüssig.

Ganz anders verhält es sich bei Kitty und Lewin. Zwar lässt keiner den anderen gleichgültig, aber eine nur ‚analoge‘ Verständigung ist zunächst überhaupt nicht möglich, da ja Lewins Heiratsabsichten anfangs nicht von Kitty geteilt werden. Es besteht also ein gewisser Klärungsbedarf: Die beiden müssen sich mittels ‚digitaler‘ Kommunikation über ihre Beziehung zueinander austauschen. Zunächst findet diese Klärung aber nicht statt, da Lewin nach der Ablehnung durch Kitty Moskau verlässt und sie sich lange nicht wiedersehen. Ihr erneutes Zusammentreffen wird indes über Gespräche mit Verwandten vorbereitet. Als sie sich schließlich doch über eine Heirat einig werden, scheint es auf den ersten Blick, als würden beide vollkommen miteinander übereinstimmen, und eine Aussprache sei gar nicht nötig. Doch die Verabredung zur Hochzeit geschieht zwar fast ohne Worte, dennoch will Lewin zuvor ganz genau wissen, ob Kitty ihn nun akzeptieren wird und erfragt dies mittels einer Art Verschlüsselungsmethode, in deren Zuge er auf den Anfangsbuchstaben reduzierte Wörter auf eine Tafel schreibt.⁴⁸⁸ Dass Kitty seine Fragen versteht und ebenso beantworten kann, verweist – wie manches in dieser Szene – auf ein erhebliches Potenzial beider zu einer direkteren und unmittelbaren, ‚analogen‘ Kommunikation. Und doch findet eben zunächst eine Art klärende Aussprache statt – eine Aussprache die es bei Wronskij und Anna in diesem tieferen Sinne nie gibt.

Denn nach einer ersten Phase der Einmütigkeit entfernen sich die beiden immer weiter voneinander. Mal sucht Anna die Nähe Wronskijs, der sich ihr zu entziehen scheint, mal drängt es Wronskij zu einem Zusammensein mit Anna, das sie aus Stolz oder Missgestimmtheit ablehnt. Beide entwerfen unterschiedliche Pläne zur Besserung ihrer prekären Lage, suchen aber kaum je gemeinsam nach einer Lösung. Ein erster Höhepunkt der Entzweiung ist die Geburt der gemeinsamen Tochter und die nachfolgende Erkrankung Annas. Zunächst scheint sie den Tod geradezu anzustreben, um sich so der gesamten Situation zu entziehen. Wronskij ist durch das

⁴⁸⁷Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 103

⁴⁸⁸Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 478ff

drohende Ende Annas und ihre Sehnsucht danach vollkommen überfordert. Dann erfolgt auch noch eine (vorläufige) Versöhnung mit ihrem Mann, die Wronskij demütigt und vollends isoliert. Er glaubt nun, er könne „für sie nur eine tief beschämende Erinnerung sein“⁴⁸⁹ und versucht sich zu erschießen. In diesem Augenblick der Not nehmen Wronskij und Anna also die größtmögliche Entfernung zueinander ein, indem sie sich gewissermaßen aus ihrem jeweiligen Leben, oder besser, der Kommunikationssituation fortzustehlen suchen. Sie versuchen das nach Watzlawick unmögliche: nicht zu kommunizieren. Auf diese fundamentale Entzweiung folgt dann zwar einige Monate später das innige Zusammensein im Ausland – doch zeigen sich bald wieder Uneinigigkeiten und Mängel in der Kommunikation. Bei Anna wächst das Gefühl, von Wronskij zu wenig Fürsorge und Beachtung zu erhalten, das vor dem Hintergrund der Angst entsteht, er könne sie verlassen. Wronskij beabsichtigt dies niemals wirklich, ist aber zu stolz, das offen einzugestehen und entzieht sich tatsächlich immer häufiger, um ein scheinbar eigenständiges Leben zu führen. Selten bis nie erfolgt eine Aussprache über diese Problematik. Konflikte stauen sich an und explodieren in Streitgesprächen voller übertriebener und sinnloser Anschuldigungen, auf die dann oberflächliche Versöhnungsszenen mit fahlen Beteuerungen gegenseitiger Liebe folgen. In solchen Situationen versuchen Anna und Wronskij erfolglos, ihr mittlerweile deutlich defizitär gewordenen, analoges Kommunikationsverhalten mittels digitaler Kommunikation über oftmals beliebige Inhalte, die niemals zum Kern ihrer Beziehung vorstoßen, zu kompensieren. Ganzheitliche, erfolgreiche Kommunikation, also das im Sinne Watzlawicks therapeutische Zusammenwirken von analogen und digitalen Elementen, gibt es in der Beziehung Annas und Wronskijs – so scheint es – kaum. Einzig auf der Ebene erotischer Anziehung und daraus entspringender Zärtlichkeiten und Leidenschaften gelingt ihnen überhaupt eine für beide Seiten befriedigende Interaktion. Diese analoge Kommunikation wird aber eben nicht durch einen konsequenten inhaltlichen Austausch in digitaler Sprache ergänzt und kann sich auch über den Bereich sinnlicher 'Einsfühlung' (Scheeler) kaum hinausbewegen.

Bei Kitty und Lewin dagegen werden klärende Aussprachen zur Regel – und ermöglichen ein weit höheres Maß an intakter Gegenseitigkeit. Schon

⁴⁸⁹Tolstoi: Anna Karenina, S. 500

in den Wochen vor der Heirat bemühen sie sich darum, ihr Verhältnis zueinander zu klären. Dabei bleiben dramatische Szenen nicht aus – aber es folgt stets eine Versöhnung, wie im beschriebenen Fall der Mitteilung von Lewins sexuellem Vorleben. In der ersten Zeit der Ehe setzt sich dieser intensive und bisweilen konfliktreiche Austausch fort. Der in solchen Situationen selbstverständliche, weil unvermeidliche Austausch analoger Kommunikationssignale durch Mimik, Gestik, Tonfall etc. wird bei Lewin und Kitty stets ergänzt durch inhaltliche Gespräche über ihre Konflikte, so dass es ihnen schließlich gelingt, den Bedürfnissen des anderen entgegenzukommen. Sie kommunizieren erfolgreich komplementär ‚analog‘ und ‚digital‘. Stück für Stück gelingt ihnen derart eine erfolgreiche, eine therapeutische Kommunikation.

Dimension 3: Liebe als anerkennende und bestätigende Kommunikation

Mit Bezugnahme auf unsere dritte Dimension kommunikativ verstandener Liebe lässt sich auch noch deutlicher zeigen, warum die Beziehung von Kitty und Lewin so ungleich günstiger verläuft als jene Annas und Wronskijs. Kitty und Lewin verfügen über ein Kommunikationsverhalten, das es ihnen ermöglicht, andere Menschen in deren Selbstbild unmittelbar zu bestätigen, ihnen das Gefühl umfassender Anerkennung zu vermitteln. In ihrem Umgang miteinander zeigt sich das besonders in jener bereits erwähnten Episode, die sich im Vorfeld der Heirat beider abspielt. Trotz oder gerade wegen des Bewusstseins nach wie vor bestehender Unklarheiten und Konflikte in ihrer Beziehung versichern sie dem jeweils anderen dessen bedingungslose Anerkennung. Lewins Bitte an Kitty „daß Sie mich nehmen, gleichviel wie ich in Wirklichkeit bin“ wird von dieser in Wort und Tat erfüllt, wie auch Lewin seinerseits sich um die Bestätigung Kittys müht, etwa als er in einem Gespräch über die Rolle der Frau seine eigene Meinung plötzlich korrigiert und in Anerkennung einer aus deren ganz persönlichen Situation entspringenden Äußerung Kittys ehrlich bekennt: „...gewiß, gewiß, Sie haben ganz recht, vollkommen recht.“⁴⁹⁰

Zum kommunikativen Verhalten Lewins und Kittys untereinander werden wir gleich noch etwas zu sagen haben. Betrachten wir aber zunächst deren allgemeines Talent, nicht nur ihrem Partner, sondern praktisch ihrem ge-

⁴⁹⁰Tolstoi: Anna Karenina, S. 478

samten Umfeld mit einer bestätigenden Haltung gegenüberzutreten. Mit Scheler könnte man in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass Lewin und Kitty im Menschen stets die Person als Ganzes und damit deren innerliches 'Wertwesen' zu erkennen und zu würdigen trachten. Das wird indirekt in Lewins Urteil über seinen Bruder Nikolaj deutlich, welcher eine gescheiterte Existenz fernab der feinen Gesellschaft führt und als außerordentlich unangenehmer Zeitgenosse gilt, der auch Lewin selten gut behandelt. Trotzdem sagt sich sein kleiner Bruder:

Unser Urteil über Nikolaj war und ist vielleicht ungerecht. Natürlich, in den Augen Prokofjts, der ihn in einem abgerissenen Pelz und betrunken antraf, muß er ein verächtlicher Mensch sein, aber ich verstehe ihn besser. Ich kenne seine Seele, ich weiß, daß er mir ähnlich ist. [...] Lewin fühlte, daß Nikolaj in seiner Seele, im tiefsten Grund seiner Seele, ungeachtet seines wahnwitzigen Lebenswandels nicht verdammenswerter war als alle die, von denen er verabscheut wurde.⁴⁹¹

In seinem praktischen Verhalten zeigt sich dieser Zug Lewins etwa im Umgang mit den zu seinem Gut gehörigen Landarbeitern, welche von den Angehörigen seiner Gesellschaftsschicht für faul und einfältig gehalten werden. Lewin aber bringt mit ihnen gemeinsam die Heuernte ein und begegnet seinen Arbeitern dabei auf Augenhöhe.⁴⁹² Insbesondere mit einem von ihnen nimmt er engeren Kontakt auf – und offenbar entsteht bei beiden dabei der Eindruck, in ihrem jeweiligen, so unterschiedlichen Sein vom anderen angenommen zu werden: „Er [Lewin – A.S.] aß mit dem Alten, plauderte mit ihm über seine häuslichen Angelegenheiten, an denen er regen Anteil nahm, und teilte ihm manches über seine eigenen Sorgen mit, soweit sie ihn interessieren konnten. Er fühlte sich dem Alten näher verbunden als seinem Bruder [...].“⁴⁹³ Und selbst noch im Umgang mit seinem früheren Rivalen Wronskij strebt Lewin trotz einiger innerer Widerstände danach, mit diesem auf freundschaftlichem Fuß zu verkehren und bei der ersten Begegnung nach seiner Verlobung mit Kitty Wronskij höflich und respektvoll zu begegnen – auch wenn ihm dies beim ersten Versuch nicht ganz gelingt.⁴⁹⁴

⁴⁹¹Tolstoi: Anna Karenina, S. 106f

⁴⁹²Tolstoi: Anna Karenina, S. 301ff

⁴⁹³Tolstoi: Anna Karenina, S. 309

⁴⁹⁴Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 786f

Ähnliches lässt sich über Kitty sagen, wenngleich diese weniger im Mittelpunkt der Handlung steht und wir somit auch weniger Anhaltspunkte zur Beschreibung ihrer Haltung und ihres (kommunikativen) Verhaltens haben. Jedoch heißt es von ihr: „Es war ein Zug ihres Charakters, bei allen Menschen von vornherein das Beste vorauszusetzen, und zwar vorzugsweise bei solchen, die sie gar nicht kannte.“⁴⁹⁵ Das führt neben mancher mädchenhaften Schwärmerei immer wieder zu einzelnen Episoden, in deren Verlauf Kitty Menschen, die ihr begegnen in außerordentlicher Weise beeindruckt und durch ihr ermutigendes, bestätigendes Verhalten regelrecht 'beglückt', wie etwa Lewins moribunden Bruder Nikolaj oder mehrere Personen, die sie während eines Kuraufenthaltes karitativ umsorgt. Alles in Allem lässt sich sagen: Kittys und Lewins (kommunikatives) Verhalten ist stark geprägt durch die Bestätigung anderer Personen. Sie akzeptieren grundsätzlich deren Eigenheiten und Schwächen, selbst, wenn sie sich gegen ihre eigene Person richten.

Deutlich anders stellt sich dagegen das Verhalten Annas und Wronskijs dar. Insbesondere in ihrem Umgang untereinander entwickeln sie nach einer ersten Phase relativer Einmütigkeit, die durch ihre zunächst funktionale Kommunikation auf analoger Ebene ermöglicht wird, eine kommunikative Praxis der 'Verwerfung' und 'Entwertung' der anderen Person und ihres Selbstbildes. Dabei verwickeln sie sich immer tiefer in eine Spirale pathologischer Kommunikation. In einem Streit etwa, der sich auf der Inhaltsebene um die Frage dreht, ob Wronskij Anna regelmäßig allein lassen darf, um in der 'Gesellschaft' Geschäften und Vergnügungen nachzugehen, bedienen sich die beiden zunächst noch vergleichsweise zurückhaltenden Formulierungen einer eher trotzig vorgebrachten Verwerfung des anderen. Im Verlauf zweier weiterer Streitgespräche dann steigert sich diese Ablehnung der fremden Selbstdefinition in einen immer intensiver werdenden Schlagabtausch, der tatsächlich jene Merkmale 'symmetrischer Eskalation' aufweist, von der Watzlawick et al. sprechen. In der Folge zitiere ich einige Ausschnitte der drei Gespräche zwischen Anna und Wronskij (alle Einfügungen A.S.):

⁴⁹⁵Tolstoi: Anna Karenina, S. 262

[Anna] „Nicht wahr, mein Brief hat dich geärgert, und du hast mir nicht geglaubt?“ [...]

[Wronskij] „Ja“ [...] „der Brief erschien mir so sonderbar: einerseits war Annie [die gemeinsame Tochter] krank, und andererseits wolltest du selber fahren.“

[Anna] „Es war aber wirklich so.“

[Wronskij] „Ja, ich zweifle nicht daran.“

[Anna] „Nein, du bezweifelst es. Du bist mißtrauisch, ich sehe es ja.“

[Wronskij] „Keinen Augenblick. Ich bin nur damit unzufrieden, daß du anscheinend gewisse Pflichten nicht anerkennen willst...“

[Anna] „Pflichten, Konzerte zu besuchen...“

[...]

[Wronskij] „Ich möchte nur sagen, daß es eben Dinge gibt, die einfach notwendig sind. So werde ich jetzt zum Beispiel in Sachen meines Hauses nach Moskau fahren müssen...Ach, Anna, warum bist du nur so reizbar? Weißt du denn wirklich nicht, daß ich ohne dich gar nicht leben kann?“

[Anna] „Wenn es so ist [...] so empfindest du dieses Leben als Last...Ja, du kommst bloß auf einen Tag nach Hause und verweist wieder, je nachdem, was gerade anfällt...“

[Wronskij] „Anna, du bist grausam. Ich bin bereit mein ganzes Leben hinzugeben...“⁴⁹⁶

Während Wronskij sich selbst als einen stets um seine Geliebte besorgten und bekümmerten Mann wahrnimmt, der zwischen den Erwartungen der 'Gesellschaft' an ihn als nicht unbedeutenden Repräsentanten des russischen Adels und den immer größeren Forderungen Annas zerdrückt zu werden droht, weist selbige dieses Selbstbild energisch zurück und gibt ihm die Rolle eines treulosen und leichtfertigen Tunichtguts, der aus ihrer Sicht – wie wir später erfahren – nur an „der Liebe zu den Frauen“⁴⁹⁷, was heißt, zu praktisch allen Frauen außer ihr, interessiert ist. Anna selbst fühlt sich als von der 'Gesellschaft' verstoßene und von ihrem Geliebten grenzenlos abhängige Frau, die in ihrer Machtlosigkeit keinerlei Handlungsspielraum mehr besitzt und ganz auf Wronskijs Bemühungen verwiesen ist. Dieser aber behandelt sie zusehends wie eine Hysterikerin, die nicht einsehen will, dass die einzige Lösung der Problematik in einer Scheidung von ihrem Mann und einem möglichst ruhigen und unauffälligen Betra-

⁴⁹⁶Tolstoi: Anna Karenina, S. 797f

⁴⁹⁷Tolstoi: Anna Karenina, S. 881

gen ihrerseits liegt. Dabei ist keiner bereit, die Sichtweise des anderen anzuerkennen. In den folgenden zwei Passagen wird dies noch deutlicher:

[Anna] „Du hast doch Stiwa gesagt, du bliebest da, um Jaschwin [einen spielsüchtigen Freund] wegzubringen, und dann hast du ihn doch im Stich gelassen.“

[Wronskij] „Erstens habe ich ihn überhaupt nicht gebeten, dir etwas auszurichten, und zweitens spreche ich niemals die Unwahrheit. Aber die Hauptsache ist – ich wollte dableiben und blieb daher da.“

[...]

[Anna] „Natürlich wolltest du bleiben und bliebst. Du machst eben, was du willst.“⁴⁹⁸

In dieser letzten Passage streiten sich Anna und Wronskij, nachdem Anna endlich eingewilligt hat, über die nun bevorstehende Abreise auf Wronskijs Landgut, wo sie sich den Anfeindungen der feinen 'Gesellschaft' entziehen zu können hoffen:

[Anna] „Wann wir fahren sollen? Je früher, um so besser. Morgen werden wir noch nicht fertig sein, aber übermorgen.“

[Wronskij] „Ja...nein, warte mal. Übermorgen, am Sonntag, muß ich bei Mama sein.“ [...]

[Anna] „Du könntest ja auch morgen hinfahren.“

[Wronskij] „Aber nein! In der Sache, die ich da zu erledigen habe, erhalte ich die Vollmacht und das Geld noch nicht morgen.“

[Anna] „Wenn es so ist, fahren wir überhaupt nicht.“

[Wronskij] „Ja, warum?“

[Anna] „Ich fahre nicht später. Entweder am Montag oder gar nicht.“

[Wronskij] „Was hast du denn?“ [...] „Das ist doch sinnlos, was du da sagst!“

[Anna] „Für dich hat es keinen Sinn, weil du dich überhaupt nicht um mich kümmerst. Du willst eben mein Leben nicht verstehen. [...]“

[Der Streit eskaliert weiter und gipfelt in dem Vorwurf Annas, Wronskij liebe statt ihrer eine andere Frau. Wenig später versöhnt man sich, allerdings nur, um am nächsten Tag den Streit fortzusetzen, wofür ein eintreffendes, enttäuschendes Telegramm betreffs der möglichen Scheidung Annas den Anlass gibt.]

[Anna] „...und ich wünschte, du interessierstest dich dafür [für das Telegramm] genau so wenig, wie ich.“

[Wronskij] „Ich interessiere mich deshalb dafür, weil ich Klarheit haben will.“ [...]

⁴⁹⁸Tolstoi: Anna Karenina, S. 840f

[Anna] „Klarheit nicht in der Form, sondern in der Liebe.“ [...] „Warum willst du denn Klarheit?“
 [Wronskij] „Du weißt es doch: um deinetwillen und wegen unserer künftigen Kinder.“ [...] „Kinder werden wir nicht haben.“
 [Wronskij] „Das ist sehr traurig.“
 [Anna] „Du willst es nur um der Kinder willen; denkst du denn gar nicht an mich?“ [...] „Ich sagte ja 'um deinetwillen'. Vor allem für dich,“ [...] „denn ich bin fest überzeugt, deine Reizbarkeit kommt hauptsächlich von der Ungeklärtheit deiner Lage.“
 [Anna] „Das ist nicht die Ursache“ [...] „und ich verstehe gar nicht, wieso der Grund meiner, wie du es nennst 'Reizbarkeit' sein soll, daß ich ganz in deiner Gewalt bin. Wo steckt denn hier eine Ungeklärtheit meiner Lage? Sie ist im Gegenteil vollkommen klar.“⁴⁹⁹

Auch wenn Anna und Wronskij sich im Verlauf der Romanhandlung immer wieder ernsthaft darum zu bemühen scheinen, miteinander einig zu werden, so können sie doch kaum je zu einer gesunden Kommunikation gelangen. Auffällig an diesen Streitigkeiten ist, dass Lewin und Kitty nach ihrer Heirat mit sehr ähnlichen Problemen zu kämpfen haben: Der Konflikt zwischen Lewins Streben nach Eigenständigkeit und Kittys Schwierigkeiten, sich damit abzufinden und allein zu Haus zu bleiben, wurde bereits eingangs kurz erwähnt. Aus einem besonders heftigen Streit über die Frage, ob Kitty Lewin zu dessen todkranken Bruder begleiten darf, der sich ganz wie die Diskussionen Annas und Wronskijs durch eine symmetrische Eskalation immer neuer Rechthabereien und unbegründeter Anschuldigungen auszeichnet, gelingt es den beiden schließlich 'auszusteigen', indem sie von primär digitaler in analoge Kommunikation wechseln: Sie umarmen und versöhnen sich wortlos.⁵⁰⁰

Indes kommt es zu solchen Szenen auch zwischen Anna und Wronskij – nur mit dem Unterschied, dass deren Versöhnungen stets brüchig und von sehr kurzer Dauer sind, während Kitty und Lewin im Verlauf nur weniger Monate zu einer fast einträchtigen (Kommunikations)beziehung finden. Ist dafür allein ihre Grundhaltung verantwortlich, die sie im Regelfall dazu treibt, dem Partner Signale der Anerkennung und Bestätigung zu senden, nicht aber der Verwerfung? Wollen wir hier nicht in größerem Rahmen

⁴⁹⁹Tolstoi: Anna Karenina, S. 885ff

⁵⁰⁰Vgl. Tolstoi: Anna Karenina, S. 585f

auf intrapsychische Zusammenhänge rekurrieren, stellt sich durchaus die Frage, warum Anna und Wronskij, deren Fähigkeit zur Bestätigung anderer Personen im Verlauf der Handlung durchaus sporadisch in Erscheinung tritt, letztlich nicht in der Lage sind, ihrem Liebespartner gegenüber dauerhaft ein solches Verhalten an den Tag zu legen? Kein Zweifel: Unser an Watzlawick et al. orientiertes Konzept einer kommunikativen Liebe stößt hier vorläufig an seine Grenzen. Ganz 'am Ende' ist es damit aber noch nicht.

Dimension 4: Liebe als therapeutische Kommunikation auf existenzieller Ebene

Wie lässt sich erklären, dass Kitty und Lewin letztlich zu einer Beziehung gelangen, und ein Leben führen, die sich ohne Weiteres mit Attributen wie gut, gelungen oder gar glücklich beschreiben ließen? Woher rührt dieser ‚segensreiche‘ Effekt der von ihnen geteilten Liebe? Mit Verweis auf unsere vierte Dimension kommunikativer Liebe können wir hier zunächst durchaus noch einen Erklärungsversuch unternehmen, der sich im Rahmen auch der watzlawickschen Kommunikationstheorie bewegt. Was Lewin und Kitty offenbar gelingt, ist die Aneignung impliziten Wissens oder ‚außerbewusster‘ Kenntnisse über das Funktionieren von Kommunikation. Während Anna und Wronskij unter dem Eindruck unüberwindlicher, als übermächtig, ja übernatürlich erfahrener Hindernisse (mehrmals ist hier vom Schicksal oder einer ‚bösen Macht‘ die Rede) immer wieder an einer gelingenden Kommunikation scheitern, ihre Liebesbeziehung nicht in einen stabilen, ‚gesunden‘ Zustand überführen können oder wollen – währenddessen gelingt es Kitty und Lewin aus ihren Fehlern zu lernen und ein Verhalten zu erlernen, das es ihrer Liebesbeziehung erlaubt, sich harmonisch zu entwickeln. Ohne zunächst der Frage nachzugehen, *warum* ihnen dies gelingt, können wir festhalten, *dass* er ihnen gelingt und beschreiben, *wie* es gelingt: In ihrer Kommunikation miteinander gelangen sie Stück für Stück in einen derart intensiven Austausch, dass Lewin in Bezug auf Kitty „...nicht mehr wußte, wo ihr Wesen aufhörte und seins anfing.“⁵⁰¹ Wir könnten vielleicht sagen, die in Kommunikation sich abspielende Konstituierung von Persönlichkeit ist in der Beziehung Lewins und Kittys so intensiv und prägend, dass die sonst als so stabil und unüberwindlich erschei-

⁵⁰¹Tolstoi: Anna Karenina, S. 577

nenden Beschränkungen der 'Subjektivität' zumindest temporär durchbrochen werden. Ohne aber diesen Gedanken zu sehr zu strapazieren, können wir jedenfalls festhalten, dass Lewin und Kitty die Erfahrung einer außerordentlich tiefgehenden, existenziellen Kommunikationsbeziehung machen, die sich auf beide Beteiligte fraglos therapeutisch auswirkt. Denn nicht nur scheint sich ihr 'Glücksempfinden' im Verlauf der Handlung, nicht ohne einige Brüche zwar, immer weiter zu steigern. Es werden darüber hinaus auch ganz konkrete 'Lernerfolge' sichtbar, die deutlich machen, dass die gemeinsame, gelingende Beziehung ihnen den Umgang mit den existenziellen Strukturbedingungen des Daseins spürbar erleichtert. Das gilt mindestens für Lewin, von dessen Entwicklung in diesem Zusammenhang hinlänglich berichtet wird. Quält ihn etwa nach einer früheren Begegnung mit seinem todkranken Bruder Nikolaj eine starke Todesfurcht, ist dieses Problem für den glücklich verheirateten Lewin nicht gelöst, aber bedeutend geringer geworden:

Der Anblick des Bruders und die Nähe des Todes erneuerten in der Seele Lewins das Gefühl des Schreckens vor der Unergründlichkeit des Todes, vor seiner Nähe und vor der Unmöglichkeit ihm zu entrinnen [...]. [...] Aber weil seine Frau bei ihm war, brachte ihn dieses Gefühl jetzt nicht zur Verzweiflung [...]. Er fühlte, daß die Liebe ihn vor der Verzweiflung gerettet hatte und daß diese Liebe unter der Drohung der Verzweiflung noch stärker und reiner geworden war.⁵⁰²

Wörtlich heißt es hier: die Liebe rettet ihn vor der Verzweiflung – sofort müssen wir an jene existenzielle Verzweiflung denken, die Kierkegaard schildert. Und in der Tat wäre es nicht schwierig im Gegenzug Anna und Wronskij eine solche Verzweiflung zu attestieren. Lewin entgeht dieser Verzweiflung nicht nur, weil er im Angesicht des Todes die ‚emotionale‘ Unterstützung seiner Frau genießt, sondern weil er sich offensichtlich im Großen und Ganzen in der Liebe zu ihr aufgehoben, geborgen, *integriert* fühlt. Der Eindruck der Vereinzelung, der existenziellen Isolation, der offenbar maßgeblich für die Beziehung Wronskijs und Annas ist, hat für Kitty und Lewin einen Teil seines Schreckens verloren. In ihrem Fall kann dies offenbar gelingen, weil die Liebe zwischen beiden die Erscheinungsform einer therapeutischen Kommunikationsbeziehung annimmt. Aus angstvoll erlebter Isolation wird ruhige Gemeinschaft. Besonders in der

⁵⁰² Tolstoi: Anna Karenina, S. 605f

Schilderung des Erlebens Lewins wird immer wieder deutlich, dass er über die Liebe zu Kitty hinaus eine Verbundenheit mit der gesamten Menschheit, ja mit der ganzen Welt erfährt. Bei ihm entwickelt sich eine Fähigkeit „allen ins Herz [zu] schauen“⁵⁰³, die zwar nach der Zeit der ersten Verliebtheit wieder etwas abnimmt, aber grundsätzlich doch bestehen bleibt. Das können wir wiederum dahingehend deuten, dass Lewin im Zuge der Auseinandersetzung mit Kitty so umfassende, 'ausserbewusste' Kenntnis über die Funktionsweise von Kommunikation, von existenzieller Kommunikation erlangt hat, dass ihm diese nun auch mit weniger nahe stehenden Menschen gelingt.

Resümierend können wir also festhalten: Am Beispiel der Beziehung von Kitty und Lewin und der Entwicklung die insbesondere Lewin in und über diese Beziehung hinaus nimmt, zeigt sich idealtypisch, wie Liebe als existenzielle Kommunikation im oben postulierten Sinne therapeutisch wirken kann. Am Ende sind Lewin und Kitty zu wahren Meistern der Kommunikation geworden:

Lewin war es jetzt schon zur Selbstverständlichkeit geworden, seine Gedanken unvermittelt auszusprechen, ohne sich erst Mühe zu geben, sie genau zu formulieren. Er wußte, daß seine Frau in solchen Augenblicken des innigen Einverständnisses auch so begreifen würde, was er meinte, und er irrte sich darin nicht.⁵⁰⁴

Sie haben sich, ganz im Sinne unserer vierten Dimension kommunikativ gedeuteter Liebe in 'Vollzüge gegenseitiger Verständigung' gewagt und sich dabei nicht von gegebenen, als 'pathologisch erfahrenen Seinssituationen' überwältigen und entmutigen lassen, sondern haben sich an die 'gezielte Implementierung' von ihnen 'als therapeutisch erkannter Kommunikationsmethoden' in einen 'evolutiven Prozess wechselseitigen Austauschs' gemacht. Das scheint mir durchaus plausibel geworden zu sein.

Jedoch blieb bisher die Frage unbeantwortet, warum dies im Fall Annas und Wronskijs einfach nicht gelingt?

⁵⁰³ Tolstoi: Anna Karenina, S. 482

⁵⁰⁴ Tolstoi: Anna Karenina, S. 669

Weiterführende Überlegungen

Deshalb möchte ich an dieser Stelle noch einmal einige Überlegungen tätigen, die zunächst vielleicht nicht in das Muster nüchterner Beschreibung von Kommunikationsbeziehungen, dem wir bisher – durchaus nicht ohne Ertrag – gefolgt sind, passen mögen. Noch nämlich reichen unsere ausschließlich an den „Manifestationen menschlicher Beziehungen“ (Watzlawick) orientierten Beobachtungen nicht ganz aus, um uns die Zusammenhänge voll und ganz verständlich zu machen. Es wäre jedenfalls wünschenswert, Gründe aufzeigen zu können, die letztlich ausschlaggebend sind für die Entwicklung und den Verlauf einer 'gesunden', therapeutischen Kommunikationsbeziehung wie bei Kitty und Lewin und einem pathologischen Verlauf wie bei Anna und Wronskij.

Und zunächst kann uns hier eine weitere Konsultation des tolstoischen Romans weiterhelfen. Diese Hilfe ist allerdings zweischneidiger Art: Sie bestätigt noch einmal den Zusammenhang jener Thematik, die wir im Vorhergehenden überwiegend unter dem Gesichtspunkt menschlicher Kommunikation behandelt haben, mit jenem größeren und bedeutenderen, aber auch ungleich schwierigerem 'Narrativ' einer übernatürlichen Kraft der Liebe als Quelle ethischer Weisheit, deren Erfolg offenbar zu einem guten Teil auf die innerliche Haltung eines Menschen, auf sein Selbstverhältnis angewiesen ist. Das stützt also einerseits den bisherigen Gang unserer Argumentation, scheint aber auch wiederum die spätestens mit Abschnitt IV.3 eingeschlagene, sozial- und kommunikationstheoretische Wende unserer Betrachtungen erneut in Frage zu stellen. Aber betrachten wir zunächst jene Schlüsse, die Tolstoi durch die Einbettung seiner beiden so unterschiedlichen Liebesgeschichten in einen größeren Kontext uns naheulegen scheint:

Lewin nämlich erweist sich spätestens zum Ende des Romans als ein idealtypischer Adept jesuanischer Gesinnungsethik. Das überrascht nicht, wenn man um die moralische Überzeugungen des Autors von 'Herr und Knecht' und der 'Auferstehung' weiß, die in einer tiefen Religiosität fundiert waren, welche wiederum einem weniger kirchlich als evangelisch im unmittelbaren Wortsinne geprägten Glauben Ausdruck verlieh. Lewin jedenfalls folgt in seinem Denken und Handeln offenbar einer Art Ethik des Herzens, die ganz offensichtlich auf einem impliziten Wissen fußt,

das wir problemlos als aus Liebe gewonnene, ethische Weisheit beschreiben können:

Ob er richtig oder falsch handelte, war ihm nicht bewußt. Er bemühte sich auch gar nicht, darüber Klarheit zu gewinnen, und vermied es, darüber zu sprechen oder nachzudenken. [...] Wenn er überhaupt nicht nachdachte, sondern einfach lebte, spürte er, daß in seinem Inneren ein unbestechlicher Ritter wachte, der von zwei Möglichkeiten, sich zu verhalten, immer die bessere wählte; und wenn Lewin einmal nicht das Rechte tat, empfand er sofort Gewissensbisse.⁵⁰⁵

Dieses, wie wir auch sagen könnten, präreflexive Vorverständnis davon, was 'falsch' und 'richtig' ist, führt etwa dazu, dass Lewin sich trotz innerfamiliären Zwistes um seinen erkrankten Bruder kümmert, um die in Geldnot geratene Schwägerin, um Hausangestellte und Landarbeiter, nach Aussöhnung mit Wronskij strebt – und es schließlich schafft, seine bisweilen impulsive Art nach und nach in eine besonnene Haltung zu überführen:

Doch Lewin hatte sich, seit er verheiratet war, in mancher Beziehung gewandelt: er war geduldig geworden; und wenn er etwas nicht gleich begreifen konnte, dann sagte er sich, er könne das, was ihm unklar war, nicht beurteilen, aber es müsse wohl so sein, und bemühte sich, seine Empörung zu unterdrücken.⁵⁰⁶

Liebe erscheint hier als Medium, als Katalysator nicht nur gelingender Kommunikation. Sie ist diejenige (nach Tolstoi wohl in letzter Sicht gottgewirkte) Geisteshaltung, die es Lewin, Kitty und einigen anderen Nebenfiguren der Romanhandlung erlaubt, ein moralisch fast 'einwandfreies' Verhalten an den Tag zu legen, also ihren Mitmenschen kaum je etwas anderes als Anerkennung, Respekt und Mitgefühl entgegenzubringen.

Warum aber öffnen sich Kitty und Lewin diesem Geist 'ethisch funktionaler' Liebe, während Anna und Wronskij dies nicht gelingt? Tolstois Roman gibt in diesem Zusammenhang Anlass zu mehrerlei Erklärungsansätzen. Problemlos ließe sich nun etwa der Hauptgrund für die so unterschiedliche Entwicklung der beiden Liebesgeschichten in der Selbststruktur der daran Beteiligten suchen. Lewin ist ein Mann, der der Auseinandersetzung mit sich selbst, dem inneren Zwiegespräch, wie Arendt sagen würde, nicht ausweicht. Er verbringt seine Zeit lieber auf seinem ruhigen Landgut als

⁵⁰⁵Tolstoi: Anna Karenina, S. 944

⁵⁰⁶Tolstoi: Anna Karenina, S. 771

in der Stadt, deren Leben voller Zerstreuungen ist, wo er „nicht er selbst war“⁵⁰⁷. Gesellschaftliche Konventionen sind ihm fremd und nicht selten zuwider, jedenfalls dann, wenn sie den einzelnen Menschen hinter einer Maske oberflächlicher Korrektheit verschwinden lassen. Kittys Charaktereigenschaften sind nicht in diesem Ausmaß Thema des Romans, aber auch für sie scheint ein Leben in unreflektierter Konventionalität, ein Aufgehen im alltäglichen Treiben dessen, was 'man' macht, undenkbar. Gegenüber einer Freundin, welche die Nächstenliebe mehr im Munde führt als im Herzen trägt, bekennt sie: „Ich muß meinem Herzen folgen, Sie aber halten sich an Grundsätze. Ich habe Sie ganz einfach liebgewonnen, Sie aber mögen mich vermutlich nur, um mich zu retten und mich zu belehren!“⁵⁰⁸ Beide, Lewin und Kitty, wehren sich also entschieden gegen einen selbst- und verantwortungsvergessenen Konventionalismus, der den Einzelnen nur noch als Funktionselement eines größeren Ganzen gelten lässt. Ganz im Gegenteil hierzu heißt es:

Wronskij war insofern besonders glücklich, weil etliche Grundsätze für ihn alles, was erlaubt und unerlaubt war, genau festlegten. Wenn auch diese Maximen nur einen sehr engen Kreis menschlicher Lebensverhältnisse berücksichtigten, so waren sie doch unerschütterlich, und da Wronskij diesen Kreis nie überschritt, konnte er auch nie im Zweifel sein, wie er sich zu verhalten habe. [...] Alle diese Vorschriften widersprachen möglicherweise der gesunden Vernunft und der Moral, aber sie waren unumstößlich; solange Wronskij sie erfüllte, war er vollkommen beruhigt und konnte mit Recht den Kopf hochtragen.⁵⁰⁹

Und von Anna erfahren wir, dass sie ihren Sorgen durch fieberhafte Aktivitäten am Tag und Morphinumkonsum bei Nacht zu entgehen versucht, „...geradezu so, als schlösse sie die Augen vor ihrem Leben, als wollte sie nicht alles sehen.“⁵¹⁰ Letzten Endes scheinen beide, Anna und Wronskij das Zusammensein mit sich selbst nicht mehr ertragen zu können, wählen sie doch schließlich auf unterschiedliche Weise den Suizid.

Anknüpfend an unsere bisherigen Überlegungen könnten wir sagen: Unfähig zur Kommunikation mit sich selbst, zum inneren Zwiegespräch, ver-

⁵⁰⁷Tolstoi: Anna Karenina, S. 801

⁵⁰⁸Tolstoi: Anna Karenina, S. 287

⁵⁰⁹Tolstoi: Anna Karenina, S. 368

⁵¹⁰Tolstoi: Anna Karenina, S. 750

sagen Anna und Wronskij auch in jener Kommunikation, deren Quelle die Liebe ist. Sie hängen auf Gedeih und Verderb davon ab, was 'man' über sie sagt und denkt, was 'man' von ihnen erwartet oder ihnen eben nicht mehr zugesteht. Insofern führt Tolstoi die Kritik einer Haltung des selbstvergessenen Konventionalismus vor, wie wir sie bei Kierkegaard oder Heidegger kaum entschiedener herauslesen können. Sein Gegenentwurf ist eine konsequent jesuanische Gesinnungsethik der Liebe auf die der Einzelne sich einzulassen durch seinen Roman aufgerufen wird.

Gibt es hier also keinen Ausweg jenseits einer konsequenten, innerlichen Umkehr des Individuums, deren je spezifischen Beweggründe wir nicht kennen und somit auch nicht gezielt herbeiführen können? Nun: Tolstoi wäre nicht Tolstoi, würde er es in seiner Darstellung des moralischen Versagens, als welches das Verhalten Annas und Wronskijs zweifellos erscheinen muss, bei einer bloßen Anklage der betreffenden Individuen und dem (hier implizit geäußerten) Ruf zur Umkehr belassen. Anna und Wronskij, und vor allem Anna, erscheinen ganz und gar nicht als hoffnungslose Sünder, deren Weg in den Untergang von Anfang an vorgezeichnet ist. Vielmehr werden sie gezeichnet als vielschichtige Charaktere, als nach Liebe und Anerkennung dürstende Menschen, deren Unglück *nicht nur in ihrem eigenen Verhalten* zu suchen ist. Nachdem er sie kennengelernt hat, sagt Lewin über Anna: „...eine ungewöhnliche Frau. Nicht nur, daß sie gescheit ist, sie hat auch erstaunlich viel Herz.“⁵¹¹ Diese Einschätzung des 'moralischen Helden' des Romans ist durchaus programmatisch zu lesen. Zu einem guten Teil erscheint Anna als Opfer der gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit und des Milieus, in dem sie sich bewegt. Sie wird von der dekadenten, moralisch verlogenen Oberschicht des späzaristischen Russlands zu Grunde gerichtet, weil sie den Fehler macht, den brüchigen Konsens eines jeglicher personaler Verantwortung entbehrenden Konventionalismus durch ihr Handeln zu hinterfragen. Im Umkehrschluss könnte man daraus folgern: Wären die Umstände, die sozialen Strukturen, oder aus unserer Sicht das Beziehungsgeflecht und seine konkreten Manifestationen, das kommunikative Verhalten aller Beteiligten also, ein anderes – die Beziehung zwischen Anna und Wronskij hätte einen weit günstigeren Verlauf nehmen können. Nicht jedes Detail des Romans konnte hier Erwähnung finden – aber die 'verwerfenden' oder 'entwertenden' Äußerun-

⁵¹¹Tolstoi: Anna Karenina, S. 836

gen der Damen der Gesellschaft gegenüber der 'gefallenen Frau' Anna sprechen in ihrer Vielzahl eine deutliche Sprache. Und viel zu spät findet der gehörnte Ehemann Annas von einem – in seinem Fall christlich verbrämten – Konventionalismus zu einer Haltung existenzieller Kommunikation gegenüber Anna. Viel zu lange provoziert er in ihr Schuldgefühle, die sich aus einem existenzvergessenen Rigorismus des 'richtig' und 'falsch' speisen.

Der Gedanke, den ich hier anstrengen möchte, ist der folgende: Wenn wir – wie es auch Tolstoi zu tun scheint – Liebe in einem Sinne auffassen, wie ich sie auch schon in meinem Rekurs über Selbst und Ethik erläutert habe, dann dürfen wir ihre in existenzieller *und* moralischer Hinsicht entlastende Funktion nicht außer Acht lassen, welche sich in existenzieller respektive therapeutischer Kommunikation entfalten *kann*. Dass dies im Falle Annas und Wronskijs nicht geschieht, während es bei Kitty und Lewin gelingt, so die Überlegung, könnte darin begründet sein, dass Kommunikation – wie Watzlawick et al. sicherlich richtig bemerken – stets in einem offenen System stattfindet, das sich nicht auf eine Beziehung von zwei Menschen begrenzen lässt. Während das Beziehungsnetz, in dem sich Kitty und Lewin bewegen, ein weit gehend intaktes, von bestätigender Kommunikation geprägtes ist, erfahren Anna und Wronskij allerorten Verwerfung und Entwertung. Weder ihre Familien, noch die große Mehrheit ihrer Bekannten und Freunde zeigt Verständnis für ihr Verhalten. Insofern könnte unsere Antwort auf die Frage nach dem tieferen Grund für den pathologischen Verlauf der Beziehung Annas und Wronskijs – ebenso einfach wie schwierig – lauten: Die Einübung von Methoden einer therapeutischen Kommunikation misslingt in diesem Fall, weil das soziale Umfeld beider durch pathologische Kommunikation geprägt ist. Das ist sicher nicht der einzige Grund, aber vielleicht doch ein hinreichender, um das so fatale Entgleisen dieser (natürlich von Anfang an problembelasteten) Liebesbeziehung zu erklären.

So sind wir über den Umweg einer wiederum religiösen Deutung der Liebe erneut zu Überlegungen gelangt, die sich doch sehr gut in unsere kommunikationstheoretische Perspektive einfügen lassen, weil uns Liebe bzw. ihr Scheitern auch im tolstoischen Roman als Geschehen begegnet, das nicht auf Paarbeziehungen beschränkt ist, sondern in einem größeren so-

zialen Rahmen stattfindet. Wie aber soll dann die Konsequenz für unsere weiteren Betrachtungen lauten? Wir sollten bei der folgenden Interpretation des Romans 'La Peste' einen Fokus auf die meso- und makrosozialen Aspekte (existenzieller) Kommunikation legen. Während wir wohl konzedieren müssen, dass das idealisierte Geschick der Eheleute Kitty und Lewin, die zum Ende des Romans vor Glück und (ethischer) Weisheit nur so zu strotzen scheinen, kein Strebensziel ist, das in der Reichweite pragmatisch orientierter Moralphilosophie liegen kann, sollten wir fragen, ob aber nicht die selbst nur temporäre und punktuelle Implementierung von Methoden der therapeutischen Kommunikation moralisches Fehlverhalten verhindern kann – und wo diese auf Grund verfestigter, pathologischer Kommunikationsstrukturen misslingt. Unsere Anfragen an die möglichen, ethischen Wirkungen von Liebe werden also, im Zuge unserer 'kommunikativen Wende' bescheidener, und nähern sich jener Moralphilosophie an, die im Kapitel I noch als zu pessimistische 'Präventivethik' kritisiert worden ist. Allerdings wird sich im Kapitel V zeigen, dass ein Zusammenwirken solcher, insbesondere kommunikativ begründeter, normativistischer Moralphilosophie und existenzieller Kommunikation in der Summe weit mehr bewirken könnte als nur die Verhinderung des Schlimmsten. Genau jenes aber wird nun Thema sein, in unseren Betrachtungen zu Albert Camus' 'La Peste'.

IV.5.2 'La peste'

Eine weiterführende, mehr an meso- und makrosozialen Zusammenhängen orientierte Illustration unseres kommunikativen Konzepts der Liebe lässt sich in hervorragender Weise an Hand Albert Camus' 1947 veröffentlichten Romans ‚La peste‘ durchführen. In diesem in allegorischer Weise die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges und die Erfahrung des Totalitarismus reflektierenden Meisterwerk wird ein ganz anderes und doch ähnliches Bild der Liebe entworfen. Viel stärker als Tolstoi konzentriert sich Camus in ‚La peste‘ auf Fragen der Kollektivität, auf das Leben und Überleben in weit gehend egalisierten Massengesellschaften und entwirft so vor einem ganz anderen sozialen Hintergrund ein Konzept einer gegen existenzielle Vereinzelung wirkenden Liebe, die wir hier aber ebenso – weit gehend problemlos – unter dem Gesichtspunkt ihrer kommunikativen, therapeutischen Funktion betrachten können.

Camus, der insbesondere angesichts seiner philosophischen Monographie ‚Le mythe de Sisyphe‘ als ein Vertreter der Existenzphilosophie gelten kann, entwickelt in ‚La peste‘ den Gedanken einer im Widerstand gegen die existenziell bedingte *absurdité* menschlichen Daseins sich gründenden Solidarität der leidenden Individuen, welche schließlich in universeller Liebe gipfelt. In der von einer überraschenden Pestepidemie heimgesuchten französisch-algerischen Stadt Oran bemüht sich eine kleine Gruppe von Männern in der kollektiven Katastrophe um eine menschenwürdige, eine humane Haltung. Schritt für Schritt wird ihnen dabei deutlich, dass sie dem Teufelskreis von Leid, Tod und Schuld nur entkommen können, wenn sie der auf kollektiver Konventionalität basierenden *abstraction* eines bürokratisierten und anonymisierten Umgangs mit der Epidemie eine dem leidenden Individuum zugewandte Solidarität und Nächstenliebe entgegensetzen. So gelingt es nicht die Pest zu besiegen, wohl aber das Leid zumindest für einige erträglicher zu machen, indem die Isolation, das *exil* einzelner Menschen in der Gemeinschaft aufgehoben wird.

Besonders interessant für unseren Zusammenhang sind dabei die Unterschiede zur Darstellung Tolstois. Denn noch weit weniger als in ‚Anna Karenina‘ haben wir es hier mit idealtypischen Charakteren zu tun, die etwa in vorbildlicher Weise Liebe und Nächstenliebe praktizierten. Vielmehr sind auch die ‚Sympathieträger‘ des Romans allesamt Männer, die kaum auf gelungene Liebesbeziehungen zurückblicken und auch im sozialen Miteinander noch vieles lernen können. Die Hauptperson des Docteur Rieux etwa, erscheint als ein sachorientierter, eher introvertierter Mann, dessen Verhältnis zu seiner Frau recht distanziert wirkt und – wie sich die Eheleute einig sind – eines Neuanfangs bedürfte. Des Weiteren sind da der Verwaltungsangestellte Grand, der seiner vom ihm getrennt lebenden Frau nachtrauert, der Journalist Rambert, welcher durch die Pest von seiner in Frankreich zurückgebliebenen Freundin ebenfalls getrennt ist, der Auswärtige Tarrou, ohne intime Beziehungen in der Stadt und scheinbar auch darüber hinaus, sowie der Jesuitenpater Paneloux, welcher schon berufsbedingt keine intimen Nahbeziehungen hat.

Trotz dieser Ausgangsbedingungen entdecken und praktizieren diese Männer im Angesicht der Herausforderung der Pestepidemie eine zwischenmenschliche Zuneigung, die viele Charakteristika existenzieller bzw.

therapeutischer Kommunikation im Sinne dieser Untersuchung aufweist. Die unter Punkt IV.3.1 entwickelten hypothetischen Dimensionen unseres Konzepts einer kommunikativ gedeuteten Liebe wären somit in einer detaillierten Interpretation des Romans grundsätzlich anwendbar. Da aber der Fokus in 'La peste' nicht auf eingehenden Charakterstudien oder der kleinteiligen Beschreibung von Paarbeziehungen liegt, wie in 'Anna Karenina', böte sich einer solchen Interpretation deutlich weniger Material. Sinnvoller erscheint mir deshalb der pointierte Verweis auf einige Besonderheiten der Darstellung Camus'. Daher sollen in diesem ersten Abschnitt die Gemeinsamkeiten mit dem tolstoischen Werk bzw. die möglichen Übereinstimmungen der Darstellung von Liebe mit unseren hypothetischen Dimensionen nur kurz und überblickshaft an Hand einiger Figuren und wichtiger Handlungsstränge thematisiert werden. Anschließend werden wir uns näher mit den Eigenheiten des von Camus entworfenen Bilds der Liebe befassen.

Liebesbeziehungen als kommunikatives Geschehen

Zunächst einmal ist auch in ‚La peste‘ der Eindruck eines evolutiven Lernprozesses gegeben. Die unterschiedlichen Personen durchlaufen eine Entwicklung, die zwar nicht bei allen am gleichen Punkt endet, aber doch durch ein ‚Fortschreiten‘ oder ‚Aufsteigen‘ in der Praxis des Liebens gekennzeichnet ist. Näher illustriert sei dies hier nur an der Hauptfigur des Dr. Rieux: Zu Beginn der Epidemie agiert er als zwar mitfühlender, aber vor allem doch ‚professioneller‘ Mediziner, der sich zum Kampf gegen die Pest vorwiegend durch seine berufliche Funktion und seine Position im medizinischen Versorgungssystem der Stadt verpflichtet sieht. Die beste und erfolgversprechendste Methode erscheint ihm, diese Pflichten gewissenhaft auszuführen, nicht sich mit Mitleidsbekundungen oder Fürsorglichkeiten aufzuhalten: „Bien entendu, il avait pitié. Mais cela ne faisait avancer personne.“⁵¹² Am Ende aber erkennt Rieux, dass er mit diesem Verhalten nur ein anonymes System der Verwaltung des Schreckens unterstützt, welches in der vollkommenen Isolation der Kranken endet. Der eigentlich solidarisch denkende und empfindende Arzt⁵¹³ gelangt, vor allem

⁵¹²Camus: La peste, S. 86

⁵¹³Vgl. etwa seine Position in Bezug auf die Nöte der arabischen Bevölkerung in Oran, S. 18f

durch die Freundschaft mit den engagierten Nothelfern Tarrou und Grand zu der Einsicht, „...que ce monde sans amour était comme un monde mort [...]“⁵¹⁴ Und so tritt Rieux zum Ende des Romans ganz anders auf, als zu Beginn, umarmt etwa den um seine geschiedene Frau trauernden Grand, weil er bemerkt: „Cette détresse était la sienne [...]“⁵¹⁵ Als Tarrou an der Pest erkrankt, übergeht Rieux erstmals die obligatorischen Isolationsbestimmungen und versorgt ihn in der eigenen Wohnung.⁵¹⁶

Diesen Lernprozess können wir vorläufig als das schrittweise Erlernen von Methoden einer therapeutisch wirksamen Kommunikation deuten. Dass eine solche Deutung dem Roman durchaus nicht unangemessen ist muss hier – angesichts der komprimierten Darstellung - zum Teil postuliert, kann aber auch an Hand einiger Details plausibilisiert werden: So zeigen etwa die eher unglücklichen Ehen der Herren Rieux und Grand, dass Liebe (bzw. hier deren weit gehendes Scheitern) in Camus' Roman primär als Geschehen (disfunktionaler) Kommunikation begegnet. Denn diese Ehen sind geprägt von bis zur gegenseitigen Isolation der Partner in Sprachlosigkeit führenden kommunikativen Defizite. So verabschiedet sich etwa zu Beginn der Handlung Rieux in einer eher wortarmen Szene von seiner ins Sanatorium abfahrenden Frau, und es wird deutlich, dass die beiden wenig Zeit miteinander verbracht haben.⁵¹⁷ Diese relative Mangel an Kommunikation der beiden Eheleute verwandelt sich durch die Abreise der Mme Rieux und die in Oran erlassene Quarantäne in absolute Isolation, die ob des Krankheitstodes der Frau auch nicht mehr aufgelöst wird. Ganz ähnlich verhält es sich mit Grand, der sich, wie Rieux, offensichtlich in der Arbeit verloren und darüber den Austausch mit seiner Frau versäumt hat. Am Ende fehlten ihm die Worte, sie zurückzuhalten: „...j'aurai dû trouver les mots qui l'auraient retenue, mais je n'ai pas pu.“⁵¹⁸ Grands Frau hat mittlerweile die Stadt verlassen und Kommunikation scheint fast unmöglich geworden zu sein. Soweit die Beispiele gescheiterter Liebe. Als positive Gegenbeispiele lassen sich nur die sich allmählich entwickelnden Männerfreundschaften des Romans nennen, welche nicht sehr ausführlich dargestellt werden. Doch immer, wenn eine freundschaft-

⁵¹⁴Camus: La peste, S. 236

⁵¹⁵Ebd.

⁵¹⁶Vgl. Camus: La peste, S. 256

⁵¹⁷Vgl. Camus: La peste, S. 17

⁵¹⁸Camus: La peste, S. 81

liche oder gar liebevolle Verbindung zwischen zwei der handelnden Personen entsteht, ist dieser Prozess durch einen ganzheitlichen Austausch, durch klärende Gespräche, begleitet von Gesten, Berührungen, symbolischen Handlungen, also durch eine sowohl analoge als auch digitale Kommunikation, gekennzeichnet, die um Bestätigung des jeweiligen Kommunikationspartners bemüht ist. Ein prägnantes Beispiel ist hier die Beziehung zwischen Tarrou und Rieux. Ihre Freundschaft entsteht in einem nächtlichen Dialog, zu dessen Beginn sie sich über ihre Empfindungen füreinander aussprechen und in dessen Anschluss sie zu einem gemeinsamen Bad im Meer aufbrechen.⁵¹⁹ Hier ergänzen sich also gewissermaßen analoge und digitale Kommunikation. Es kristallisiert sich ein Muster heraus: Mangelnde bzw. pathologische Kommunikation bis hin zur Isolation im Fall der misslingenden Beziehungen; Aufmerksamkeit, Dialog, existenzielle Kommunikation auf der Seite gelingender Liebe bzw. Freundschaft.

Trotz alledem sind freilich die Skizzen solcher Beziehungsstrukturen – und auch die oben schon kurz skizzierte (Persönlichkeits-)entwicklung der Hauptfiguren des Romans – in gewisser Weise trivial und für den Aufbau einer solchen Erzählung kaum zu umgehen. Allerdings fällt bei der Betrachtung von 'La peste' auf, dass die Schilderung dieser Beziehungsstrukturen recht großen Raum einnimmt, während der Fortlauf der (ohnein nicht sonderlich ereignisreichen) Handlung dabei nicht selten in den Hintergrund tritt. Liebes- bzw. Freundschaftsbeziehungen sind offensichtlich für den Autor des Romans von besonderem Interesse – und fast alle seiner Figuren messen ihnen einen hohen Wert bei. Der Journalist Rambert fragt sich etwa, als er seiner Gefangenschaft in Oran auf Grund der Quarantäne gewahr wird, ob nicht der eigentliche Sinn seines Lebens darin besteht, mit einer Frau zu leben und diese zu lieben – was ihm jetzt vorerst versagt bleibt.⁵²⁰ In der Folge treibt ihn dieser Drang, zu seiner Freundin zurückzukehren, so sehr um, dass er selbst die Kontaktaufnahme mit zwielichtigen Schmugglern nicht scheut, um aus der Stadt heraus zu gelangen. Rieux, der wesentlich mehr an den Interessen des Kollektivs orientiert ist, als der seinem individuellen *bonheur* nachstrebende Rambert, begreift seinerseits nach und nach die Bedeutung der Liebe in der gegebenen Situation. Schließlich gibt er Tarrou recht, dass all seine Anstrengungen ohne das

⁵¹⁹Vgl. Camus: *La peste*, S. 220ff

⁵²⁰Vgl. Camus: *La peste*, S. 82

aus Liebe entspringende Wohlfühlen geradezu sinnlos sein könnten.⁵²¹ Und als Erzähler des Romans – als welcher sich Rieux am Ende herausstellt – legt er Wert auf den Hinweis, dass das von der Pest heimgesuchte Oran sich zu Beginn dieser Bedeutung der Liebe nicht bewusst war.⁵²² Die vielleicht wichtigste Lehre der Pest nun sei, so befindet der Erzähler am Ende, „...que s’il est une chose qu’on puisse désirer toujours et obtenir quelquefois, c’est la tendresse humaine.“⁵²³

Dass es sich bei dieser als Wert avisierten *tendresse* um eine integrative, eine solidarische, eine therapeutische wirkende Liebe handelt, das kann aus dem Verlauf der Handlung herausgelesen werden. Besonders markant lässt sich dies an Hand der Entwicklung Ramberts aufzeigen. Dieser ist, wie erwähnt, zunächst nur auf sein ganz individuelles, sein *isoliertes* Glück aus. Nachdem er sich nach langen, erfolglosen Bemühungen um Ausreise dazu entschlossen hat, zumindest bis auf Weiteres zum freiwilligen Krankenhelfer zu werden, wird ihm Stück für Stück klar, dass sein individueller *bonheur* nicht von der Solidarität mit den ihn umgebenden Menschen zu trennen ist.⁵²⁴ Wir könnten sagen: Erst als Liebe zur interpersonalen Kommunikation wird (die durch den extrem eingeschränkten Kontakt zu seiner Freundin Rambert zunächst kaum möglich ist), entfaltet sie ihre therapeutische Wirkung. Und das tut sie im Falle Ramberts genau wie in 'Anna Karenina'. Sein Missmut und seine Angst weichen dem guten Gefühl in das solidarische Handeln – oder: in die Kommunikationsgemeinschaft – der mildtätigen Gruppe um Rieux eingebunden zu sein.

Diese Darstellung eines Heilungsprozesses, einer Therapie durch die Herauslösung von Menschen aus dem *exil* der teils selbstgewählten, teils durch die Verhältnisse erzwungenen Kommunikationsvermeidung, ist ein zentrales Motiv in 'La peste'. Solange die Pest die Stadt fest im Griff hält, fehlt der großen Mehrheit der Bewohner jegliche Hoffnung und mit ihr die Fähigkeit zu lieben.⁵²⁵ Diese Hoffnungslosigkeit scheint zunächst bedingt zu sein durch das unumstößliche Faktum der Pestepidemie. Doch ist diese Epidemie in Camus' Roman eher als Allegorie des schlechten, falschen oder ‚bösen‘ Verhaltens zu verstehen. Jedenfalls gibt es einen sehr

⁵²¹Vgl. Camus: La peste, S. 230f

⁵²²Vgl. Camus: La peste, S. 12

⁵²³Camus: La peste, S. 271

⁵²⁴Vgl. Camus: La peste, S. 190

⁵²⁵Vgl. Camus: La peste, S. 168

menschlichen Grund für zumindest einen Teil der bestehenden Hoffnungslosigkeit: Misstrauen. Statt von den anderen Hilfe, Unterstützung, ja vielleicht sogar Schutz oder Heilung von der Pest zu erwarten, halten die Menschen Abstand voneinander. Tarrow fasst das so zusammen:

...dans le même temps où ils ressentent profondément le besoin de chaleur qui les rapproche, [ils] ne peuvent s'y abandonner cependant à cause de la méfiance qui les éloigne les uns des autres. On sait trop bien qu'on ne peut pas avoir confiance en son voisin, qu'il est capable de vous donner la peste à votre insu et de profiter de votre abandon pour vous infecter.⁵²⁶

Diese zunächst nachvollziehbare Haltung des angstvollen Zurückweichens mit dem Resultat der wechselseitigen Isolierung erweist sich indes als Fehler. Die stetige Ausbreitung der Pest wird dadurch nicht verhindert, und niemand kann sich wirklich sicher fühlen. Leicht können wir hier interpretieren: Die Menschen versuchen Kommunikation zu vermeiden und erzeugen dadurch pathologische Kommunikationsstrukturen. Das Verhalten der Protagonisten des Romans durchbricht nämlich genau diese disfunktionalen Kommunikations- und Beziehungsstrukturen. Sie engagieren sich freiwillig im Kampf gegen die Pest und setzen sich in ständigen Begegnungen mit Kranken und Gesunden einer hohen Ansteckungsgefahr aus, während die restliche Einwohnerschaft Orans verängstigt jede Begegnung mit anderen meidet. Aber am Ende scheint sich das vertrauensvolle Handeln der Gruppe um den 'Therapeuten' Rieux auszuzahlen: Plötzlich gibt es überraschende Behandlungserfolge, und schließlich ebbt die Pest ganz ab. „On peut dire d'ailleurs“, kommentiert der Erzähler, „qu'à partir du moment où le plus infime espoir devint possible pour la population, le règne effectif de la peste fut terminé.“⁵²⁷ Die Pest (respektive die aus Angst und Misstrauen geborene und in Isolation resultierende Kommunikationsverweigerung) wird schließlich besiegt Dank des mutigen Durchbruchs einer sich auf eine Art von humanistisch begründeten Optimismus stützenden Minderheit, die unbeirrt auf Solidarität, Liebe oder eben existenzieller, therapeutischer Kommunikation beharrt.

Dieser Vorgang wird besonders deutlich an Hand der Person des Dr. Rieux: Arbeitet er zunächst einfach nur als Diagnostiker, der die Pest fest-

⁵²⁶ Camus: La peste, S. 181

⁵²⁷ Camus: La peste, S. 245

stellt und die Isolierung anordnet – und damit dem Einzelnen mehr schadet als hilft – gelingt es ihm zum Ende der Epidemie mehr und mehr als Heiler zu agieren, als Therapeut – weil die kalte Anonymität zwischen ihm und den Kranken einer regen Kommunikation gewichen ist.⁵²⁸ Über Rieux selbst heißt es in diesem Zusammenhang: „...il se sentait cependant moins seul [...]“⁵²⁹

Liebe bzw. existenzielle Kommunikation als Beziehungsgeschehen im meso- und makrosozialen Kontext

Aber diese interpretatorischen Ansätze sollen hier cursorisch bleiben. Es ist ja ohnehin nicht Aufgabe dieses Abschnitts einer literarischen Illustration der vorausgegangenen Thesen, 'Belege' und 'Beweise' für deren Richtigkeit bereitzustellen. Aber wir können an dieser Stelle noch einmal einen Aspekt in den Fokus rücken, der in unseren bisherigen Betrachtungen zu Tolstois 'Anna Karenina' erst in Ansätzen beleuchtet wurde: Die dezidierte Kennzeichnung von Liebe bzw. existenzieller, therapeutisch wirksamer Kommunikation als Strukturmoment größerer, sozialer Beziehungsgeflechte. Denn es ist eine Besonderheit des Romans 'Camus', dass hier Liebe begegnet als ein soziales Geschehen, als Kennzeichen verschiedenster Beziehungen zwischen Menschen, das weit gehend unabhängig erscheint von spezifischen Charaktereigenschaften resp. Selbstverhältnissen von Individuen, und auch von der spezifischen Beschaffenheit sexuell konnotierter Paarbeziehungen. Der als menschenverachtende Bürokratie charakterisierte Konventionalismus der *abstraction* wird nämlich im Laufe der Romanhandlung nur partiell überwunden durch die Leistung einzelner. Vor allem ist es die Ablösung eines sozialen Paradigmas oder eben eines bestimmten Kommunikationsverhaltens (*abstraction*) durch ein anderes (der Solidarität und direkten Anteilnahme im Sinne existenzieller, therapeutischer Kommunikation). Dieser Prozess wird zwar von einigen mutigen Individuen angestoßen – doch diese haben erst als Gruppe Erfolg und erreichen ihr Ziel endgültig erst, als große Teile der Stadtbevölkerung ihnen folgen. Diese hier noch kurz zu verdeutlichenden Zusammenhänge verweisen noch einmal entschieden darauf, dass die Betrachtung von Bezie-

⁵²⁸Vgl. Camus: La peste, S. 233ff

⁵²⁹Camus: La peste, S. 233

hungen und sozialen Strukturen, wie sie unser kommunikatives Konzept von Liebe vorsieht, tatsächlich fruchtbar sein kann:

Solidarität, Freundschaft und gelingende Paarbeziehungen - sie spielen in ‚La peste‘ allesamt dieselbe Rolle: Durch gegenseitige Annahme und Verständnis überwinden sie den Zustand der Isolation, der Separation. Camus wählt, um diese Zusammenhänge zur Darstellung zu bringen, allerdings einen etwa anderen Fokus als Tolstoi. Die Paarbeziehungen sexueller Liebe sind hier randständig und fast bedeutungslos. Zu ihrem größeren Teil scheitern sie bzw. werden durch den Tod eines der Partner vorzeitig beendet. Letzteres gilt auch für manche der beschriebenen Männerfreundschaften. Entscheidend scheint vielmehr der meso- und makrosoziale Ertrag einer sich ausbreitenden Liebe – oder eben einer existenziellen respektive therapeutischen Kommunikation: Der schlussendlich gegen viel Leid und Unrecht ertrotzte Sieg über ein Regime abstrakter Unmenschlichkeit, dass *alle* Menschen ausnahmslos voneinander isoliert und in einem *exil* von Misstrauen und Kommunikationslosigkeit gefangen hält. Nicht die idealtypische Persönlichkeitsentwicklung einzelner ist vor diesem Hintergrund entscheidend, sondern der kollektive Wandel der ‚gesamtgesellschaftlichen‘ Beziehungsstrukturen. Über die Hauptperson Rieux etwa heißt es am Ende wie gesagt schlicht: „il se sentait cependant moins seul“. Es ist gerade diese relative Formulierung, welche der Position Camus’ Ausdruck verleiht. Liebe stellt für ihn sicherlich kein heilmäßiges Geschehen im Sinne einer religiös konnotierten Erlösung dar. Ob es überhaupt noch so etwas wie ein ‚Heil‘ oder ein ‚Gutes‘ gibt, das sich für den Einzelnen etwa in der vollkommen glücklichen Vereinigung mit einem geliebten Menschen zeigen könnte, das ist den handelnden Personen in ‚La peste‘ allesamt ungewiss geworden. Verhindern aber wollen sie die absolute Isolierung des Individuums von seinen Mitseienden, die Camus mal als *séparation*, mal als *exil*, mal als *isolation* bezeichnet. Und diese Vereinzelung des Menschen muss nun in gewisser Weise gerade auf der Ebene der Kollektivität behoben werden – denn sie kommt zu Stande durch den massenhaften Rückzug der Individuen in die *abstraction*, in einen anonymen Konventionalismus, welcher sich vollzieht im Angesicht der existenziellen Bedrohung durch die Pest. Ob wir diese nun als Naturgewalt oder – wie von Camus wohl mindestens mit intendiert – als Symbol für destruktive, menschenverachtende Ideologie und Gewalt sehen; sie erzeugt Angst, To-

desangst, und erscheint fast wie eine Massenpanik oder zumindest eine Art psychosoziale Schockstarre der Massen. In dieser Situation beugen sich die Menschen dankbar den Anordnungen der Obrigkeit, die sie vor der möglichen Bedrohung durch ihre Mitseienden zu schützen scheint. Das Ergebnis aber ist ein Umschlagen von Furcht und Misstrauen in existenzielle Verzweiflung: „...c'était l'exil chez soi“⁵³⁰. Die Individuen ziehen sich – teils gezwungenermaßen, teils freiwillig – auf sich selbst zurück. Die Menschen in Oran sind nicht nur durch die Quarantäne ganz praktisch vom Rest der Welt abgeschnitten, sie wollen auch von den anderen nichts mehr hören und sehen. Denn die einzigen in der Pestepidemie anwendbaren Regeln sind – so scheint es – die der Quarantäne und Isolation. Nur stellt Rieux, der zu Beginn diesen Regeln noch gewissenhaft folgt, bald schon fest, „...qu'il arrive que l'abstraction se montre plus forte que le bonheur [...]“⁵³¹. Das abstrakte Regelwerk der Epidemiebekämpfung überwindet nämlich nicht nur möglicherweise schädliches Verhalten des Einzelnen, es setzt sich auch über die Interessen all derjenigen hinweg, die sich nach menschlicher Nähe, nach Liebe, nach (existenzieller) Kommunikation sehnen. Vorausgesetzt, dass dies ein bei allen Menschen mehr oder minder vorhandenes Bedürfnis ist, das bei dauerhafter Nichtbefriedigung ihr Wohlbefinden und ‚Glück‘ ernsthaft beeinträchtigt, so ist das Handeln nur nach abstrakten Regeln tendenziell schädlich. Genau so jedenfalls, erweist es sich für Rieux: „...son rôle n'était plus de guérir. Son rôle était de diagnostiquer. Découvrir, voir, décrire, enregistrer, puis condamner, c'était sa tâche. Des épouses lui prenaient le poignet et hurlaient: 'Docteur, donnez-lui la vie!' Mais il n'était pas là pour donner la vie, il était là pour ordonner l'isolement.“⁵³² Die durch seelenlose Bürokratie begleitete, ja scheinbar regelrecht unterstützte Pestepidemie aber, verhindert therapeutische Kommunikation, indem sie Menschen in ihrem Selbst(bild), in ihrer Persönlichkeit *entwertet*. Im Angesicht der Isolationsbestimmungen ist es vollkommen gleichgültig wer ein Mensch ist, was er denkt, wie er fühlt. Durch die kollektiven Übereinkommen einer für die existenziellen Probleme, ja für ihre gesamte Seinssituation blinden *abstraction* also, wird jeglicher beständige, ja selbst noch der verwerfende Kommunikationsakt verhindert. Stattdessen begegnen sich die Menschen in den Einzelnen als Objekt ge-

⁵³⁰Camus: La peste, S. 72

⁵³¹Camus: La peste, S. 88

⁵³²Camus: La peste, S. 175f

setzlicher Bestimmungen entwertender, rein formaler (bzw. digitaler) Kommunikation, welche die Individuen in Isolation und existenzielle Verzweiflung stürzt.⁵³³

Das totale Alleinsein des Menschen inmitten des unbarmherzigen, totalitären Terrors, symbolisiert durch die Pest und die mit ihr verbundenen Quarantänebestimmungen, ist nun für Camus ein ethischer Skandal, bei dessen Eintreten es nicht mehr zu fragen gilt, wie das 'Glücksstreben' des Einzelnen und seine Selbstwerdung erfolgreich sein können. Die Frage ist vielmehr, was überhaupt gegen einen für die Person oder das Selbst blind gewordenen Konventionalismus unternommen werden kann, der freilich noch weit schlimmere Formen annimmt, als das in der vergleichsweise heilen Welt des Romans 'Anna Karenina' der Fall ist. Der hier kritisierte abstrakte und bürokratische Konventionalismus ist ein totalitärer Terror eines modernen Staatsapparats, weit mehr der stalinistischen Sowjetunion (resp. dem faschistischen Deutschland) als dem zaristischen Russland vergleichbar. Er ist, kurz gesagt, für *alle*, die sich darin bewegen tödlich wie eine Seuche, eine Pest. Es gibt hier keine heroischen, durch bestimmte 'Charaktereigenschaften' bevorteilten Individuen, die immun gegen diese Seuche wären (wie etwa der Pesttod Tarrou demonstriert).

Deshalb muss die Problemsituation sozusagen 'kollektiv behoben' werden. Und genau wie angesichts einer Seuche wie der Pest zu jedem auch nur erdenklichen Heilmittel gegriffen werden muss, wenn es auch nur eine leichte Linderung der Leiden verspricht – genau so apostrophiert Camus eine dezidiert *solidarische* Liebe als ethische Therapie in einer Situation, in welcher die konventionalen Vereinbarungen 'üblicher' Moral versagen. Im 20. Jahrhundert – das haben wir schon an Hand der Thesen Horkheimers und Adornos thematisiert – versagten, zumindest temporär, die Übereinkünfte einer als vernünftig geltenden, aber unzureichend verinnerlichten Gesetzesmoral. Die beiden kennzeichnen diesen Prozess als nahezu unausweichliches Resultat eines entgleisten, abendländischen Rationalismus. Camus' zaghaft optimistische Deutung in 'La peste' können wir folgendermaßen lesen: Erst mit der vollkommenen Verweigerung von (existenzieller) Kommunikation zwischen den Menschen siegt das Regime bürokratisierter Menschenfeindlichkeit. Aus der unter diesem entstandenen totalen

⁵³³Vgl. Camus: La peste, S. 74

Isolation, dem *exil chez soi* weist Camus zaghaft einen Ausweg: die Liebe. Das bedeutet hier: wechselseitige Anteilnahme am 'Schicksal', an der prekären Seinssituation des jeweils Anderen. Ob dieser Ausweg ein endgültiger, ein jedes individuelles Leid beendender ist, steht im Zweifel – nein, mehr noch, für Camus wäre diese Hoffnung geradezu lächerlich, angesichts der Absurdität menschlichen Seins, der ständigen Bedrohung durch Tod, Schuld und Leid. Aber das ändert nichts daran, dass im Augenblick des Versagens der *abstraction*, in dem Moment, wo sich die zweckrationale Verregelung menschlichen Zusammenlebens tatsächlich gegen alle Werte, gegen alles ‚Gute‘ richtet, weil die Kommunikation über Moralfragen den intra- und interpersonalen Dialog auf existenzieller Ebene einfach suspendiert und überspringt und einem durch eine anonyme Kollektivität betriebenen Morden Raum gibt – dass in diesem Augenblick Liebe im Sinne einer Solidarität der in ihrem Leid gleichen und gleichwertigen Menschen kein Allheilmittel, aber doch eine durchaus wirksame Therapie sein kann. Und insofern wird auch deutlich: Reden wir in diesem Zusammenhang statt von Liebe von therapeutischer Kommunikation, dann widerspricht das durchaus nicht der bescheidenen Intention Camus', der gerade nicht den Anspruch erhebt, ein Heilsgeschehen, sondern lediglich ein punktuelles und beschränktes *Heilungsgeschehen* nachzuzeichnen. Ein Heilungsgeschehen, das sich weit eher kollektiv denn individuell äußert, dass nicht dem Einzelnen den erstrebten *bonheur* gewährt, sondern den Vielen eine spürbare, generelle Linderung ihrer prekären Seinssituation.

So jedenfalls wird diese *tendresse humaine*, die alle von uns beschriebenen Kennzeichen auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikationsbeziehungen aufzuweisen scheint, von Rieux, Tarrou, Grand und Rambert erfahren. Es ist eindeutig keine Liebe, die Wunder vollbringt. Deutlich distanziert sich Rieux, der 'Held' des Romans von religiösen Deutungen dieses Phänomens.⁵³⁴ Und der Pater Paneloux, der einen menschenfernen, strafenden Gott predigt⁵³⁵, kann sich zwar noch dazu durchringen, unter Einsatz des eigenen Lebens den Pestopfern zu helfen. Als er aber selbst an der Pest erkrankt, zeigt er sich vollends unfähig die Freundschaft und Solidarität des mittlerweile mit ihm ausgesöhnten Rieux anzunehmen und weist dessen Sympathien brüsk zurück. Der Katholik Pane-

⁵³⁴Vgl. Camus: La peste, S. 199

⁵³⁵Vgl. Camus: La peste, S. 200ff

loux stirbt in religiöser und existenzieller Verzweiflung, während der Atheist Rieux trotz allen Leidens nicht unbedingt glücklich, aber doch dank seiner Liebesfähigkeit mit einer gewissen Sanftmut und konkreten Hoffnung weiterleben kann. Liebe, das zeigt uns Camus' ‚La peste‘ deutlich, muss also nicht notwendigerweise in einem christlichen Kontext verstanden, nicht als übermenschlich bewirkte, im Innerlichen und Individuellen sich äußernde radikale Wandlung ausgedeutet werden, sondern kann ganz einfach als Instrument eines allgemein menschlichen Verhaltensrepertoires verstanden werden, das unerträgliche Situationen erträglich macht. Selbst wenn, wie es zum Ende des Romans heißt, die einzigen Sicherheiten des Menschen die Liebe, das Leid und die Einsamkeit sind, wenn also der Apostel Paulus mit seiner ganz anderen, ungleich optimistischeren Trias sich im Irrtum befand, dann gilt doch zumindest: „...que, de temps en temps au moins, la joie vînt récompenser ceux qui se suffisent de l'homme et de son pauvre et terrible amour.“⁵³⁶

IV.6 Vorläufiges Fazit

Fassen wir an dieser Stelle noch einmal die Überlegungen des zentralen Kapitels dieser Untersuchung zusammen. Zunächst haben wir im Teil IV.1 mit Erich Fromm die ethische Grundproblematik existenzieller Isolation aus einer soziotherapeutischen Perspektive betrachtet und den bereits von Jaspers aufgebrauchten Gedanken einer Linderung der menschlichen Daseinsproblematik durch Liebe und Kommunikation weiterentwickelt. In einer ideengeschichtlichen *Wiederholung* haben wir dann im Teil IV.2 zu zeigen versucht, dass die Inblicknahme des Menschen als sowohl in seinen körperlichen und geistigen Wesensteilen als auch von seiner Gemeinschaft nicht zu trennendes Wesen es erlaubt, in der abendländischen Ideengeschichte wirkmächtige Konzepte der Liebe produktiv im Kontext der Ethik zu interpretieren. *Erōs* und *agapē*, so haben wir gesehen, sind durchaus zusammen zu denken, und somit wurde eine Liebe vorstellbar, die weder für selbstsüchtige, destruktive Leidenschaft noch für gottesfürchtige Selbstentäußerung gelten muss. Vielmehr erscheint es denkbar, ja sinnvoll, Liebe als unverzichtbaren Bestandteil menschlicher Existenz

⁵³⁶Camus: La peste, S. 273

und eines 'guten Lebens' zu betrachten. Auf letzteres verwiesen uns die Denker der britischen Aufklärung, die in einer christlichen Umkehrung Platons das dem Einzelnen erst Glückseligkeit gewährende Wohlergehen der Gemeinschaft zum je individuellen Strebenziel sittlichen Handelns erklären. Auf ersteres verweist uns Max Scheler, der in einer existenziellen Ausdeutung der Liebe *erōs* und *agapē* ebenso zu verknüpfen vermag, wie die individuelle und kollektive Sphäre der Ethik. Hier wird der Mensch als in existenzieller Verantwortung stehendes Wesen sich seines Seins in Gemeinschaftsbezügen bewusst und gelangt erst über die Ausdeutung seines Selbst als im liebenden 'Mitssein' stehendes Wesen zu einer integralen und verantwortungsfähigen Persönlichkeit.

Um aber die im Kontext einer pragmatischen Untersuchung problematischen Figuren einer mythologisch oder religiös gedeuteten Liebe zu umgehen, wurden im Teil IV.3 die schließlich zu formulierenden Dimensionen eines hypothetischen Konzepts der Liebe ausgehend von den Thesen Jaspers und Schelers, in Anlehnung vor allem aber an Paul Watzlawick et al. unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation gebildet. Ein solches Konzept setzt gegen die bisweilen starre Teleologie von Mythos und Religion ein pragmatisches, evolutionäres Modell, das statt auf dogmatische Behauptungen auf ergebnisoffene Entwicklungsprozesse setzt – und der Spekulation über intrapsychische Zustände die Betrachtung menschlicher Beziehungen vorzieht. Dass jedenfalls Liebe, die sich in prozesshaften, evolutiven Beziehungen äußert und nicht an Subjekte oder Objekte zu binden ist, in ihrer Funktion als ‚Sonderfall‘ existenzieller Kommunikation sicherlich nicht vollständig erfasst, aber doch für unsere Zwecke sinnvoll beschrieben ist, konnten wir an Hand der Romane ‚Anna Karenina‘ und ‚La peste‘ illustrieren: Dort erscheint tatsächlich die ethische ‚Funktion‘ der Liebe vor allem in auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation zu bestehen. Nichtsdestotrotz wird mit dieser ‚kommunikativen Wende‘ und durch die Betrachtung der fiktionalen Literatur auch deutlich: Wollen wir eine praktisch-existenzielle Funktion der Liebe im Kontext der moralischen Grundprobleme menschlichen Seins erkennen, beschreiben und ‚nutzbar‘ machen, so müssen wir den antik-christlichen Traum einer durch wundersame Mächte die Menschheit vereinigenden, befriedenden und selig machenden Liebe mit der tristen Realität konfrontieren. Sehr wohl konnten wir nämlich an Hand der durchaus nicht ‚unrealis-

tischen' Romanliteratur positive Wirkungen der Liebe als Fundament existenzieller Kommunikation aufzeigen – aber genauso wurden auch deren Grenzen offenbar. Der hochkomplexe Prozess erfolgreicher Kommunikation zwischen ‚echten‘, also in der Ganzheit ihrer Existenz begriffenen Menschen, braucht Zeit und Mühe und bringt es selten zu mehr als Teilerfolgen.

Wir sollten daher nicht etwa – wie es der Katholik Scheler tut – eine ‚Einheit der Kirche‘ als Fern- oder Nahziel einer moralischen Weiterentwicklung der Menschheit anstreben.⁵³⁷ Stattdessen muss unser vorläufiges Fazit im Abschluss dieses Kapitels ungleich bescheidener ausfallen. Wir verbleiben besser in jenem evolutionären Denken, das nicht nur dem Kommunikationstheoretiker und Kybernetiker Watzlawick eigen ist, sondern auch dem methodischen Ideengeber dieser Untersuchung, William James, dessen Ansatz wiederum viele Ähnlichkeiten mit jenem modernen Humanismus aufweist, den wir in Teil II als maßgeblich für unser Anliegen gekennzeichnet haben. Denn keine revolutionäre Wirkentfaltung der Liebe ist nach den Ausführungen dieses Kapitels zu erwarten, sondern vielmehr die Möglichkeit einer sanften Weiterentwicklung unseres Denkens und Handelns in ethischen Fragen.

Wie aber könnte eine solche Entwicklung aussehen? Ein mögliches Szenario lässt sich aus unserer Interpretation von Camus' 'La peste' ableiten: Liebe fungiert dort als eine Art Korrektiv in menschenferne *abstraction* geglittener Normativität. In existenzieller Kommunikation werden die ihre Zuneigung zueinander entdeckenden Protagonisten des Romans der *absurdité* menschengemachter Normen gewahr und suchen diese innerhalb des in existenziellen ‚Grenzsituationen‘ stehenden Möglichkeitsraums realen Lebens zu umgehen bzw. zu überwinden. Das Ergebnis sind nicht ewiger Friede und Seelenruhe, sondern vielmehr bescheidene ‚Verbesserungen‘ einer unerträglichen Situation. Die Handelnden in ‚La peste‘ zeigen, dass wo selbst eine *rationale* Diskussion über Normen, die den Menschen als existenzielles Seiendes und moralische Person entwerten, nicht mehr möglich ist, weil diese von einem menschenverachtenden, totalitären Regime verabsolutiert wurden, der Rekurs auf ein solidarisches Sein einer Gemeinschaft liebender Menschen den Austausch über ein verloren ge-

⁵³⁷Vgl. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 523ff

glaubtes, ethisches ‚Wissen‘ ermöglicht. Existenzielle Kommunikation, die unter Berücksichtigung jeweils individuellen ‚Wertstrebens‘ die tieferen Wünsche und Bedürfnisse der Menschen verdeutlicht, tritt hier – so scheint es – zunächst an die Stelle eines rationalen, eines abstrakten Diskurses, bzw. ermöglicht einen solchen erst wieder. In der kleinen Gemeinschaft freiwilliger Nothelfer wird man sich allmählich einig über neue, zunächst nur implizit kommunizierte Regeln des ethisch angemessenen Verhaltens. Diese Entwicklung erweist sich in ‚La peste‘ als langwierig und fragil. Aber sie weist einen Weg aus einer Situation, in der absurde, menschenverachtende Normen für moralisch angemessen erklären, was dem individuellen ‚Wertwesen‘ des Einzelnen unmöglich gerecht werden kann.

Nicht als Alternative also, sondern als notwendige Ergänzung eines normenorientierten, kommunikativen Moralkonsensus könnte als existenzielle Kommunikation verstandene Liebe zur Aktualisierung als unangemessenen erfahrener Normen ebenso beitragen, wie zur Vorbereitung und Legitimation in abstrakter Reflexion und Diskussion sich bildender Verhaltensregeln. Im Kapitel I fand bereits Albrecht Wellmer Erwähnung, der zur begrenzten Legitimität auf rationalen Überlegungen beruhender Normativität bemerkt:

...daß die Wirksamkeit moralischer Argumente an Voraussetzungen nicht nur kognitiver, sondern auch affektiver Art gebunden bleibt. Ein rationales Äquivalent für ein sakral oder religiös gestütztes moralisches Einverständnis kann es nur geben, sofern die – kognitive und affektive – Einübung in Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gelingt.⁵³⁸

Liebe im Sinne existenzieller bzw. therapeutischer Kommunikation könnte es erlauben, diese von Wellmer hier noch aus einer dualistischen Perspektive angestrebte „Einübung in Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung“ zu realisieren. Denn betrachten wir die Grundlegenden Probleme der Ethik als komplexe Pathologien, dann kann ihnen vielleicht durch einen ganzheitlichen Ansatz weit besser begegnet werden, als durch isolierte Einzelmaßnahmen. So jedenfalls erlebt es der Docteur Rieux in ‚La peste‘: Erst als er beginnt, mit seinen Patienten auf existenzieller Ebene zu kommunizieren und sich zu solidarisieren, wirken auch die stets strikt befolgten Quarantänemaßnahmen und medizinischen Vorschriften.

⁵³⁸Wellmer: Ethik und Dialog, S. 163

V. Eine Skizze: Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs

Wenn wir den Argumentationsgang der vorstehenden vier Kapitel dieser Untersuchung betrachten, können wir konstatieren: Die Perspektivverschiebung in der philosophischen Ethik, welche Zielsetzung des Projekts war, ist letztlich ausgeführt worden in Form einer kommunikationstheoretischen Deutung der Ethik. Ausgehend von der Intuition, dass Liebe eine wichtige Rolle in einem (gesinnungs)ethischen Kontext spielen könnte, haben wir zunächst einige historische Ansätze philosophischer Ethik problematisiert und kritisiert. Dadurch gelangten wir zu einer pragmatisch-humanistischen Perspektive und darüber zu einer Inblicknahme der existenziellen Wurzeln der Moralität, welche uns die Isolation des Individuums in 'Grenzsituationen' als zentralen Ursprung ethischer Probleme deuten ließ. Liebe erschien nun als wirksames 'Therapeutikum' in diesem Zusammenhang, zeigte sich aber im Kontext einer seriösen philosophischen Untersuchung nur sinnvoll anzusprechen unter dem Aspekt eines tiefgehenden Kommunikationsprozesses; Liebe gewissermaßen als Chiffre eines Vorgangs, den wir mit Jaspers *existenzielle Kommunikation* nennen können. Indem wir nun aber solcherlei, vormalis mit dem Titel Liebe bezeichnete Kommunikation zu einem wichtigen, ja womöglich essenziellen Faktor in der Ethik erklärten, haben wir tatsächlich eine Art kommunikativer Wende vollzogen. Es scheint nunmehr, als müssten die Probleme der Ethik vorzugsweise unter kommunikationstheoretischen (und -praktischen) Gesichtspunkten betrachtet werden und nicht mehr unter dem Aspekt der Legitimierung, Interpretation und angemessenen Implementation von Normativität.

Jedoch stellt sich die Frage, ob ein solcher Perspektiv-, ja Paradigmenwechsel nur auf Grund der bisher getätigten Überlegungen als sinnvoll und uneingeschränkt empfehlenswert gelten kann. Denn existenzielle bzw. therapeutische Kommunikation, so haben wir gesehen, ist zu ihrem Gelingen offenbar auf Bedingungen angewiesen, die längst nicht in jeder Lebens- und Konfliktsituation gegeben sind und auch nicht ohne Weiteres

hergestellt werden können. So erschiene es als riskantes Unterfangen, in der Ethik nunmehr auf eine allgemeine, verbindliche Normativität zu verzichten. Und ohnedies wäre es ein fragwürdiges Ergebnis auch unseres von der jesuanischen (Gesinnungs)ethik ausgehenden Nachdenkens, wenn wir nun um den Preis personaler, existenzieller Verantwortung und tiefgehender Verständigung die Geltung allgemeiner Normativität aufgeben wollten – war dies doch sicher nicht der Impetus einer Ethik, die das (jüdische) Sittengesetz durch die Liebe gewahrt und durch sie verwirklicht sehen wollte.

Nein, der Gedanke einer verpflichtenden Gesetzlichkeit darf uns nicht gänzlich aus dem Blick geraten. Das gilt erst Recht, weil der in dieser Untersuchung unternommene Versuch einer modernen Aktualisierung der Idee einer 'Liebesethik' ja auch und gerade angelegt ist als eine Perspektiverweiterung des zeitgenössischen Nachdenkens über Moral. Wenn wir uns nun über den Weg der Rede von existenzieller bzw. therapeutischer Kommunikation gänzlich von einem Nachdenken über verpflichtende Normativität entfernten, verlören wir wohl nicht nur den Kontakt der für uns bisher so wichtigen, jesuanischen Grundidee, sondern auch die Sprechfähigkeit im Feld heutiger Moralphilosophie. Zwar mag es unumgänglich gewesen sein, die in Kapitel I etwas pauschal als 'verwissenschaftlicht' charakterisierten Ansätze einer um die Legitimität von Prinzipien und Normen, um die Rationalität von Willkür und Handlungen kreisenden praktischen Philosophie vorübergehend zurückzustellen, um die zentralen Gedanken dieser Arbeit überhaupt erst entfalten zu können. Aber es ist nun zu fragen, wie denn der Ertrag der voranstehenden vier Kapitel in einen sinnvollen Bezug zu setzen ist zu solchen Überlegungen, welche die schon seit Platon wichtigen Fragen der Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit, der rationalen Systemisierbarkeit von Moral betonen.

Da uns allerdings die bisherigen Ausführungen dieser Untersuchung zu der Hypothese geführt haben, dass die aus gesinnungsethischer Perspektive – und wie ich meinen möchte auch darüber hinaus – essenzielle Bereitschaft und Fähigkeit zur Übernahme persönlicher Verantwortung nur dort entstehen und bestehen kann, wo existenzielle, therapeutisch wirksame Kommunikation möglich ist, müsste es nun darum gehen, die Legitimation verbindlicher Normativität möglichst bruchlos aus einem konsequent

kommunikativen Prozess zu entwickeln, der sowohl existenzielle als auch rational-abstrakte Aspekte umfasst. Daher entstand schon relativ früh bei der Arbeit an dieser Dissertation der Gedanke, die Überlegungen zu einer auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamen Kommunikation zu verknüpfen mit der ebenfalls auf kommunikative Prozesse fokussierten, aber explizit auf universell verbindliche Normativität abzielenden Diskursethik im Sinne Jürgen Habermas'. Ob ein solcher Schritt in letzter Sicht durchführbar ist, können wir zwar in diesem letzten Kapitel der Untersuchung nicht mehr abschließend erörtern. Dazu bedürfte es weitaus umfangreicher Überlegungen. Im Zuge einer vorläufigen Prüfung der in den Kapiteln I bis IV formulierten Hypothesen auf deren 'Anschlussfähigkeit' sowohl an zeitgenössisches Denken innerhalb heutiger Moralphilosophie sowie an die gesellschaftliche Realität der Gegenwart überhaupt, mag ein solches Vorgehen allerdings Sinn ergeben. Dafür möchte ich hier nun einige Gründe nennen, die im Verlauf dieses Kapitels noch besser einsichtig werden sollen:

Schon bei einer eher oberflächlichen Betrachtung fallen bestimmte Verbindungslinien und Gemeinsamkeiten auf zwischen den in dieser Untersuchung entwickelten Denkansätzen und dem bestehenden Entwurf einer Diskursethik bei Habermas. So ist festzustellen, dass die Diskursethik noch stark in der Tradition kantischen Denkens steht. Dies verweist zwar einerseits auf eine Verwurzelung im Feld abstrakter Ethik (was wir noch kritisch zu thematisieren haben werden), bedeutet aber auch eine spürbare Nähe zum gesinnungsethisch motivierten Nachdenken über Moral. Die durch Habermas vorgenommene Übertragung der individuellen Gewissensabwägung bei Kant in ein dialogisches Verfahren weist dabei Parallelen auf zu unserer Deutung von personaler Verantwortung als kommunikativem Geschehen (vgl. Abschnitt IV.4). Insofern könnte man sagen, dass auch bei Habermas der (allerdings ungleich detaillierter ausgearbeitete) Versuch einer konsequent kommunikativen Ausdeutung und 'Sozialisierung' des Gedankens einer Gesinnungsethik vorliegt. Zwar ist im Fall der Diskursethik eine andere Schwerpunktsetzung gegeben: der rationale Diskurs ist eine Form der Kommunikation über Moralfragen, die ganz vorwiegend auf 'inhaltlicher' Ebene (wie Watzlawick sagen würde) bzw. in 'kognitivistischer' Weise (so Habermas' bevorzugte Zuschreibung) die Legitimität von Standpunkten, Urteilsweisen und Normen zu klären ver-

sucht. Ein erster Blick auf Habermas' Konzeption von Kommunikation als dezidiert praktischem Geschehen zeigt aber, dass diese keine grundsätzliche Absage an andere Formen der Verständigung impliziert. Im Gegenteil konstatiert Habermas eine 'Doppelstruktur der Rede', deren Aufspaltung in 'illokutive' und 'propositionale' Sprechakte⁵³⁹ bzw. 'interaktiven' und 'kognitiven' Sprachgebrauch⁵⁴⁰ er selbst als Entsprechung zur watzlawickschen Unterscheidung zwischen Beziehungs- und Inhaltsaspekt menschlicher Kommunikation sieht⁵⁴¹. Als 'kognitivistische Ethik' ist die Diskursethik allerdings ein Ansatz, der sich in seinen expliziten Kommunikationsakten freiwillig auf Fragen einer vollständig rational, also sachlich-inhaltlich zu erschließenden Normativität beschränkt und der solche aus einem 'interaktiven Sprachgebrauch', also aus Kommunikation auf der Beziehungsebene hervorgehenden Verständigungsleistungen mehr voraussetzt, als dass er zu ihrer Ermöglichung beitragen wollte. Bei der näheren Betrachtung dieser Zusammenhänge werden wir indes herauszustellen haben, dass gerade diese Konstellation einer ganzheitlichen, in der Praxis verwurzelten Konzeption von Kommunikation und der gleichzeitige Verzicht auf die Thematisierung nicht 'kognitiver' Verständigungsvorgänge in der Moralphilosophie einen nahe liegenden Anknüpfungspunkt für unser hypothetisches Konzept auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation bieten könnte. Der Gedanke dahinter: Existenzielle, also stärker auf der 'Beziehungsebene' stattfindende Kommunikation könnte gleichsam zur Fundierung wie regelmäßigen Korrektur rationaler, also vorwiegend 'inhaltlicher' Diskurse über Normativität entscheidend beitragen.

Im Idealfall könnte so die Forderung jesuanischer Ethik nach einer Stärkung personaler Verantwortung durch deren Stützung auf die 'Kraft' oder 'Geistesgabe' der Liebe (die wir ja mittlerweile als in sozialen Beziehungen stattfindenden kommunikativen Prozess gedeutet haben) bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer allgemein verbindlichen Normativität eingelöst

⁵³⁹Vgl. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel (Hrsg.): Sprachpragmatik und Philosophie, S. 224

⁵⁴⁰Vgl. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, a.a.O. S. 241

⁵⁴¹Vgl. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, a.a.O. S. 224f, sowie zu dieser Thematik: Beck: Sprechakte und Sprachfunktionen, S. 123ff, wo ich den Hinweis auf den hier herangezogenen Aufsatz Habermas' fand und wo in einer seltenen vergleichenden Betrachtung der Ansätze Watzlawicks und Habermas' explizit auf Gemeinsamkeiten und Differenzen derer Konzepte von Kommunikation eingegangen wird.

werden; könnten existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs zu einer umfassenden und nachhaltigen Fundierung und Legitimierung von Moral beitragen. Diesen Gedanken können wir allerdings im Folgenden nur in ausblickshafter Entwurfsform entwickeln. Zu einer durch gute Gründe gestützten Vermutung Anlass geben, dass ein solches Zusammen-denken von existenzieller Kommunikation und rationalem Diskurs theo-retisch möglich und auch praktisch fruchtbar wäre, mögen zwar die Ab-schnitte V.2 (zur Frage der theoretischen Vereinbarkeit) und V.3 (zur Frage einer praktischen Umsetzung) durchaus. Aber eine der Komplexität der Thematik wirklich angemessene Analyse ist in dieser Arbeit, der es ja pri-mär um eine Perspektiverweiterung der philosophischen Ethik zu tun ist, einfach nicht mehr zu leisten. Deshalb kann auch nicht gänzlich ausge-schlossen werden, dass andere Ansätze zeitgenössischer Ethik in letzter Sicht sogar angemessener wären, um an ihnen die Eignung unserer eige-nen Überlegungen zu prüfen und diese in den Diskurs postmoderner Mo-ralphilosophie einzubinden. Zu nennen wären hier etwa Axel Honneth und dessen Rede vom 'Kampf um Anerkennung', welche die grundsätz-lich für unseren Zusammenhang interessanten Thesen des jungen Hegels zur Rolle der Liebe in der Genese von Sittlichkeit mit soziologischen und psychologischen Erkenntnissen jüngerer Datums verknüpft.⁵⁴² Von mehr als nur randständigem Interesse könnten sicherlich auch die Entwürfe ei-ner feministisch inspirierten *Ethics of Care* sein, welche die Rolle von ge-meinschaftsfördernden Emotionen im Kontext einer (weiblichen) Haltung der beziehungsorientierten Fürsorge gegenüber rationalistischen Prinzipienethiken betonen.⁵⁴³ Und zweifelsohne böten sich noch viele weitere, hier nicht einzeln aufzuzählende Ansätze eines philosophischen Nachden-kens über Liebe im Kontext der Ethik⁵⁴⁴, deren Sichtung einer an die Überlegungen dieser Untersuchung anschließenden Forschungsarbeit auf-gegeben wäre. Für den Augenblick allerdings erscheint mir die hier nur hy-pothetisch durchzuführende Verknüpfung unseres ja seinerseits nur vor-läufigen Konzepts einer kommunikativ ausgedeuteten Liebe mit dem An-satz der Diskursethik als vielversprechendste und vergleichsweise leicht

⁵⁴²Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung

⁵⁴³Vgl. etwa Gilligan: Die andere Stimme

⁵⁴⁴Vgl. hier als Beispiele für einige jüngere Publikationen Thomä (Hrsg.): Analytische Phi-losophie der Liebe, sowie: Krebs: Zwischen Ich und Du – Eine dialogische Philosophie der Liebe (in Erscheinung)

durchzuführende Option. Denn im Unterschied zu den gerade namentlich genannten Ansätzen liegt bei Habermas gar keine eigenständige Konzeption der Liebe als ethisch relevanter Faktor vor. Stattdessen bleibt in seinem Entwurf einer abstrakt-rationalen, aber doch pragmatisch legitimierten Moralphilosophie (s. dazu die Ausführungen im folgenden Abschnitt V.1) eine Lücke, die wir nun zu füllen versuchen werden.

V.1 Stärken und Schwächen der Diskursethik⁵⁴⁵

In ihrem bisherigen Verlauf stellte sich diese Untersuchung unter anderem dar als eine Kritik strikt normenzentrierter Moralphilosophie. Diese Kritik stützte sich vor allem auf den Vorwurf einer Art ‚Missachtung‘ des Individuums, der unangemessenen Subsumtion der Person unter das allgemeine Ideal eines weltlosen Subjekts, polemisch formuliert: einer Verkenneung des menschlichen Wesens.

Es tritt aber durch diese Kritik ein Vorzug normen- und prinzipienzentrierter Ethik in den Hintergrund, den wir uns nun noch einmal vor Augen führen sollten: Indem Normen das Individuum in einen allgemeinen Kontext stellen, indem sie es als Repräsentanten nur einer Gattung ansprechen, stellen sie den Einzelnen vielleicht in den Schatten unpersönlicher Sittlichkeit – sie schaffen aber auch gleichzeitig einen Schutzschirm,

⁵⁴⁵In diesem Teilkapitel nehme ich noch einmal einen Gedanken meiner Examensarbeit auf. In einer damals recht knapp und somit etwas oberflächlich geratenen kritischen Würdigung der Diskursethik (vgl. Schiel: Kritik der abstrakten Ethik S. 58ff) war ich zu dem Schluss gelangt: „Wenn wir auf die Grundlagen der Diskursethik als einziges Mittel der universellen, moralischen Verständigung setzen, dann bedeutet das, auf die Kraft der sprachlichen Kommunikation zu vertrauen. Wir erwarten dann, dass sich unsere guten Absichten dem Gesprächspartner schon eröffnen werden, wenn wir nur genügend Argumente für die Richtigkeit unserer Position parat haben. Wir hoffen, dass er durch ‚den Zwang des besseren Arguments‘ (Habermas) zur Vernunft kommen wird.“ (S. 67) Die Chancen, dass dies wirklich gelingen könne, schätzte ich damals als in etlichen Fällen eher gering ein. Dieser Einschätzung, welche ich grundsätzlich bis heute aufrecht erhalte, sollen in diesem und im nächsten Teilabschnitt indes auf der Basis der zentralen Thesen und Erkenntnisse dieser Dissertation Begründungen beigelegt werden, welche sie nicht nur in größerem Maße zu plausibilisieren helfen, als mir das damals möglich war, sondern auch deutlich über die reine Kritik der Diskursethik hinausweisen. Hatte ich in meiner Examensarbeit nur vage über eine „Moralphilosophie der Zukunft“ (S. 87) spekulieren können, die im Sinne Humes ‚reason and sentiment‘ verbinden sollte (vgl. S. 87ff), so hoffe ich in diesem abschließenden Kapitel V meiner Dissertation eine deutlich realistischere Skizze eines solchen Ansatzes in Form einer kommunikativen ‚Komplementäretik‘ liefern zu können.

der ihn vor den Übergriffen feindlich gesonnener Individuen, Gruppen oder gar der gesellschaftlichen Mehrheit bewahren kann. Es ist diese gewissermaßen präventive Funktion normativer Moral, die Verhinderung von Leid und Unrecht, die Jürgen Habermas trotz seines Plädoyers für eine 'postmetaphysische' Moralphilosophie, trotz seines Eintretens für eine Legitimation der Ethik auf kommunikativer Basis an dem Ziel allgemein verpflichtender Normativität festhalten lässt. Der Zeitzeuge von Terror und Krieg erinnert daran, dass eine wesentliche Funktion normativ fixierter Ethik darin besteht „...der *extremen Verletzbarkeit* von Personen entgegenzuwirken.“⁵⁴⁶ Und weiter heißt es in diesem Zusammenhang:

Weil Moralen auf die Versehrbarkeit von Lebewesen zugeschnitten sind [...], müssen sie stets *zwei* Aufgaben in *einem* lösen: Sie bringen die Unantastbarkeit der Individuen zur Geltung, indem sie gleichmäßige Achtung vor der Würde eines Jeden fordern; im selben Maße schützen sie aber auch die intersubjektiven Beziehungen reziproker Anerkennung, durch die sie sich als Individuen als Angehörige einer Gemeinschaft erhalten.⁵⁴⁷

Unabhängig davon ob am individuellen Wohl orientiertes ethisches Denken uns den Weg zum guten Leben jemals weisen können mag, so macht Habermas deutlich, bleibt diese essenzielle Schutzfunktion normativer Moral. Aus dieser Perspektive haben wir die Norm bisher kaum betrachtet. Und die Diskursethik im Sinne Habermas' präsentiert sich als moralphilosophischer Entwurf, der nicht nur auf den ersten Blick manches Defizit abstrakter Ethik auszugleichen weiß.

Denn Habermas gelingt es, mit der Formulierung des sogenannten ‚Universalisierungsgrundsatzes‘, die normative Moral – statt sie etwa in der Sphäre einer reinen, abstrakten Vernunft zu verankern – auf einen *kommunikativen* Boden zu stellen. Danach erscheint die Norm, weit mehr als bei Kant, als das Ergebnis des Willens tatsächlich *aller* in einem Handlungskontext stehender Individuen. Die Diskursethik lässt nicht den einzelnen in einem monologischen Prozess die Normfähigkeit seiner Handlungssichten abwägen, sondern setzt auf einen *Dialog*. Ihr Grundsatz lautet:

...jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer

⁵⁴⁶Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 14

⁵⁴⁷Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 16

allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen *eines jeden* voraussichtlich ergeben, *von allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeit vorgezogen) werden könnten.⁵⁴⁸

Eine zwanglose Akzeptanz von Normen durch alle Betroffenen – das klingt in der Tat beachtlich. Wie aber soll diese erreicht werden? Nicht etwa durch den Aufweis eines absoluten Moralprinzips, das dem Einsichtigen Achtung gebietet, sondern durch einen argumentativen Prozess: „Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muß ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruches allen anderen vorlegen.“⁵⁴⁹ Dies bedeutet also eine gleichberechtigte Debatte über die Angemessenheit von Normen, bei der die Teilnehmenden nur *einem* Zwang unterworfen sind: dem der Unparteilichkeit. Sie sind aufgefordert, nicht nur den eigenen Standpunkt, sondern auch den aller anderen Betroffenen ehrlich in Betracht zu ziehen:

Unparteilich ist allein der Standpunkt, von dem aus genau diejenigen Normen verallgemeinerungsfähig sind, die, weil sie erkennbar ein allen Betroffenen gemeinsames Interesse verkörpern, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen - und insofern intersubjektive Anerkennung verdienen. Unparteiliche Urteilsbildung drückt sich mithin in einem Prinzip aus, das *jeden* im Kreise der Betroffenen zwingt, bei der Interessenabwägung die Perspektive *aller anderen* einzunehmen.⁵⁵⁰

Jedoch, so Habermas, handele es sich bei dieser unumgänglichen Voraussetzung nicht etwa um eine letztlich kontingente Setzung, sondern um ein in den Strukturen gleichberechtigter Argumentation fundiertes Prinzip, das schwerlich abgelehnt werden könne.⁵⁵¹ Wir müssen das so verstehen: Für Habermas ist die gleichberechtigte, rationale Argumentation über normative Fragen so etwas wie das jedermann einsichtig zu machende Gesicht der praktischen Vernunft Kants, an deren grundsätzlicher Geltung er nach wie vor festhält – nur eben nicht als absolutes, in der Idealität reinen Denkens regierendes Prinzip, sondern als pragmatische Regel konsensori-

⁵⁴⁸Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 134

⁵⁴⁹Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 77

⁵⁵⁰Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 75

⁵⁵¹Vgl. etwa Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 86

entierter Verständigung. ‚Transzendental-pragmatisch‘ nennt Habermas in Anlehnung an Karl-Otto Apel diese Haltung. Der Gedanke ist: Wer nach Normen strebt, die Geltung beanspruchen, muss sich in einem vernünftigen Gespräch über sie austauschen. Wer das aber tut, kann nicht anders, als jenen diskursiven Standpunkt der Unparteilichkeit zu beziehen, will er nicht mit allen Regeln der Vernunft brechen. Und täte er dies, wie könnte er die ursprüngliche Absicht eines moralischen Konsensus erreichen? „Weil wir für rationale Diskurse in der Tat keine funktionalen Äquivalente besitzen, haben wir keine Wahl: wir müssen uns auf die pragmatischen Voraussetzungen dieser anspruchsvollen Kommunikationsform *unausweichlich*, eben ohne Alternative einlassen.“⁵⁵²

Schreibt aber diese Position letztlich nicht doch dem Einzelnen eine Lösung moralischer Probleme autoritativ vor, indem sie eine spezifische Methode als alternativlos darstellt, ohne deren Berechtigung einsichtig machen zu können? Das mag auf den ersten Blick so scheinen – und in Bezug auf die Thesen Apels, des zweiten bekannten Vertreters der Diskursethik, ist dieser Verdacht wohl nicht gänzlich ungerechtfertigt.⁵⁵³ Jedoch distanziert sich Habermas deutlich von dessen Versuchen, durch ‚Letztbegründungen‘ die diskursive Methode unwiderlegbar als *einzigem* Maßstab der Moralität zu kennzeichnen.⁵⁵⁴ Stattdessen macht er eben immer wieder darauf aufmerksam, dass die Legitimität der Diskursethik sich aus pragmatischen Erwägungen ergebe, welche allerdings für all jene, die überhaupt an einem argumentativen Prozess der Normbewertung und –erzeugung oder, noch genereller gesagt, an einer systematischen, gedanklich-sprachlichen Reflexion über moralische Probleme interessiert sind, kaum zu umgehen sind. Habermas weiß sehr wohl um die enormen Schwierigkeiten, in ethischen Fragen eine Sprache zu finden, die mehr als nur unverbindliche, deskriptive oder rein subjektive Äußerungen erlaubt. Er schlägt deshalb einen Weg ein, der an die im Kapitel II explizierte pragmatische Methode im Sinne James’ erinnert:

Für das Folgende werde ich voraussetzen, daß die Argumentationstheorie in Form einer "informellen Logik" durchgeführt werden muß, weil sich ein Einverständnis über

⁵⁵²Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 194

⁵⁵³Vgl. etwa Apel: Transformation der Philosophie, Band I, S. 62, sowie meine eigenen Ausführungen zu Apels Position in Schiel: Kritik der abstrakten Ethik, S. 59ff

⁵⁵⁴Vgl. Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 186

theoretische oder moralische Fragen weder deduktiv noch durch empirische Evidenzen erzwingen läßt. Soweit Argumente aufgrund logischer Folgebeziehungen zwingend sind, fördern sie nichts substantiell Neues zutage; und soweit sie substantiellen Gehalt haben, stützen sie sich auf Erfahrungen und Bedürfnisse, die im Lichte wechselnder Theorien mit Hilfe wechselnder Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können und die daher keine ultimative Grundlage bieten. [...] Deshalb führen alle Untersuchungen zur Logik der moralischen Argumentation alsbald zu der Notwendigkeit, ein Moralprinzip einzuführen, das als Argumentationsregel eine äquivalente Rolle spielt wie das Induktionsprinzip im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs.⁵⁵⁵

Wo letzte Prinzipien, eindeutige Kriterien oder gar göttliche Autoritäten die Verbindlichkeit von Normen nicht mehr garantieren können – so schlägt es Habermas also vor –, soll durch ein induktives Vorgehen jene Methode identifiziert werden, um deren Befolgung das an rationaler Klärung moralischer Probleme ehrlich interessierte Individuum schlichtweg nicht herunkommt: Ganz so, wie wir auch in unserer Erkenntnisweise, sobald wir sie systematisch betrachten, auf feste, wohl unumgängliche Regeln stoßen:

So wenig derjenige, der an einer Theorie der Erkenntnis interessiert ist, hinter seine eigenen Akte des Erkennens zurückgehen kann, so wenig kann derjenige, der eine Theorie moralischer Argumentation entwickelt, hinter die Situation zurückgehen, die durch seine eigene Teilnahme an Argumentationen [...] bestimmt ist. Für ihn ist die Argumentationssituation in dem selben Sinne nicht hintergebar wie für den Transzendentalphilosophen. [...] Die geforderte Begründung des vorgeschlagenen Moralprinzips könnte demnach die Form annehmen, daß jede Argumentation, in welchen Kontexten sie auch immer durchgeführt würde, auf pragmatischen Voraussetzungen beruht, aus deren präpositionalem Gehalt der Universalisierungsgrundsatz 'U' abgeleitet werden kann.⁵⁵⁶

Wie Kant bereits seine Kennzeichnung transzendentaler Erkenntnisprinzipien auf die menschliche Wahrnehmung beschränkte und damit Ontologie durch kritische Epistemologie ersetzte, so transformiert nun Habermas eine durch das autonome Subjekt verantwortete Normativität absolut-rationaler Gesetze in eine aus pragmatischen Bedingungen sprach-

⁵⁵⁵Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 73

⁵⁵⁶Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 92f

lich-rationaler Kommunikation sich herleitende Normativität eines intersubjektiven Willens. Und: Keinesfalls erhebt er den Anspruch, das Phänomen der Moralität damit umfassend beschrieben, die einzige Weise moralischen Seins gekennzeichnet zu haben – anders als Kant, der in der Ethik mit dem Modell der praktischen Vernunft *de facto* einen Absolutheitsanspruch aufrechterhielt. „Der normative Gehalt der allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen wird [...] nur in Anspruch genommen, um die *epistemische* Frage, wie moralische Urteile möglich sind, aber nicht um die *existenzielle* Frage zu beantworten, was es heißt, moralisch zu *sein*.“⁵⁵⁷

Kritik

Dass die Diskursethik also einen interessanten, 'zukunftsfähigen' Entwurf in der praktischen Philosophie darstellt, können wir somit wohl konstatieren. Wollen wir in der Ethik weiterhin auf Normen rekurrieren, scheint es der nahe liegendste Weg zu sein, alle betroffenen Individuen in die Formulierung bzw. Korrektur dieser Normen einzubinden. So umgehen wir die Problematik des herrschaftlichen Oktrois und auch den Rückgriff auf fragwürdig gewordene Begründungsfiguren.

Aber natürlich weist der Entwurf der Diskursethik auch Defizite auf. Denn die Konzeption einer 'idealen Sprechsituation' zur konsensualen Klärung und Lösung moralischer Probleme allein kann wenig ändern an der Fähigkeit und der Bereitschaft von Individuen, eine kommunikative Lösung ihrer moralischen Probleme überhaupt erst anzustreben. Dies verleugnet auch Habermas nicht:

Vom Diskurs selbst können die Bedingungen nicht erfüllt werden, die notwendig sind, damit alle jeweils Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an praktischen Diskursen instandgesetzt werden. Oft fehlen Institutionen, die für bestimmte Themen an bestimmten Orten eine diskursive Willensbildung sozial erwartbar machen; oft fehlen die Sozialisationsprozesse, in denen die erforderlichen Dispositionen und Fähigkeiten zur Teilnahme an moralischen Argumentationen erworben werden [...]. [...] Wie läßt sich reflexives moralisches Handeln, also eine Praxis, die auf die Realisierung notwendiger Bedingungen für ein menschenwürdiges Dasein und die Einrichtung von Diskursen abzielt,

⁵⁵⁷Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 186

moralisch rechtfertigen? Darauf gibt es nur tentative und bestenfalls prozedurale Antworten.⁵⁵⁸

Die amerikanische Politphilosophin Seyla Benhabib fast diesen Mangel der Diskursethik noch ungleich prägnanter zusammen:

...die Bereitschaft und die Fähigkeit von Individuen wie der Kultur im ganzen, einen solchen moralischen Standpunkt [im Sinne der Diskursethik – A. S.] einzunehmen und als Leitprinzip zu akzeptieren, sind ebenso wie die moralische Klugheit und politisches Einsichtsvermögen, die für die Konkretisierung jener Prinzipien im Handeln oder in der Politik als unverzichtbar gelten müssen, der Theorie äußerlich.⁵⁵⁹

Man kann nun, so scheint es mir, wesentlich zwei Wege beschreiten, um diesen Mangel zu beheben. Der erste besteht darin, die im Zuge der Diskursethik formulierten Bedingungen eines rationalen Diskurses als derart alternativlos zu kennzeichnen, dass sie als einzige, gewissermaßen logisch notwendige Voraussetzungen jedes gemeinsamen Nachdenkens und Sprechens über Moral erscheinen. Das ist jene Suche nach Letztbegründungen, die insbesondere Apel vorangetrieben hat und der auch Habermas zeitweise nicht abgeneigt schien. Es handelt sich dabei freilich um den Versuch, den rationalen Diskurs *in abstracto*, in Analogie etwa zum kantischen kategorischen Imperativ als allein gültiges, erstes und letztes Prinzip der Moral zu legitimieren. Die in diesem Kontext erwartbaren – und in der Literatur auch schon hinlänglich diskutierten – Probleme müssen wir hier nicht mehr eigens thematisieren. Wir können getrost Benhabib folgen, die solchen Überlegungen einen „rationalistischen Fehlschluß“⁵⁶⁰ attestiert – und darin ja offensichtlich auch vom 'späten' Habermas in der Sache kaum Widerspruch zu erwarten hätte, da, wie gesehen, auch er mittlerweile auf einer Trennung „epistemische[r]“ und „existenzielle[r]“ Fragen der Ethik besteht. Auf letztere aber – das ist schon längst deutlich geworden – kann eine gänzlich abstrakte Moraltheorie keine befriedigenden Antworten liefern.

⁵⁵⁸Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 27

⁵⁵⁹Benhabib: Kritik, Norm und Utopie, S. 203

⁵⁶⁰Ebd.

Insofern wird für unsere Überlegungen vielmehr ein zweiter Weg maßgeblich, der es ermöglichen könnte, zumindest einige jener Voraussetzungen, die laut Benhabib „der Theorie äußerlich“ sind, in den Nexus kommunikativer Fundierung von Moral hineinzuziehen. Dies könnte nämlich gelingen, indem wir nun die zu Beginn dieses Kapitels angedachte Verknüpfung von existenzieller Kommunikation und rationalem Diskurs näher in Augenschein nehmen. Zu diesem Zweck werden wir also gewissermaßen versuchen, das Methodenarsenal der Diskursethik um jene im letzten Kapitel in Ansätzen entwickelten Dimensionen auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamer Kommunikation zu erweitern. Während nämlich die einseitige Proklamation und Anwendung von Methoden der rationalen Diskussion in schwierigen Konfliktfällen nur selten eine bis dahin nicht vorhandene Bereitschaft zur Diskursteilnahme wecken dürfte – so möchte ich im Folgenden argumentieren – besteht eine gute Chance, dass die existenzieller Kommunikation eigenen Qualitäten der unmittelbaren Bestätigung und Verständigung, welche ja vorwiegend durch 'analoge' Signale übermittelt werden, auch zunächst abgeneigte Individuen und Gruppen in den Kommunikationsprozess einbinden könnten.

V.2 Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs in der Theorie

In diesem Abschnitt möchte ich nun also eine kurze Skizze liefern, vom möglichen Zusammenwirken existenzieller Kommunikation und rationaler Diskursivität in der Ethik. Ein ausdifferenziertes Modell einer solchen ganzheitlich kommunikativen Ethik kann, wie bereits erläutert, erst das Ergebnis einer längeren Forschungsarbeit sein, die hier durchzuführen nicht der Platz ist. Dass es indes lohnenswert wäre, eine solche zu unternehmen, möchte ich mit den folgenden Überlegungen illustrieren, die im Kontext *dieser* Arbeit, zusammen mit den pragmatischen Erläuterungen in Abschnitt V.3, immerhin dazu dienen können und sollen, die im Anfang beabsichtigte Perspektiverweiterung der philosophischen Ethik zu einem vorläufigen Abschluss zu bringen.

Was aber kann ein Zusammenwirken von existenzieller Kommunikation und rationalem Diskurs im besten Fall überhaupt leisten? Welcher 'Fort-

schritt' könnte im Feld der kommunikativen Fundierung von Moral erreicht werden? Wenn wir noch einmal auf die im Laufe dieser Arbeit aufgezeigten Defizite religiös begründeter, prinzipienbasierter und selbst noch im rationalen Diskurs entstandener Normativität blicken und die Chancen existenzieller Kommunikation dagegen abwägen, müssen wir differenziert urteilen. Wenn auch abstrakte Normenethik darauf beruhen mag, aus der Sphäre des legitimen Nachdenkens und Sprechens über Moral all das auszuschneiden, was nicht auf eindeutig und ausschließlich rationaler, was hier heißt intellektueller bzw. 'kognitiver' Abwägung beruht, kann existenzielle Kommunikation trotzdem nicht bedeuten, dass nun 'Affekte' im klassischen Sinne die Regie übernehmen, dass von starken Trieben und Gefühlen gesteuerte Individuen über den Weg der physischen und psychischen Vereinigung nach Einigkeit streben. Denn es ist im vierten Kapitel ja immer wieder deutlich geworden: Liebe im Sinne existenzieller Kommunikation, die therapeutisch wirkt, kann kein momentaner 'Affekt', keine den Menschen überwältigende Leidenschaft sein. Es handelt sich vielmehr um einen komplexen Prozess, der, wie der rationale Diskurs, durchaus nennenswerte Anforderungen an jene Individuen stellt, die sich auf ihn einlassen. Sicher: Er basiert offenbar nicht auf der Ausblendung oder Unterdrückung von Trieben und Gefühlen. Aber wer diese gänzlich ungesteuert und gedankenlos über die eigene Person 'herrschen' lässt, verhält sich ganz eindeutig nicht im Sinne existenzieller Kommunikation. Der Frage, welche intrapsychischen Wirkzusammenhänge einer Liebe zu Grunde liegen mögen, die nun solcherlei Kommunikation ermöglichen, sind wir bewusst nicht allzu intensiv nachgegangen. Aus unseren bisherigen Überlegungen können wir aber sicher ableiten: Existenzielle Kommunikation im Sinne einer therapeutisch wirksamen Liebe ist keine instantan wirksame Wunderwaffe gegen akute moralische Konflikte wie etwa Gewalthandlungen. Der von seiner Außenwelt abgeschlossene 'Psychopath' mit Sturmgewehr oder ein aufgebrachter Mob im Bluttausch können durch existenzielle Kommunikation nicht besänftigt, können nicht durch einen 'Liebeszauber' gebannt werden. Deshalb eben, wäre es auch illusorisch, im Ausgang dieser Untersuchung eine *Revolution* der Ethik zu fordern, die fast nur noch auf existenzielle Kommunikation und fast gar nicht mehr auf Normativität setzt. Im Gegenteil zeigen ja die gerade genannten Beispiele, das wir auch weiterhin auf Normen nicht verzichten

werden können. Diese sollten zwar sämtlich kommunikativ begründbar sein, müssen aber bis heute in manchen Fällen autoritativ, nämlich mit Gewalt durchgesetzt werden. Daran kann auch das Konzept der existenziellen Kommunikation – zumindest vorerst – wenig ändern.

Da existenzielle Kommunikation, genau wie der rationale Diskurs per definitionem Prozesse sind, braucht es für beide Methoden der Verständigung und Konsenssuche Zeit und Ruhe. Das bedeutet: Viel eher könnte existenzielle Kommunikation im Zusammenwirken mit rationaler Diskursivität zu einer allmählichen *Evolution* unseres Umgangs mit Moral führen. Und insofern könnte sie vor allem dort ihre Wirkung entfalten, wo bereits grundlegende Fähigkeiten und Motivatoren zur kommunikativen Klärung ethischer Fragen gegeben sind und nicht etwa plötzlich ins Leben gerufen werden müssen. Was aber ist dann der spezifische Vorzug existenzieller Kommunikation? Nun, er dürfte sich insbesondere in solchen sozialen Arrangements erweisen, die zwar grundsätzlich auch die rational-diskursive Konsenssuche ermöglichen, in welchen diese allerdings noch nicht oder nur mit geringem Erfolg praktiziert wird. Ihre Aufgabe könnte vor allem darin liegen, in *intersubjektiver* Kommunikation formulierte, abstrakt-rationale Normen über den Weg *interpersonaler* Kommunikation zu aktualisieren und zu verinnerlichen, bzw. den rationalen Diskurs über Normen erst zu ermöglichen und schließlich zu verstetigen. Die dauerhafte, dezidiert kommunikative Fundierung von Moral ist nun einmal – jedenfalls dann, wenn sie nicht nur in kleinsten sozialen Einheiten, sondern auf gesamtgesellschaftlicher Ebene angestrebt wird – eindeutig ein Verfahren nur für aufgeklärte, hochentwickelte Gesellschaften, das selbst noch diese vor große Herausforderungen stellt. Meine im Folgenden zu illustrierende These ist, dass kommunikative Ethik selbst unter politisch und sozialisatorisch vorteilhaften Voraussetzungen *in der Praxis* erst dann die Chance dauerhafter Akzeptanz und breiter Geltung erhält, wenn sie auf ein Zusammenwirken von existenzieller Kommunikation und rationalem Diskurs setzt.

Von der intersubjektiven zur interpersonalen Verständigung

In dieser Untersuchung ist entschieden dafür argumentiert worden, dass unser Verständnis von Ethik ein oberflächliches bleiben muss, wenn wir

den Menschen nicht als Ganzheit betrachten, die wiederum unauflöslich in größere existenzielle, soziale oder eben kommunikative Zusammenhänge eingebunden ist. Von dieser Grundannahme ausgehend, wird jetzt in einer letzten Anstrengung zu erläutern sein, warum ein Modell rationaler Diskursivität, das wesentlich auf den Konsens von *Subjekten* setzt, entscheidend profitieren könnte durch eine Verknüpfung mit Verfahren der existenziellen Kommunikation, die erst eine Verständigung zwischen *Personen* und somit 'ganzen Menschen' ermöglichen.

Dazu möchte ich eine kurze Analyse der oben bereits angedeuteten Defizite der Diskursethik durchführen. Es soll dabei natürlich, wie ebenfalls oben schon angedeutet, nicht um Fragen der theoretischen Legitimität, sondern vielmehr um solche der praktischen Akzeptanz und Geltung gehen. Zunächst einmal ist interessant zu bemerken, wie bescheiden Jürgen Habermas in dieser Hinsicht argumentiert. Weil er seinen Entwurf einer kommunikativen Ethik bewusst in den Kontext einer „postkonventionellen Entflechtung von Moral und Sittlichkeit“⁵⁶¹ stellt und somit eine 'kognitivistische', abstrakte Moralthorie anstrebt, die „moralische Einsichten von den kulturell eingewöhnten empirischen Motiven“⁵⁶² trennt, konzediert er:

Es gehört [...] zum kognitivistischen Verständnis von Moral, daß begründet moralische Gebote und entsprechende moralische Einsichten nur die schwach motivierende Kraft guter Gründe mit sich führen. [...] Das Moralprinzip übernimmt nur die Rolle einer Argumentationsregel für die Begründung moralischer Urteile; als solche kann es weder zum Eintritt in die moralische Argumentation verpflichten, noch zur Befolgung moralischer Einsichten motivieren.⁵⁶³

Natürlich gilt dieser Einwand in gewisser Weise für jede Art kommunikativer Begründung von Moralität. Existenzielle Kommunikation mag zwar in manchem Fall zu produktiver Verständigung motivieren, wo das Gegenüber in der Kommunikation den rationalen Diskurs aus Unwilligkeit oder Unfähigkeit meidet. (Wir werden dies gleich noch näher betrachten.) Aber für ein wirkliches Gelingen beider Formen der Kommunikation gilt grundsätzlich, dass sie „auf *entgegenkommende* Lebensformen

⁵⁶¹Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 44

⁵⁶²Ebd.

⁵⁶³Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 135

angewiesen⁵⁶⁴ sind. Indes ist es interessant zu sehen, was Habermas im Falle des rationalen Diskurses unter diesen begünstigenden „Lebensformen“ versteht. Jede abstrakt-allgemeine Ethik, so schreibt er, „...bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern.“⁵⁶⁵

An dieser Stelle ist es wichtig auf die Wortwahl zu achten. Was meint Habermas mit „abstrakten Ich-Identitäten“? Nun: Gerade haben wir gehört, dass es in der Diskursethik um eine „Entflechtung von Moral und Sittlichkeit“ geht, in deren Verlauf „moralische Einsichten“ von „empirischen Motiven“ getrennt werden. Diese Formulierungen zeigen deutlich, dass die Diskursethik noch stark in der Tradition Kants steht. Und mit ihm teilt sie nicht nur das Ziel, eine abstrakt-universalistische Normativität zu fundieren, sondern auch, wenn auch mit kleineren Abweichungen, das Ideal einer dualistischen Anthropologie, welche ein solches Ziel erst so recht erreichbar erscheinen lässt. Denn wie soll es etwa der Diskursethik gelingen, Normen zu formulieren, die nicht nur näherungsweise und appellativ, sondern verbindlich die „Unantastbarkeit der Individuen“ (Habermas) sicherstellen? Ein im Ergebnis der kantischen Ethik vergleichbares Maß an Verbindlichkeit, so Habermas, kann nur erreicht werden, indem die am rationalen Diskurs beteiligten Individuen sich von allen „lebensweltlichen Gewißheiten“⁵⁶⁶ lösen, die sie bisher in ihrem moralischen Denken und Handeln geleitet haben mögen. Die Voraussetzung für die Teilnahme am rationalen Diskurs ist also eine konsequente Dekontextualisierung und Abstrahierung der Moral. „Um das dadurch entstehende Gefälle zwischen moralischen Urteilen und moralischen Handlungen auszugleichen“⁵⁶⁷, schreibt nun Habermas,

bedarf es eines Systems von inneren Verhaltenskontrollen, das auf prinzipiengeleitete moralische Urteile, also auf rational motivierende Überzeugungen anspricht und *Selbststeuerung* ermöglicht; es muß gegebenenfalls autonom, nämlich unabhängig vom sanften, aber externen Druck faktisch anerkannter, legitimer Ordnungen funktionieren können. Diesen Bedingungen genügt nur die

⁵⁶⁴Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 25

⁵⁶⁵Ebd.

⁵⁶⁶Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 44

⁵⁶⁷Ebd.

vollständige Internalisierung von wenigen hochabstrakten und allgemeinen Prinzipien, die sich der Diskursethik als Implikate eines Verfahrens der Normbegründung zu erkennen geben. Es liegt aber auf der Hand, daß solche postkonventionellen Über-Ich-Strukturen nur in bestimmten Milieus entstehen können.⁵⁶⁸

Indem Habermas hier auf das freudsche Konzept vom 'Über-Ich' rekurriert, deutet er zwar einerseits an, was er an anderer Stelle auch explizit macht⁵⁶⁹ – dass er nämlich die noch auf Descartes zurückgehende, eine absolute Trennung von Körper und Geist insinuiierende Anthropologie Kants nicht ungebrochen und gänzlich unreflektiert übernimmt. Andererseits lässt aber die Rede von „inneren Verhaltenskontrollen“ und „Selbststeuerung“ keinen Zweifel daran, dass hier durchaus noch eine dem kantischen Modell sehr nahe kommende Herrschaft eines weit gehend autonomen Subjekts über solche Teile des menschlichen Wesens, die dem Zustandekommen ausschließlich „prinzipiengeleitete[r] moralische[r] Urteile“ entgegenwirken könnten. Das ist auch gar nicht zu skandalisieren, sondern liegt in der Natur der Sache: Ob man einen 'universalistischen' und allgemein bindenden moralischen Konsensus nun objektiv, oder postmodern bescheiden, intersubjektiv nennen möchte – um einen solchen überhaupt zu erreichen, ist es nötig, ihn als Konsens nur von solchen Individuen zu betrachten, die ihre jeweils spezifischen Eigenschaften und Wünsche unter das Ideal eines verallgemeinerten, gewissermaßen entindividuierten oder, wie wir sagen sollten, *entpersonalisierten* Ichs stellen.

Will man den Gedanken absoluter, *prinzipieller* Verbindlichkeit von Normativität nicht aufgeben, kann man auch von der Vorstellung einer solchen „abstrakten Ich-Identität[...]“ nicht lassen, wie auch immer man sie nennen mag. Die Diskursethik läuft somit letzten Endes hinaus auf eine Fundierung von Moral durch den kommunikativen Konsensus von ihren je spezifischen, existenziellen Seinsituationen willentlich abstrahierenden Individuen, die wir durchaus als Subjekte, weit gehend im Sinne des Bildes vom *animal rationale*, deuten können. Das ist – wir sollten dies angesichts der recht scharf formulierten Kritik an diesem Menschenbild in den Kapiteln I bis III anmerken – an dieser Stelle wahrhaftig nicht als Vorwurf gegen eine kommunikative Ethik im Sinne Habermas' zu wenden. Enthält

⁵⁶⁸Ebd.

⁵⁶⁹Vgl. Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 25 sowie S. 136

sich diese doch eines „rationalistischen Fehlschluss[es]“ (Benhabib) und blendet die existenziellen oder ganz einfach lebensweltlichen Aspekte von Moral nicht als irrelevant aus. Es geht deshalb *nicht* um die Frage, ob die Diskursethik der Illusion verfallen sei, eine abstrakte, zielsichere Entscheidung zwischen 'falsch' und 'richtig' sei zu jeder Zeit eindeutig und endgültig möglich, und somit das existenzphilosophisch ausgedeutete Problem menschlicher Schuld eine durch kluge Moralthorie zu umgehende Trivialität.

Aber es ist angesichts des Gesagten unbedingt zu fragen, inwieweit Habermas seinen eigenen Zielsetzungen gerecht werden kann, wenn er eine abstrakte, ausschließlich 'kognitivistische' Ethik formuliert, die er einerseits 'post-konventionell' (also möglichst abstrakt), andererseits aber auch 'post-metaphysisch', was heißt, pragmatisch und kommunikativ begründen will. Denn die durch das letztere Vorgehen implizierte Beschränkung in den Ansprüchen *theoretischer Legitimität* bedeutet eben auch, wie wir oben schon angedeutet haben, deutliche Einschränkungen in der *praktischen Akzeptanz und Geltung*. Während ich in keiner Weise den Verzicht Habermas' auf abstrakt-absolute Begründungsfiguren kritisieren möchte – und dies aus der pragmatischen Perspektive dieser Untersuchung ja auch schwerlich könnte –, möchte ich allerdings für folgende These argumentieren: Eine kommunikativ begründete Ethik, die ja fast per definitionem nur begrenzte Verbindlichkeit und Universalität für sich in Anspruch nehmen kann, wäre gut beraten, eine subjektivistisch-'kognitivistische' Engführung jener sie ausschließlich fundierenden Methoden menschlicher Verständigung zu vermeiden – und sollte im Gegenteil auf eine ganzheitliche, die je spezifischen Seinsbedingungen gerade nicht ausblendende, *interpersonale* Kommunikation setzen.

Denn die Einschränkungen, welche eine ausschließlich auf den rationalen Diskurs zwischen Individuen mit „abstrakten Ich-Identitäten“ verwiesene kommunikative Ethik akzeptieren muss, sind groß – und geeignet, deren Internalisierung und Akzeptanz erheblich zu gefährden. Das leugnet im Grundsatz auch Jürgen Habermas nicht – wenn er auch den Schaden dieser seiner Moralthorie auferlegten Selbstbeschränkung geringer zu gewichten scheint als deren potenziellen Nutzen. Er macht indes darauf auf-

merksam, dass es sich bei der Diskursethik um eine negatorische Präventivmoral handelt, die in keiner Weise mehr jene Ansprüche erfüllen kann, wie sie etwa in der Antike noch an die philosophische Ethik gestellt wurden. So sei das Streben nach dem guten Leben im Sinne der *eudaimonia* ganz sicher kein Bestandteil seiner Ethik:

Seit Aristoteles behandelt die Philosophie den Zusammenhang von Glück und Gerechtigkeit unter dem Titel des Guten. Lebensformen kristallisieren sich ebenso wie Lebensgeschichten um partikuläre Identitäten. Diese dürfen, wenn das Leben nicht mißlingen soll, moralische Forderungen, die sich nach Maßgabe des in einer Lebensform jeweils verwirklichten Grades der Rationalität ergeben, nicht widersprechen. Aber die Substanz einer Lebensweise kann niemals unter universalistischen Gesichtspunkten gerechtfertigt werden. Das erklärt auch, warum eine Rationalisierung der Lebenswelt die Betroffenen nicht notwendig - und nicht einmal normalerweise - glücklicher macht.⁵⁷⁰

Natürlich beschreibt hier Habermas auch eine Einsicht, die nicht nur seiner spezifischen Perspektive auf die Ethik geschuldet ist: Wir haben ja selbst im Verlauf dieser Untersuchung noch einmal darauf hinweisen müssen, dass das gute Leben durch keinen moralphilosophischen Entwurf garantiert werden kann. Und schließlich mussten wir auch den solche utopischen Zustände mindestens im Jenseits in Aussicht stellenden, christlichen Liebesbegriff für unseren pragmatischen Gebrauch derart abschwächen, dass zwar von einer therapeutische Wirkung entfaltenden Kommunikation, aber eben nicht von glückselig machender Liebe mehr die Rede sein konnte. Aber durch seine gezielte und ganz bewusste Ausblendung der spezifischen Seinsituation der Individuen, durch die Außerachtlassung der existenziellen Praxis, geht Habermas doch noch einen Schritt weiter. Diese Prämisse nämlich vorausgesetzt, zieht er einen eher rigoristisch anmutenden Schluss aus jener pragmatischen Einsicht, die wir ganz ähnlich ausgesprochen schon im Kapitel II bei William James kennengelernt haben. Die Beschränkungen auf objektiv-verbindliches Sprechen zielender Moralphilosophie resümierend, konstatiert Habermas nämlich zunächst in weit gehender Übereinstimmung mit James:

⁵⁷⁰Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 48

Hinsichtlich der propädeutischen Aufgabe, die moralische Wahrnehmungsfähigkeit zu wecken, ist die Philosophie in keiner besseren Lage, wenn sie sich anschickt, mit den rhetorisch wirksamen, exemplarischen Darstellungen des Schriftstellers oder den lautlos arbeitenden Intuitionen des gesunden Menschenverstandes zu konkurrieren. Was moralisches und vor allem unmoralisches Verhalten bedeutet, erfahren wir und lernen wir vor aller Philosophie [...] Die unausdrücklichen Sozialisationserfahrungen von Schonung, solidarischer Hilfe und Fairneß prägen unsere Intuitionen und belehren uns darüber besser, als alle Argumente es vermöchten.⁵⁷¹

Diesen jedem normativen Konsens vorgeschalteten „unausdrücklichen Sozialisationserfahrungen“ soll philosophische Ethik aus der Sicht Habermas' aber überhaupt nicht nachspüren. In diesem Sinne entscheidet er sich gerade gegen eine pragmatische Herangehensweise und konstatiert: „Aber die ethisch-existenzielle Selbstverständigung des Einzelnen und die ethisch-politische Klärung eines kollektiven Selbstverständnisses fallen in die Zuständigkeit der Betroffenen, nicht der Philosophen.“⁵⁷² 'Die Philosophen' sind hier offenkundig um eine möglichst nüchterne, im Idealfall objektiv-logische Sprache über Moral bemühte Denkende, die angesichts der Komplexität des Phänomens Ethik statt von ihren hohen methodischen Ansprüche abzusehen, einfach über die existenziellen Voraussetzungen von Moral schweigen. Das ist ein durchaus respektabler Standpunkt, wie wir ihn in ähnlicher Weise z.B. bei Ludwig Wittgenstein finden. Zu fragen ist aber, ob diese Haltung zielführend ist, hat man sich erst einmal in das durch und durch pragmatische Sprachspiel der kommunikativen Fundierung von Moral gewagt.

Denn wenn es letztlich die weit schwerwiegenderen, ja offenbar den Charakter pragmatischer Bedingungen der Möglichkeit von moralischer Urteilsfähigkeit eignenden, lebenspraktischen Prägungen sind, die uns zum rationalen Diskurs in viel stärkerem Maße befähigen, „als alle Argumente es vermöchten“ – was kann dann ein moralphilosophischer Entwurf überhaupt noch an praktischer Geltung für sich in Anspruch nehmen, wenn er gerade darauf Verzicht leistet, diese existenziellen Voraussetzungen von Moralität näher zu kennzeichnen, ja ihnen sogar explizit als „der Theorie äußerlich[e]“ (Benhabib) Umstände den Status der Unverfügbar-

⁵⁷¹Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 185

⁵⁷²Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 184

keit attestiert? Wie gesagt: Aus der theoretischen Positionierung Habermas' heraus ist dies ganz in der Ordnung – aber wie soll dann der mangelnden Durchsetzungsfähigkeit der Diskursethik in der Praxis begegnet werden? Warum sollen wir nicht auf dem Weg pragmatischer Überlegungen versuchen, dieses Defizite zumindest teilweise auszuräumen, wenn wir uns, ganz in Übereinstimmung mit Habermas, eben für eine pragmatische und nicht objektiv-absolute Fundierung von Moral engagieren?

Ich möchte nun in der letzten Denkbewegung dieses Teilkapitels darauf hinzuweisen suchen, dass eine Ausweitung des Diskurses über Moral auf den Bereich der existenziellen Kommunikation die von Habermas selbst so schmerzlich vermissten Grundlegenden Motivatoren kommunikativer Konsenssuche in der Ethik mindestens in Teilen aktivieren könnte. Freilich würde das um den Preis der endgültigen Aufgabe eines 'universalistischen' Standpunktes im Sinne einer quasi-objektiven Legitimation von Normativität geschehen. Aber es dürfte sich erweisen, dass dieses endgültige Abrücken von allgemein-verbindlichen Legitimationsansprüchen nicht nur konsequent im Sinne einer pragmatischen, kommunikativen Ethik ist, sondern dieser letzten Endes auch nicht zum Nachteil gereichen muss.

Aber kommen wir zunächst zu der Frage, inwiefern eine Ausweitung des ethischen Diskurses auf den Bereich existenzieller Kommunikation zumindest in einigen nennenswerten Fällen jene Motivations- und Akzeptanzprobleme beseitigen könnte, die Habermas selbst Sorgen bereiten. Zunächst müssen wir uns dazu noch einmal den Status einer abstrakten Normenethik konkret vor Augen führen. Dieser Punkt mag trivial erscheinen, aber sollte doch nicht übersehen werden: Einmal ausformulierte Normen sind stets und notwendigerweise ein *nachträgliches* intellektuelles Substrat eines Reflexionsprozesses, der mit dem Ziel der Verallgemeinerung ein präreflexives und vorsprachliches, oder kurz implizites Wissen expliziert. Dieser Transfer aber kann kaum verlustfrei geschehen. Albrecht Wellmer hat in seiner Kritik der Diskursethik betont: „Normen spielen [...] in der Moral eine abgeleitete Rolle, so wichtig sie auch unter moral- und erkenntnispsychologischen Gesichtspunkten sein mögen.“⁵⁷³ Der ra-

⁵⁷³Wellmer: Ethik und Dialog, S. 120

tionale Diskurs verfehle deshalb, so Wellmer, das Phänomen der Moral im engeren Sinne, sondern behandle lediglich Fragen der „Normengerechtigkeit“⁵⁷⁴. Und auch Habermas konzediert: „Damit wird die Moral von vornherein auf das, was normativ gültig und ungültig sein kann, also auf Rechte und Pflichten eingeschränkt und gegen den axiologischen Bereich des Vorzugswürdigen und Optimierbaren abgegrenzt.“⁵⁷⁵ Beide, Wellmer und Habermas, gehen davon aus, dass dem Aposteriori des Normativen ein Apriori des impliziten, jeweils individuellen Wissens über das gute Leben oder, wie Habermas formuliert, der „Wertorientierungen“⁵⁷⁶ zuvor geht.

Das stellt noch einmal zugespitzt dar, was wir schon gesehen haben: Obwohl Habermas offen anerkennt, dass seine Moralthorie nur einen kleinen Bereich des gesamten Phänomens Moral abdecken kann, verzichtet er doch auf den Versuch, diese zu erweitern, weil er von individuellen „Wertorientierungen“ nicht sinnvoll sprechen zu können glaubt. Man versteht sehr gut seine Bedenken. Einerseits. Andererseits haben wir im Kapitel IV mit Max Scheler einen Denker kennengelernt, der solche freiwilligen Selbstbeschränkungen des Nachdenkens über Ethik nicht akzeptiert. Und ich glaube, dass seine gut durchdachten Überlegungen, denen wir letztlich zu einem guten Teil das in der Folge entwickelte Konzept einer in Liebe gründenden, existenziellen Kommunikation verdanken, uns hier noch einmal weiterhelfen können. Die 'objektiven Wertinhalte', welche Scheler mit seiner apriorischen, 'materialen Wertethik' anstrebt, müssen uns dabei gar nicht im Engeren interessieren. Interessant ist vielmehr, was wir schon im vierten Kapitel in Teilen nachvollzogen haben: Dass durch Liebe ermöglichte, unmittelbare Verständigung zwischen Individuen offenbar doch zu einer zumindest in Grenzen 'intersubjektiven' Mitteilung impliziten ethischen Wissens führen kann.

Aus Schelers Sicht ist diese, wie wir sagen könnten, vorwiegend in analoger, also nichtsprachlicher Kommunikation stattfindende Inblicknahme von 'Werten' vollkommen unverzichtbarer Bestandteil moralischer 'Urteilsbildung'. Und zwar deswegen, weil Ethik nur durch Normen keineswegs adäquat abgebildet werden kann, diese immer nur in einem negati-

⁵⁷⁴Wellmer: Ethik und Dialog, S. 122

⁵⁷⁵Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 177f

⁵⁷⁶Ebd.

ven, einem privativen Verhältnis zu jenem moralischen Apriori stehen, das ihnen unweigerlich vorhergeht:

Der letzte Sinn auch eines jeden positiven Satzes, z.B. "es soll sein, daß Gerechtigkeit in der Welt ist", "es soll sein, daß Schadenersatz geleistet werde", enthält also stets und notwendig den Hinblick auf einen *Umwert*: den Hinblick nämlich auf das Nichtsein eines positiven Wertes. Und hieraus folgt: Das Sollen kann *niemals* aus sich heraus angeben, was die *positiven* Werte sind, sondern es bestimmt sie immer nur als die Gegenteile der negativen Werte. *Alles* Sollen (nicht etwa nur das Nichtseinsollen) ist daher darauf gerichtet, Unwerte auszuschließen, *nicht* aber, positive Werte zu setzen!⁵⁷⁷

Und weiter schreibt Scheler: „Es liegt daher jedem Sollenssatz ein positiver Wert ‚zugrunde‘, den er selbst aber niemals enthalten kann. Denn was überhaupt ‚gesollt‘ ist, ist ursprünglich niemals das Sein des Guten, sondern nur das Nichtsein des Übels.“⁵⁷⁸

Scheler versucht in seiner 'materialen Wertethik' den auch in dieser Untersuchung schon verschiedentlich geäußerten und eben auch durch Habermas und Wellmer berührten Gedanken nachzugehen, dass wir Menschen mit einer vergleichsweise zielsicheren, präreflexiven moralischen Intuition ausgestattet sind. Er greift dazu auf die phänomenologische Methode Husserls zurück. Die wissenschaftlich systematisierende, in ‚Empirie‘ und ‚Theorie‘ scheidende Inblicknahme ethischer Zusammenhänge erscheint ihm daher verfehlt: „Alle *nicht*phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell Erfahrung durch oder vermittelt irgendwelcher *Symbole*, und insofern *mittelbare* Erfahrung, die niemals die Sachen ‚selbst‘ gibt.“⁵⁷⁹ Schelers Ansicht nach steht der Mensch immer schon in Bezügen moralischer Wertigkeit, findet sich in Situationen vor, die gewissermaßen ethisch vorgefärbt sind. Er existiert in einer ethischen Beziehung zu seiner ‚Umwelt‘. Will er diese nun in systematische Gedanken, in Sätze seiner Sprache übertragen, kann er nur symbolisieren, was ihm vormals auf einer tieferen Ebene schon gegeben ist. Er muss übersetzen, was nicht ohne Weiteres zu übersetzen ist: das Wesen seiner moralischen Beziehung zur Welt. Für diese Übersetzung muss er Interpretationsregeln vorgeben und anwenden, die nicht notwendigerweise der ursprünglichen Erfahrung gerecht werden. Das *a priori* der

⁵⁷⁷Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 223

⁵⁷⁸Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 224

⁵⁷⁹Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 71

material-ethischen Erfahrung ist somit nicht ohne jede Veränderung in das *a posteriori* der letztlich auf Normativität zielenden formalen, symbolischen (oder digitalen) Sprachlichkeit zu übertragen. Dabei muss zwar die nachträgliche Deutung von Moralität nicht notwendigerweise eine auch qualitativ zweitrangige, oder gar verfälschende sein. Sie kann durchaus zu treffende 'Feststellungen' machen – sollte sich aber ihrer Entstehungsweise bewusst sein. Scheler: „Nicht also um Erfahrung und Nichterfahrung oder sogenannte 'Vorraussetzungen *aller* möglichen Erfahrung' [...] handelt es sich im Gegensatz des *a priori* und *a posteriori*, sondern um zwei *Arten* des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren, *und* um [...] vermitteltes Erfahren.“⁵⁸⁰

Der Ansatz, den Scheler in diesem Zusammenhang verfolgt, ist freilich spekulativ. Von einer ‚objektiven Rangordnung‘ der Werte ist da die Rede, die zunächst zur Darstellung gebracht zu werden scheint, schließlich aber doch nicht ausgearbeitet, mit dem Verweis auf die Grenzen der Untersuchung offen gelassen wird. Wie auch sollte eine solche Rangordnung in mehr als umrisshafter Weise dargestellt werden können, ohne in die Fehler einer gar zu expliziten Güterethik zu verfallen, die das Gute an konkrete Gegenstände der empirischen Realität, oder an singuläre Handlungsvollzüge zu binden trachtet, was Scheler selbst entschieden zurückweist?⁵⁸¹

Aber indem sich Scheler überhaupt daran wagt, dem nachzuspüren, was Kant und auch Habermas bewusst in jener subjektiven *black box* individueller 'Neigung' bzw. 'Wertorientierungen' belassen, eröffnet er doch eine Perspektive auf implizites ethisches Wissen und dessen Kommunikabilität, die wir uns in dieser Untersuchung schon zu Nutze gemacht haben. Was auch immer jene individuellen, präreflexiven Wertungen und Präferenzen sein mögen, die Scheler zu identifizieren trachtet – sie sind offenbar von nicht geringer Bedeutung für unseren Umgang mit ethischen Fragestellungen überhaupt. Und wenn der Versuch einer kommunikativen Fundierung von Moral darin besteht, sich gegenseitig möglichst vollständige Mitteilung davon zu machen, was den Einzelnen in moralischer Hinsicht bewegt, dann ist es keine Kleinigkeit, wenn die unmittelbare Verständigung von Person zu Person, als die wir existenzielle Kommunikation auffassen können, die Übertragung solcher impliziten ethischen Bewusst-

⁵⁸⁰Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 72

⁵⁸¹Vgl. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 29ff

seinsinhalte ermöglicht. Denn auch wenn aus keiner wissenschaftlich-objektiven Perspektive einsichtig zu machen ist, was gut ist, so kann doch dieses laut Scheler durch Liebe ermöglichte Verstehen Werte kenntlich machen, ja überhaupt erst entdecken, die vormals im Dunkeln lagen:

Aber ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß er *nach* gefühltem Wert oder *nach* vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert "antwortend" richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlich *entdeckerische* Rolle in unserem Werterfassen spielt - und daß nur er sie spielt -, daß er gleichsam eine *Bewegung* darstellt, in deren *Verlauf* jeweilig *neue* und *höhere*, d.h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen.⁵⁸²

Liebe – das fügt sich ja in das bisher schon Gesagte – vermittelt uns somit unter Umständen ein ethisches Wissen, das sonst in jeglicher Hinsicht unverfügbar geblieben wäre. Ein solcher ethischer ‚Erkenntnisfortschritt‘ wird eben deshalb denkbar, weil in Schelers Denken nicht das Subjekt, sondern die Person als moralisches Wesen figuriert. Die Person endet nicht an den engen Grenzen subjektiver Wahrnehmung, sondern umgreift den ganzen Raum menschlichen In-der-Welt-Seins. Sie verfügt über Zugänge zur Sphäre der Moral, welche dem noch weit gehend in den Grenzen des Konzepts des *animal rationale* gedachten Individuum der Diskursethik nicht offenstehen.

Somit ließen sich die Überlegungen Schelers folgendermaßen interpretieren: Liebe, gedacht als interpersonalen ganzheitlicher Kommunikationsprozess, vermag eine Basis (ethischen) Verstehens und Einvernehmens zu schaffen, welche ein rationaler Diskurs nicht ohne weiteres herbeiführen kann. So verstandene Liebe eröffnet die Möglichkeit eines tiefgehenden Durchsichtigwerdens eigener und fremder Wünsche, Bedürfnisse und Intentionen, welche dem Blick rational nüchternen Normenfindung womöglich gänzlich verborgen bleiben würden. Und vor allem kann solcherlei wechselseitige Mitteilung impliziten ethischen Wissens offenbar in weit größerem Maße dazu *motivieren*, nicht nur nach Verständigung, sondern auch nach *Einverständnis* mit dem Gegenüber in der Kommunikation über Moral zu streben. Während das in einem Diskurs über allgemeine Fragen der Normativität zwangsläufig zurücktretende Subjekt mir fremd und äußerlich bleiben muss, ist die in existenzieller Kommunikation mir begeg-

⁵⁸²Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 275

nende Person stets 'ganzer Mensch' der mir Einblicke in sein Selbst gestattet. Dieses Selbst erscheint mir eben als ein in existenziellen 'Grenzsituationen' um seine Integrität besorgtes, von ständiger, unvermeidlicher Schuld bedrücktes. Erst in solcher Kommunikation kann recht eigentlich jene gewissenhafte Abwägung, die Kant in der Regel des *kategorischen Imperativs* ausdrücken wollte und die Habermas durch einen an sich genialen Kunstgriff in die soziale Öffentlichkeit einer rationalen Kommunikationsgemeinschaft übertragen hat – erst in existenzieller Kommunikation scheint dieser gleichberechtigte Dialog zweier Seiender im Modus des 'Gewissen-haben-Wollens' überhaupt zu einem erfolgreichen Abschluss kommen zu können. Denn wenn ich das Gegenüber in der Kommunikation in der umfassenden Prekarität seiner je eigenen Seinsituation, die doch der meinen gleicht, erkenne, kann ich tatsächlich meinen Nächsten lieben wie mich selbst: Nämlich in dem Sinne, dass wir gemeinsam jenen zuvor nur innerlichen, nun aber *interpersonalen* Kampf um (Selbst)integrität in existenzieller Kommunikation austragen.

Dieses vorläufig akzeptiert, bleibt dennoch die Frage, ob nicht eine auf „die extreme Verletzbarkeit von Personen“ (Habermas) zugeschnittene kommunikative Ethik ihr Ziel zu verfehlen droht, wenn sie sich durchweg pragmatisch ausdeutet und den Anspruch auf theoretische Universalisierbarkeit des Ertrags ihrer Kommunikation über den Weg normativ-abstrakter Urteilsbildung mindestens teilweise aufgibt. Denn das wäre die erwartbare Konsequenz, wenn sie die aus existenzieller Kommunikation hervorgehenden, personalen Wünsche und Ansprüche als wesentlichen Bestandteil einer Suche nach dann nicht mehr intersubjektivem, sondern interpersonalem Einverständnis betrachtete. Zwar gibt es keinen Grund, warum nicht auch aus interpersonaler Kommunikation Übereinkommen gegenseitiger Verpflichtung hervorgehen sollten, die normativ fixiert werden können und somit auch intersubjektiv einsichtig und bindend wären (s. dazu insb. die Erläuterungen in Abschnitt V.3.1). Allerdings trügen derartige, in *ganzheitlichen* Kommunikationsprozessen erarbeitete normative Konsensus stets den Stempel der Vorläufigkeit, weil sie eben – wie oben angedeutet – nur als sekundäre, 'digitale' Fixierung eines tieferen und umfassenderen Einverständnisses angesehen werden könnten, die unter dem Vorbehalt erneuter Infragestellung und Korrektur stehen muss.

Zu fragen wäre allerdings auch, ob dies überhaupt noch eine wesentliche Abschwächung der ohnehin schon stark abgesenkten Ansprüche der Diskursethik in Bezug auf dauerhafte Verbindlichkeit und Treffsicherheit der im rationalen Diskurs zu erarbeitenden Übereinkommen darstellt, wenn Habermas doch beispielsweise warnt: „Wegen des idealen Gehaltes zentraler Voraussetzungen von Argumentation überhaupt können wir niemals die Gewißheit haben, daß die Aussagen, die wir beim gegenwärtigen Stand der Diskussion für wahr oder richtig halten, der Menge von Aussagen angehören, die jeder künftigen Kritik standhalten werden.“⁵⁸³ Ja, vielleicht ließen sich die Risiken eines solchen „in der Diskurstheorie eingebaute[n] Fallibilismus“⁵⁸⁴ sogar merklich reduzieren durch die Internalisierung eines tiefen, 'jemeinigen' Wissens um die 'Versehrbarkeit' aller anderen Individuen, von deren prekärer Seinssituation ich in existenzieller Kommunikation unmittelbar erfahre. Existenzielle Kommunikation würde dann aus der vermeintlichen Schwäche der 'Verletzlichkeit' von Personen eine Stärke machen, indem sie durch eine prozessuale Steigerung interpersonaler Sensitivität das wechselseitige Bewusstsein für die Ängste und Sorgen des anderen stärkt.

Trotzdem bleibt zu bedenken: Wenn wir normative Übereinkünfte derart zur Disposition stellen, dass es womöglich lediglich eines in existenzieller Kommunikation geäußerten Unbehagens eines Einzelnen bedarf, um sie zu Fall zu bringen; dass somit also abstrakte Verfahrensregeln, wie sie die Diskursethik vorschlägt, längst nicht in jedem Fall als einzig gültiger Maßstab gelten könnten – dann braucht es dringend Möglichkeiten der Orientierung im Raum der Kommunikation über Moral, wollen wir uns nicht in end- und schrankenlose Prozesse des Hinterfragens und Neuordnens unserer ethischen Übereinkommen verlieren. Eine hier nahe liegende Stütze wären moralische Traditionen, also geschichtlich überbrachtes Wissen über Ethik, die sich gewissermaßen als 'Faustregeln' dessen was sich über Generationen bewährt hat, heranziehen ließen. So jedenfalls könnte man die scheinbar paradoxe jesuanische Auslegung des jüdischen Sittengesetzes interpretieren: Das Gesetz als Sammlung moralischer Traditionen, auf deren zunächst abstrakter Grundlage erst die jeweils personale und interpersonale, um umfassende Verantwortung im konkreten Fall bemühte Ausle-

⁵⁸³Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 165

⁵⁸⁴Ebd.

gung stattfinden kann. In der zeitgenössischen Debatte über Ethik nun, hat etwa Alisdair MacIntyre vorgeschlagen ethische Traditionen als einen fortgesetzten Argumentationsprozess zu begreifen, in welchem moralische Wertungen und Handlungsvollzüge einem steten Diskurs der Kritik und Erneuerung unterworfen sind.⁵⁸⁵ Sie seien, so MacIntyre, somit nicht als irrationale und dem gesellschaftlichen Fortschritt entgegengesetzte, weil statische Konventionalismen zu deuten, sondern vielmehr als „an historically extended, socially embodied argument“⁵⁸⁶. Dies scheint mir dem Traditionsverständnis, das in den Antithesen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, sehr nahe zu kommen. Denn dort unternimmt Jesus bzw. Matthäus den Versuch, die von konservativer (vulgo 'pharisäischer') Seite als absolut und sakrosankt gedeuteten Gesetze des Judentums in einen diskursiven Prozess der kritischen Aktualisierung zu ziehen.

Von unserem Konzept einer nunmehr ganzheitlich kommunikativen Ausdeutung der Ethik ausgehend, könnten wir somit sagen: Wenn wir normative Übereinkünfte nicht nur abstrakt-intersubjektiver sondern auch existenziell-interpersonaler Kritik aussetzen, dabei aber die Aporien einer schrankenlosen 'Entwertung' all dessen, was uns jemals für 'gut' gegolten hat, vermeiden wollen, müssen wir Kommunikation über Moral konsequent als *Prozess* begreifen – denn das bedeutet sie als *geschichtlich* aufzufassen. Ethische Traditionen, ja jegliche Formen der moralischen Übereinkunft, würden uns dann als das stets vorläufige, aber immerhin historisch gesättigte Substrat eines kontinuierlichen Kommunikationsprozesses gelten, in den mutmaßlich sowohl auf existenzieller Ebene erreichte Verständigungsleistungen wie rational-diskursive Argumentationen Eingang gefunden haben. Aus diesem Blickwinkel sind traditionell überbrachte Konventionen nicht notwendigerweise Diktate eines anonymen, herrschsüchtigen 'Man', sondern wertvolle Orientierungshilfen, bei dem Versuch, das für alle Angemessene und Wünschenswerte in einem ganzheitlichen Verständigungsprozess zu ergründen. Fraglos aber müsste dieser Versuch, Ethik im Zuge eines solchen ganzheitlichen Kommunikationsprozesses zu fundieren und legitimieren, ein dezidiert *anti-konventionalistischer* sein, im Sinne einer entschlossenen Gegnerschaft dem Immer-schon-Bescheid-Wissen der anonymen, zur Kommunikationsverweigerung und

⁵⁸⁵Vgl. MacIntyre: *After Virtue*, S. 205ff

⁵⁸⁶MacIntyre: *After Virtue*, S. 207

zum Ressentiment neigenden Masse gegenüber. Er wäre aber nicht *post-konventionell* im Sinne eines bewusst traditionslosen, abstrakten Begründungsversuchs der Ethik. Vielmehr müsste im Zuge einer Deutung des Moralwesens Mensch als in einer dezidiert *geschichtlich* charakterisierten Seinssituation stehendes Seiendes den durch dieses vorgefundenen ethischen Traditionen eine Art kritischer Respekt entgegengebracht werden. Steht das autonome Subjekt Kants außerhalb der Zeit und somit auch jenseits aller Tradition⁵⁸⁷, so ist die in existenzielle Kommunikation sich begebende Person im Sinne Schelers und der Existenzphilosophie – und auch im Sinne unseres an Watzlawick angelehnten Konzepts der Kommunikation in Beziehungen – nur zu denken innerhalb eines Horizonts historisch überbrachter und kommunikativ vermittelter Wertungen und Übereinkommen.

Kann indes ein solcher Ansatz wirklich zusammen gedacht werden, mit dem abstrakt-universalistischen Ansinnen eines Jürgen Habermas? Immerhin bemerkt dieser, „...der diskursethische Grundsatz“ könne „nur unter Inanspruchnahme eines Vermögens wirksam werden, welches ihn an die lokalen Übereinkünfte der hermeneutischen Ausgangssituation bindet und in die Provinzialität eines bestimmten geschichtlichen Horizonts zurückholt.“⁵⁸⁸ Zur Anwendung im abstrakten Diskurs erarbeiteter Regeln nämlich, sei eine Klugheit von Nöten, die durch die Maßstäbe des rationalen Diskurses selbst nicht bereitgestellt werden könne.⁵⁸⁹ Offensichtlich fordert Habermas hier die Individuen dazu auf, zumindest zur *Umsetzung* des zuvor Vereinbarten auf aus ihrer konkreten, geschichtlichen Seinssituation gewonnene praktische Einsichten und Erfahrungen zurückzugreifen. Im rationalen Diskurs selbst, so die Konzeption, soll freilich von solchen persönlichen, allzu konkreten Rückgriffen auf die jeweils individuelle Lebenswirklichkeit abgesehen werden. Nur sind jene „unausdrücklichen Sozialisationserfahrungen von Schonung, solidarischer Hilfe und Fairneß“⁵⁹⁰, die Habermas als unverzichtbare Befähigung zum Eintritt in diesen Diskurs gelten, nicht Ergebnisse von Prozessen, die wir prägnant

⁵⁸⁷Wir haben in unseren Betrachtungen in Kapitel I gesehen, dass freilich auch Kant eine historische bzw. religiös-kulturelle Verortung seiner Ethik vornimmt. Doch gleichzeitig bleibt der formale Befund der Voraussetzung eines weltlosen Subjekts.

⁵⁸⁸Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 114

⁵⁸⁹Vgl. ebd.

⁵⁹⁰Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 185

als Vorgänge existenzieller, therapeutisch wirksamer Kommunikation zwischen Personen deuten könnten? Und ergibt es somit Sinn, bei dem Versuch einer kommunikativen Fundierung der Ethik strikt zwischen konkret-personaler Kommunikation auf der 'Beziehungsebene' und abstrakt-intersubjektiver Verständigung in 'digitaler' oder 'kognitivistischer' Manier zu trennen? Ist nicht ein Zusammendenken beider Kommunikationsweisen nicht nur möglich, sondern sogar geboten?

Gern hätte ich an dieser Stelle mit dem fertig ausgearbeiteten Konzept einer konsequent pragmatischen, und ganzheitlich kommunikativen 'Komplementäretik' aufgewartet, die normativ fixierte Schutzfunktionen mit der tiefen, interpersonalen Einsicht in jeweils individuelle Seinsproblematiken verbindet und dadurch noch stärkt. Aber einen solchen Entwurf zu erarbeiten bedarf es weit mehr Raum und Forschungszeit, als mir im Kontext dieser akademischen Qualifikationsarbeit noch zur Verfügung steht. Vielleicht ist auch eine solche Moraltheorie, die recht eigentlich keine Theorie mehr sein dürfte, sogar nur als dezidiert hypothetischer Entwurf zu formulieren, der ein nicht zu explizierendes „pragmatisches Kalkül“ (Watzlawick et al.) funktionaler Kommunikation über Moral bloß andeutet. Auf jeden Fall ist er *hier* nicht mehr zu entwickeln. Was hier allerdings noch geleistet werden kann, ist eine Kennzeichnung solcher, der sozialen Realität abgesehener Prozesse der Kommunikation über Ethik und Normativität, die tatsächlich einem impliziten Muster 'komplementärer' oder schlicht ganzheitlicher Kommunikation über Moral zu folgen scheinen. Sie erlauben einen Ausblick auf das, was existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs in ihrem Zusammenwirken erreichen könnten.

V.3 Existenzielle Kommunikation und rationaler Diskurs in der Praxis

In diesem Abschnitt also möchte ich einige praxisnahe Beispiele nennen, die ein solches Zusammenwirken zwar nicht in der Tiefe erklären, aber doch die These zu plausibilisieren helfen sollen, dass derartiges möglich und schon heute Teil unserer sozialen, kommunikativen Realität sei. Etwas ausführlicher möchte ich in diesem Zusammenhang ein Beispiel aus dem sozialen Mikrokosmos der Familie behandeln, an Hand dessen sich im

Rückgriff auf ein Konzept des amerikanischen Psychologen Thomas Gordon sehr leicht ein komplementäres Funktionieren von Methoden existenzieller Kommunikation und rationaler Diskussion darstellen lässt. Die darauffolgenden Beispiele aus dem meso- und makrosozialen Bereich werde ich dann eher knapp umreißen. Denn im Unterschied zum 'privaten' Kommunikationsfeld des Familienlebens können wir hier Prozesse existenzieller Kommunikation nur sehr indirekt erschließen – es gibt meines Wissens keine Untersuchungen, die, gleich unter welchem Titel, gezielt solche Kommunikationsprozesse in der Geschichte gesellschaftlicher und politischer Ereignisse ausgezeichnet haben.

Daher gilt auch für alle hier noch vorzutragenden Überlegungen weiterhin der Vorbehalt hypothetischen Arbeitens. Insbesondere sind jene Formen der Verständigung, die wir im unten stehenden Abschnitt recht salopp als rationale Diskurse ansprechen werden, als solche zunächst einmal nur insofern zutreffend beschrieben, dass es sich dabei um Gesprächssituationen handelt, in welchen zumindest überwiegend nach unparteiischen Lösungen moralischer Konflikte auf der Basis möglichst herrschaftsfreier und gleichberechtigter, sachlich-inhaltlicher Diskussion gestrebt wird und an deren Abschluss im weitesten Sinne normative Fixierungen der Diskussionsergebnisse stehen. Damit aber sind hier sowohl inoffizielle, rechtlich nicht bindende, aber formal fixierte Übereinkommen zwischen Privatpersonen (vgl. V.3.1) als auch im weiteren Sinne aus den Diskursen resultierende rechtliche und gesetzliche Regelungen (vgl. V.3.2) gemeint. 'Ideale Sprechsituationen' liegen und lagen wohl keinem der in beiden Abschnitten zu schildernden Kommunikationsprozesse zu Grunde. Jedoch liegt dies in der Natur der Sache, sollen tatsächlich *praktische* Beispiele zur Illustration der in V.2 theoretisch exponierten Hypothesen dienen.

In letzter Sicht kann ein ausgewogenes Urteil über Sinn und Berechtigung der in dieser Untersuchung entwickelten Gedanken daher wohl keinesfalls ohne eine praktische Erprobung der vorgeschlagenen Charakteristika existenzieller Kommunikation im Kontext einer auf normative und juristisch-legislative Übereinkommen angewiesenen Diskursgemeinschaft gefällt werden. Am Ende einer solchen praktischen Erprobung müsste dann die Überarbeitung unserer hypothetischen Dimensionen therapeutisch wirksamer Kommunikation stehen und vermutlich auch die Konkretisie-

rung der bisher ja ihrerseits noch recht abstrakt gebliebenen Anforderungen der Diskursethik an einen unparteiischen Dialog. Die folgende Darstellung soll allerdings zeigen, dass es sehr lohnenswert sein könnte, in Zukunft Konzepte zu erarbeiten, welche es erlauben, unser kommunikatives Verhalten im Sinne eines ganzheitlichen Ansatzes der interpersonalen Verständigung und kommunikativen Fundierung von Moral weiterzuentwickeln.

V.3.1 Existenzielle Kommunikation und Normenbildung auf der gesellschaftlichen Mikroebene

Dass ein ausschließlich rationaler Diskurs über moralische Fragen nicht nur in Extremsituationen ergebnislos bleiben kann, sondern auch im gesellschaftlichen Alltag der Ergänzung durch andere Formen der Kommunikation bedarf – diese Vermutung wird z.B. dann plausibel, wenn wir Kommunikationsstrukturen innerhalb von Familien betrachten. Gerade kleinere Kinder bewerten Normen niemals ausschließlich, vielleicht aber auch gar nicht, nach deren Rationalität, sondern nach anderen Kriterien, die wir kursorisch mit Ausdrücken wie 'subjektiv', 'emotional', oder 'intuitiv' belegen können. Der amerikanische Psychologe Thomas Gordon hat in seinem erstmals in den 1970er Jahren erschienenen Buch 'Familienkonferenz' versucht, einen Weg aufzuzeigen, wie erfolgreiche Kommunikation über innerfamiliäre Moralität dennoch gelingen kann. In seinem Entwurf verbindet er in recht simplen, aber keinesfalls oberflächlichen, im Stil eines fundierten Elternratgebers gehaltenen Überlegungen Elemente dessen, was wir im Vorhergehenden als existenzielle Kommunikation bezeichnet haben, mit einem rational-diskursiven Verfahren konsensueller Normenfindung durchaus im Sinne der habermasschen Diskursethik. Im folgenden Abschnitt möchte ich somit an Hand des sogenannten *Parent Effectiveness Trainings* des Psychologen Gordon möglichst realitätsnah illustrieren, inwiefern auf der sozialen Mikroebene ein Modell komplementärer Kommunikation zur Bildung nachhaltiger, weil durchgängig internalisierter und akzeptierter Normativität führen kann.

Ausgangspunkt der Überlegungen Gordons ist die Problemstellung einer von nicht wenigen Zeitgenossen als unangemessen und vor allem unvernünftig gedeuteten Rebellion der jungen Generation der 1960er und

1970er Jahre gegen die tradierten, normativen Maßstäbe ihrer Eltern, die den Anlass zur Entstehung des Buches gibt. Viele Eltern dieser Zeitperiode hätten das Gefühl, mit ihren Kindern geradezu im Krieg zu sein und könnten die vielfach von ihren Sprösslingen eigenommene Fundamentallopposition ihnen selbst gegenüber in keiner Weise nachvollziehen, so Gordon. Allerdings will der Psychologe von dem auch heute noch vielfach beschworenen 'Generationenkonflikt' dieser Zeit nichts wissen und attestiert den von ihm beobachteten amerikanischen Mittelschichtfamilien schlicht *Kommunikationsprobleme*. Und er verspricht: „Sie [die Eltern – A.S.] können ganz spezifische Kenntnisse erwerben, die die Kommunikation zwischen Eltern und Kindern - von beiden Seiten - offenhalten. Und sie können eine neue Methode der Konfliktbewältigung zwischen Eltern und Kindern lernen, die eine Stärkung anstatt eine Verschlechterung der Beziehung zu Wege bringt.“⁵⁹¹

Den schlechten Zustand der Beziehung zwischen Eltern und Kindern – nämlich das fehlende Einverständnis über eine Vielzahl normativer Fragen – sieht Gordon primär in einer unangemessenen Haltung der Eltern begründet. Diese, so seine Diagnose, würden versuchen, sich 'wie Götter' zu benehmen, indem sie ihren Kindern ein lückenloses Normengerüst autoritativ vorschrieben, dessen strikte und fehlerfreie Befolgung sie von sich selbst und ihren Kindern einforderten. Ihre Erwartung dabei: moralische Perfektion.⁵⁹² Das Scheitern an diesem selbst gesetzten Anspruch und die Reaktion der jungen Generation darauf ist bekanntlich nicht nur ein Problem einiger Familien, sondern der gesamten westlichen Gesellschaft zum Ausgang der Nachkriegsmoderne. Gordon beschreibt hier auf der sozialen Mikroebene, was sich auf der Meso- und Makroebene ebenso abspielt: Das vergebliche Festhalten der älteren Generation an einer autoritativ begründeten Normenordnung, die weder in ihren traditionellen Wurzeln, noch in ihren metaphysischen Legitimationsansprüchen dem kritischen Bewusstsein der nachwachsenden Kohorte standhalten konnte.

Dieser Krise einer gleichsam normenversessenen wie existenzvergessenen 'Werteordnung' versucht Thomas Gordon nun in den Familien zu Leibe zu rücken. Seine Empfehlung an die Eltern rebellischer Jugendlicher fällt ganz ähnlich aus wie die Ratschläge liberaler Intellektueller an die Adresse

⁵⁹¹Gordon: Familienkonferenz, S. 12

⁵⁹²Vgl. Gordon, Familienkonferenz, S. 22ff

der damaligen Politik: Statt Verhalten autoritativ vorzuschreiben, von anderen Gehorsam zu verlangen und sich selbst (zumindest um den Anschein) moralischer Perfektion zu bemühen, soll der Streit um normative Fragen als Dialog, als kommunikativer Akt betrachtet werden, in welchem die gegnerischen Parteien gleichberechtigte Positionen einnehmen. Recht plakativ, aber dennoch treffend fasst es Gordon zusammen: Die Eltern seiner Zeit kannten eigentlich nur zwei Methoden der Lösung innerfamiliärer Konflikte: Sieg oder Niederlage.⁵⁹³ Gordon schlägt nun eine neue 'Niederlage-lose' Lösungsmethode, von ihm fortan schlicht 'Methode III' genannt vor.

'Methode III' zielt auf einen gleichberechtigten herrschaftsfreien Diskurs über alle das familiäre Zusammenleben im weitesten Sinne betreffenden Problemfelder, mit dem Ziel einer möglichst weitgehenden Befriedigung der Interessen aller Beteiligten und unter Ausschluss der Missachtung zentraler Bedürfnisse des Einzelnen.⁵⁹⁴ 'Methode III' ähnelt in ihren Zielsetzungen somit auffällig dem Universalisierungsgrundsatz eines Jürgen Habermas und könnte leicht als lebenspraktische Ausdeutung der Diskursethik interpretiert werden. Diese Interpretation übersähe aber einen weiteren zentralen Aspekt dieser Methode kommunikativer Konfliktlösung und Normenbildung. Das klingt schon im ersten Kapitel von Gordons Buch an:

Kein Kunstgriff, „Trick“ oder leichter Weg zu richtig verstandener Elternschaft, erfordert die „Niederlage-lose“ Methode einen sehr grundlegenden Wandel in der Einstellung der meisten Eltern gegenüber ihren Kindern. Es braucht Zeit, sie zu Hause anzuwenden, und sie verlangt, daß die Eltern zuerst die Fähigkeit vorurteilslosen Zuhörens und des aufrichtigen Mitteilens ihrer Empfindungen lernen.⁵⁹⁵

Hinter dem, was Gordon hier als „aufrichtige[m] Mitteilen[...] ihrer Empfindungen“ bezeichnet, verbirgt sich eine Konzeption in gegenseitiger Annahme und Liebe gründender Kommunikation, die dem im Vorhergehenden entwickelten Konzept auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamen Kommunikation sehr stark ähnelt. Dies ist wohl nicht zuletzt der

⁵⁹³Vgl. Gordon: Familienkonferenz, S. 20f

⁵⁹⁴Vgl. Gordon: Familienkonferenz, S. 186ff

⁵⁹⁵Gordon: Familienkonferenz, S. 21

Nähe des in der humanistischen Psychologie zu verortenden Gordons zu dem Ansatz Paul Watzlawicks zuzuschreiben. Insofern stellt das *Parent Effectiveness Training* des Thomas Gordon tatsächlich eine praxisnahe Verknüpfung von existenzieller Kommunikation und rationalem Normendiskurs dar, die im Folgenden noch etwas näher erläutert werden soll, um die Chancen und Vorzüge eines solchen komplementären Modells plausibel zu machen.

Was also unterscheidet nun maßgeblich die „Methode III“ Thomas Gordons, die ganz offensichtlich auf die Erreichung eines normativen Konsensus zielt (den Gordon gerade auch seiner spezifischen Rationalität wegen lobt), von den kommunikativen Bemühungen der Diskursethik um moralische Übereinstimmung? Es sind die, wie Habermas oder Wellmer sagen könnten, 'affektiven' Voraussetzungen des kommunikativen Prozesses der Normenfindung, die bei Gordon eine zentrale Rolle spielen. Im Mittelpunkt steht hier der Begriff der Annahme (*acceptance*⁵⁹⁶), der – wie wir sehen werden – weitestgehend mit dem in dieser Untersuchung entwickelten kommunikativen Liebeskonzept in Übereinstimmung gebracht werden kann. Auffällig ist schon die in der Überschrift des dritten Kapitels des Buches auftauchende Formulierung „Sprache der Annahme“⁵⁹⁷. Und tatsächlich wird Annahme in der Folge von Gordon konsequent als ein kommunikatives Verhaltensmuster dargestellt, dem Eigenschaften zugeschrieben werden, die dem aufmerksamen Leser nur allzu bekannt vorkommen dürften. So heißt es etwa:

Wenn ein Mensch imstande ist, einem anderen gegenüber echte Annahme zu empfinden und sie ihn spüren zu lassen, besitzt er die Fähigkeit, dem anderen ein mächtiger Helfer zu sein. Seine Annahme des anderen, so wie er ist, stellt einen wichtigen Faktor in der Pflege einer Beziehung dar, in der der andere Mensch wachsen, sich entfalten, konstruktive Veränderungen durchmachen, seine Probleme lösen lernen, sich psychologischer Gesundheit nähern, produktiver und schöpferischer werden und seine ganzen Möglichkeiten verwirklichen kann.⁵⁹⁸

Und:

⁵⁹⁶Vgl. die US-amerikanische Originalfassung: Gordon: Parent Effectiveness Training

⁵⁹⁷Gordon: Familienkonferenz, S. 37

⁵⁹⁸Gordon: Familienkonferenz, S. 38

Von allen Auswirkungen der Annahme ist keine so wichtig, wie das innere Gefühl des Kindes, geliebt zu sein. Denn einen anderen anzunehmen, "wie er ist", stellt einen wahrhaften Akt der Liebe dar; sich angenommen zu fühlen, heißt sich geliebt zu fühlen. Und in der Psychologie haben wir eben erst begonnen, die ungeheure Macht des Sich-geliebt-Fühlens zu begreifen. Es kann das Wachstum von Seele und Körper fördern und ist wahrscheinlich die wirksamste uns bekannte therapeutische Kraft zur Heilung sowohl psychologischer als auch physischer Schäden.⁵⁹⁹

Und weiter: „Die meisten Eltern sind [...] geneigt, Annahme für etwas Passives zu halten - für einen Gemütszustand, eine Haltung, ein Gefühl. Gewiß, Annahme kommt aus dem Inneren, aber um eine effektive Kraft bei der Beeinflussung anderer zu sein, muß sie aktiv mitgeteilt oder demonstriert werden.“⁶⁰⁰

Diese Passagen müssen eigentlich kaum kommentiert werden. Aufmerksam machen möchte ich nur noch auf die explizite Verknüpfung dieser Überlegungen mit dem bei Watzlawick et al. beschriebenen Ansatz der therapeutischen Kommunikation:

Heute wissen wir, daß es nicht psychologische Kenntnisse oder ein intellektuelles Verständnis *für* Menschen sind, die einen guten Berater ausmachen. Es hängt in erster Linie davon ab zu lernen, wie man auf "konstruktive" Art mit Menschen spricht. Psychologen nennen das "therapeutische Kommunikation", was so viel bedeutet, daß bestimmte Arten von Botschaften eine "therapeutische" oder heilsame Wirkung auf Menschen haben. Sie bringen sie dazu, sich wohler zu fühlen, ermutigen sie zum Sprechen, helfen ihnen, ihren eigenen Empfindungen Ausdruck zu verleihen, fördern ein Gefühl des Wertes oder der Selbstachtung, reduzieren Bedrohung oder Angst, ermöglichen Entfaltung und konstruktive Veränderung.⁶⁰¹

Indem nun Gordon diese Form annehmenden oder liebevollen Kommunikationsverhaltens zur *conditio sine qua non* einer gelingenden Konsensfindung nach seiner „Methode III“ erklärt, verknüpft er damit in der Tat eine Form therapeutischer Kommunikation mit einem rationalen Diskurs über verpflichtende Normativität.

⁵⁹⁹Gordon: Familienkonferenz, S. 40f

⁶⁰⁰Gordon: Familienkonferenz, S. 41

⁶⁰¹Gordon: Familienkonferenz, S. 42

Letzteres möchte ich hier noch einmal ganz deutlich machen. Dazu ist zunächst klarzustellen: Gordon strebt nicht etwa – wie einige der obigen Zitate glauben machen könnten – eine 'Kuschelpädagogik' an, die von Eltern ein grenzenlos rücksichtsvolles Verhalten im Sinne einer übermenschlichen *agapē* fordert. Ganz im Gegenteil:

Mit einem Wort, Eltern *sind* Menschen, keine Gottheiten. Sie müssen sich nicht bedingungslos oder auch nur gleichbleibend annehmend verhalten. Sie sollten auch nicht vorgeben, annehmend zu sein, wenn sie es nicht sind. Obschon Kinder es unzweifelhaft *vorziehen*, angenommen zu werden, können sie die nicht annehmenden Empfindungen ihrer Eltern konstruktiv verarbeiten, wenn die Eltern unmißverständliche Signale und ehrliche Botschaften senden, die ihren wahren Empfindungen entsprechen. Das wird es den Kindern nicht nur erleichtern fertig zu werden, sondern es wird jedem Kind helfen, seinen Elternteil als wirkliche Persönlichkeit zu sehen - durchschaubar, menschlich, als jemanden, zu dem es gerne eine Beziehung haben würde.⁶⁰²

Gordon möchte also einen ehrlichen, ganzheitlichen, *interpersonalen* Austausch, der zwar auf gegenseitiger Annahme und Bestätigung gründet, aber letztlich auf eine stringente und ehrliche Aushandlung der bestehenden Konflikte zielt. Und diese sollen nach der Vorstellung Gordons schlussendlich in einem *normativ* formulierten Interessenausgleich gelöst werden. Das heißt: Liebe schafft hier die Kommunikationsatmosphäre, die eine Einigung im Sinne eines rationalen Diskurses erst erlaubt, indem sie den Beteiligten ihre Motive, Interessen und Bedürfnisse gegenseitig durchsichtig und somit verständlich und akzeptabel macht. Wie ein solcher Prozess ablaufen kann, erläutert Gordon an mehreren Beispielen aus seiner Praxis. Die dezidiert normative und verbindliche Lösung eines solchen Konflikts will ich gleich kurz noch abbilden.

Seinen Beispielen stellt Gordon zunächst eine einleitende Beschreibung seiner Konfliktlösungsmethode voran, die in dieser verkürzten Form stark an das Modell der Diskursethik erinnert:

Elternteil und Kind stehen vor einer Bedürfniskonflikt-Situation. Der Elternteil bittet das Kind, sich gemeinsam mit ihm an der Suche nach einer für beide annehmbaren Lösung zu beteiligen. Einer oder beide können mögliche Lösungen vorschlagen. Sie beurteilen sie kritisch und

⁶⁰²Gordon: Familienkonferenz, S. 35f

entscheiden sich schließlich für eine für beide annehmbare, endgültige Lösung. Nachdem man sich für eine Lösung entschieden hat, braucht keiner sie dem anderen schmackhaft zu machen, denn beide haben sie bereits akzeptiert. Machtanwendung ist nicht notwendig [...].⁶⁰³

Der Charme von Gordons Konzept liegt also gerade darin, dass die spezifischen kommunikativen Verhaltensweisen, welche er unter dem Schlagwort 'Sprache der Annahme' zusammenfasst und die wir als auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksame Kommunikation charakterisieren können, erst eine Einigung ermöglichen, wie sie die Diskursethik intendiert. Der erreichte Konsens ist dann tatsächlich als verbindlich anzusehen. So etwa in folgendem Fall:

Rob, dreizehneinhalb Jahre alt, durfte sich ein Moped kaufen. Ein Nachbar beschwerte sich, weil Rob mit dem Moped auf der Straße fährt, was gegen die Verordnung ist. Ein anderer Nachbar beschwerte sich, daß Rob auf sein Grundstück gefahren ist, die Räder durchdrehen ließ und den Rasen aufgewühlt hat. Auch die Blumenbeete seiner Mutter hat er verwüstet. Wir machten uns an das Problem und fanden mehrere mögliche Lösungen:

1. Kein Mopedfahren außer auf Campingausflügen
2. Kein Mopedfahren außer auf unserem Grundstück
3. Kein Hindernisfahren über Mutters Blumenbeete
4. Mamma transportiert Rob und sein Moped jede Woche für ein paar Stunden mit dem Auto in den Park.
5. Rob darf durch die Felder fahren, wenn er das Moped bis dahin schiebt.
6. Rob darf sich eine Hindernisbahn auf dem Nachbargrundstück bauen.
7. Auf dem Rasen anderer Leute darf nicht gefahren werden.
8. Keine Radstützen auf Mutters Rasen aufstellen.
9. Das Moped wird verkauft.

Wir strichen die Lösungen 1, 2, 4 und 9. Aber wir einigten uns auf alle anderen. Zwei Wochen danach: Alle sind zufrieden.⁶⁰⁴

Die verkürzte und etwa plakative Darstellung, die Gordon hier in seinem populärwissenschaftlichen Eltern-Ratgeber wählt, mag die Verhältnisse einfacher erscheinen lassen, als sie sind. Aber diese plastischen Darstellung von realen Beispielen der Konfliktlösung aus seiner Arbeit mit Fami-

⁶⁰³Gordon: Familienkonferenz, S. 187f

⁶⁰⁴Gordon: Familienkonferenz, S. 191

lien wirken alles in allem plausibel. Das Faszinierende an diesem Vorgehen ist die Verknüpfung von therapeutischer Kommunikation, die hier – im familiären Kontext liegt das nahe – ohne Umschweife mit Liebe assoziiert wird und der Zielsetzung, zu einer verbindlichen, normativ formulierten Konfliktbewältigung zu gelangen. Denn trotz aller Appelle zum liebevollen Umgang mit ihren Kindern empfiehlt Gordon den LeserInnen seines Buches abschließend noch einmal eindringlich: „Überzeugen Sie sich davon, daß klar verstanden worden ist, daß jeder die Verpflichtung eingeht, die Entscheidung durchzuführen: 'Gut, wir sind uns alle darin einig', oder: 'Wir sind uns jetzt darüber klar, das ist unsere Abmachung, und wir sagen, daß wir uns an unseren Teil des 'Vertrags' halten werden'.“⁶⁰⁵

Wir können somit festhalten: Gordon will innerfamiliäre Verständigungsprozesse ermöglichen, die in normativen Konsensus resultieren, welche im Idealfall den so oft in der Moralphilosophie bemühten Gegensatz von Affekt und Ratio aufheben. Die angestrebten Einigungen sollen gewissermaßen vom Herzen in den Kopf und wieder zurück fließen, sollen die Familie auf der Grundlage sowohl emotionaler als auch rationaler Prinzipien näher zusammenbringen. Es ist dies nichts anderes als die mögliche Wirkung einer letztlich auf bindende Normativität zielenden existenziellen Kommunikation, die Gordon hier an Hand seiner – laut eigenen Angaben – tausendfach in der Praxis erfolgreichen Lösungsansätze in Aussicht stellt.

V.3.2 Existenzielle Kommunikation und Normenbildung auf der gesellschaftlichen Meso- und Makroebene

Die laut Thomas Gordon mit Hilfe seiner 'Methode III' gelösten Konflikte sind natürlich noch recht trivialer Natur – und ob ihres Ortes, der Familie, stets begrenzten Ausmaßes, betreffen sie doch eine nur kleine Zahl von Personen. So werden hier etwa Probleme wie der Kleidungsstil der Kinder, deren Sport- und Freizeitaktivitäten oder ihre Mithilfe im Haushalt thematisiert. Man mag die Auflösung derartiger Streitigkeiten mittels der beschriebenen, auf eine ganzheitliche Verständigung setzenden Methode für plausibel erachten, ja sogar ihre Überlegenheit gegenüber einem rein rationalen Diskurs in dieser spezifischen Situation konstatieren – und

⁶⁰⁵Gordon: Familienkonferenz, S. 228

kann trotzdem fragen: Ist ein solcher Ansatz von der sozialen Mikroebene einzelner Familien auch auf die Meso-Ebene größerer Gemeinschaften oder sogar auf die Makroebene nationaler oder sogar globaler Konsenssuche übertragbar?

Gordon ist in dieser Hinsicht freilich recht optimistisch und schreibt selbstbewusst über seine 'Methode III':

Geschäftspartner verlassen sich auf sie, um aus ihren häufigen Konflikten heraus eine Einigung zu erreichen. Gewerkschaften und Manager von Wirtschaftsbetrieben gebrauchen sie, um Verträge auszuhandeln, die beide Organisationen bereit sind einzuhalten. Und zahllose Rechtsfälle werden außerhalb des Gerichts durch Vergleiche gelöst, die durch Methode III erreicht werden und denen beide Parteien zustimmen.⁶⁰⁶

Aus dieser Aussage geht nicht ganz klar hervor, ob Gordon damit meint, dass Menschen in all diesen Fällen sich seiner spezifischen Konfliktlösungsmethode bedienen, oder bloß analog erscheinende Methoden verwenden, die vielleicht gar nicht oder kaum auf existenzielle bzw. therapeutische Kommunikation setzen. Aber unabhängig davon können wir uns durchaus vorstellen, dass nicht nur in kleinen Gemeinschaften wie der Familie Konflikte durch ganzheitliche Kommunikationsmethoden beigelegt werden, sondern dies tatsächlich auch im meso- und makrosozialen Bereich immer wieder geschieht. Zwar ist es offensichtlich bis heute nicht üblich, derartige Kommunikationsstrategien gezielt zu verfolgen. Dies dürfte allenfalls in solchen Einzelfällen geschehen, in denen eine Einigung als besonders problematisch gilt und der Erfolg eines rationalen Diskurses von vornherein als unmöglich – etwa in Kontexten der Jugend- und Sozialarbeit.

Auf solche Spezialfälle schwieriger Konsenssuche möchte ich aber nicht abzielen, sondern den verbleibenden Raum für die kurze Beschreibung zweier Beispiele aus dem politischen Geschehen der Bundesrepublik Deutschland nutzen, die sich ohne Weiteres als Kommunikationsprozesse beschreiben lassen, in denen – freilich ohne die explizite Absicht der Konfliktbeteiligten – Methoden existenzieller Kommunikation entscheidend zur Modifikation und Relegitimation resp. der erstmaligen Konstitution ei-

⁶⁰⁶Gordon: Familienkonferenz, S. 186

nes nachhaltigen, rational-diskursiv formulierten Konsensus geführt zu haben scheinen. An diesen Vorgängen ließe sich meines Erachtens mittels einer ausführlichen Studie sehr plausibel aufzeigen, welches Potenzial die Ergänzung rationaler (d.h. in der politischen Praxis rechtlicher und legislativer) Diskurse durch existenzielle Kommunikation offenbaren könnte.

Beispiel 1: Der Konflikt um das Bauprojekt 'Stuttgart 21'

Die Ereignisse rund um den Umbau des Stuttgarter Hauptbahnhofs zum Tiefbahnhof – und hier insbesondere die Jahre 2010 und 2011 – sind ein gutes Beispiel aus der jüngsten Geschichte der Bundesrepublik, um zu verdeutlichen, wie das Zusammenwirken von existenzieller Kommunikation und rationalem Diskurs zu einer erfolgreichen Konfliktlösung beitragen kann.

Der mit dem Beginn der Abriss- und Umbauarbeiten eskalierende Streit um Legitimität und Zweckmäßigkeit des lange geplanten Bauprojekts fand zunächst statt vor dem Hintergrund eines mindestens scheinbar rationalen normativen Konsensus: Zwar wohl nicht Ergebnis ausschließlich 'idealer Sprechsituationen' (Habermas), aber immerhin auf demokratische und rechtsstaatliche Weise verabschiedet und begonnen, stieß 'Stuttgart 21' zu Beginn des Jahres 2010 auf unerwartet starken Widerstand einer großen Zahl von Menschen. Diese hinterfragten nun entschieden die Rationalität und damit die Legitimität jener Entscheidungsprozesse, die zum Bau geführt hatten. Sie erachteten den Umbau des Bahnhofs als unverhältnismäßig teures Projekt mit vielen Risiken, das am Ende seinen anfänglichen Zielsetzungen vielleicht nicht einmal gerecht werden könne, attestierten dem Projekt „Irrsinn“.⁶⁰⁷ Von der damaligen Landesregierung Baden-Württembergs und der Deutschen Bahn wurde indes gerade diese Kritik als irrational zurückgewiesen und der Bau einfach weiter betrieben. Dieses (Kommunikations)verhalten der Projektbetreiber war wohl einer der wichtigsten Gründe für die Eskalation des Konflikts. Denn in der Tat häuften sich Meldungen über Kostensteigerungen; nach der letzten Verlautbarung kurz vor Baubeginn⁶⁰⁸ hatten sich die Kosten des Projekts im Vergleich zur ursprünglichen Planung etwa verdoppelt. Bei vielen BürgerInnen entstand deshalb bald der Eindruck, die Projektbetreiber

⁶⁰⁷Vgl. Beck: Der Irrsinn deutscher Verkehrspolitik, in: Süddeutsche.de, 22.10.2010

⁶⁰⁸Vgl. o.A.: „Stuttgart 21“ soll trotz Mehrkosten gebaut werden, in: Die Welt, 11.12.2009

verweigerten sich einem rationalen Diskurs über Sinn und Legitimität des Bahnsumbaus, man vermutete „Sturheit“⁶⁰⁹ und „Arroganz der Macht“⁶¹⁰ als irrationale Motive. Somit erschien es zunächst, als würde die nach monatelangen, zum Teil gewalttätig eskalierten Protesten und Baublockaden notwendig gewordene, öffentliche 'Schlichtung' zwangsläufig einen mehr oder minder rationalen Diskurs einleiten müssen, der die aufgebrachten Vorwürfe gegen das Bauprojekt klären und dieses wenn nötig grundsätzlich modifizieren oder sogar abbrechen würde.

Zunächst erweckte die in Teilen geradezu akribisch geführte, in Internet und Fernsehen live übertragene und acht Termine von jeweils ca. acht Stunden Dauer umfassende Debatte tatsächlich den Eindruck, hier solle ein ausführlicher 'Faktencheck' (so eine notorische Formulierung des Schlichters Heiner Geißler) die Zweckmäßigkeit des Bauprojekts prüfen und dieses wenn möglich korrigieren. Zwar geschah dies auch weitgehend, aber das Ergebnis des Verfahrens führte den bis dahin geführten Diskurs ad absurdum: Nach dem Aufzeigen von Fragwürdigkeiten, Mängeln und Risiken, die in Quantität und Qualität wohl zumindest für die sofortige Aussetzung und gründliche Evaluation des Bauprojekts gesprochen hätten, empfahl der Schlichter lediglich einige Modifikationen des Baus, stellte dessen Fortsetzung aber nicht in Frage. Offenbar geschah dies weniger aus einer abstrakt-rationalen Abwägung, denn unter Berücksichtigung der herrschenden Machtverhältnisse. Die vom Schlichter alternativ vorgeschlagene und offensichtlich vom ihm präferierte Lösung eines Teilumbaus war nicht gegen Landesregierung und Bahn durchzusetzen – die Schlichtung galt deshalb vielen Beobachtern als gescheitert.

Das Verblüffende und für uns Interessante am weiteren Fortgang des Konflikts ist nun, dass trotz des Verfehlens eines rationalen und herrschaftsfreien Konsensus im sogenannten Schlichtungsverfahren praktisch sofort nach dem Abschluss dieses Verfahrens eine Beruhigung des Konflikts eintrat, die bis heute im Wesentlichen anhält, obwohl die Berichte über Kostensteigerungen und Defizite des Bahnhofsneubaus nicht abreißen. Meines Erachtens ist der Grund hierfür darin zu suchen, dass im Zuge des öffentlichen Schlichtungsverfahrens sich im Gegensatz zu dem vorerst gescheiterten, rationalen Diskurs über Sinn und Unsinn des Pro-

⁶⁰⁹Klaiber: „Weitermachen ist Sturheit“, in: Süddeutsche.de, 25.08.2010

⁶¹⁰Fücks: Das Labor von Stuttgart, in: taz.de, 25.10.2010

jekts ein weit gehend erfolgreicher, auf existenzieller Ebene wirksamer Prozess therapeutischer Kommunikation abspielte. Hatten nämlich zunächst die vom Unsinn des Projekts überzeugten BürgerInnen von Seiten der Landesregierung nur solche kommunikativen Signale erhalten, die ihre Kritik und sie selbst *entwerteten*, indem man ihnen vorwarf, eine absurde 'Blockadehaltung' einzunehmen, wandelte sich diese Haltung während des Schlichtungsverfahrens in eine Position, die mindestens ernsthafte Verwerfung – also immerhin eine Grund legende Kenntnisnahme der Gegner und ihrer Ansichten – und teilweise sogar Bestätigung vermittelte. Denn allein die Gesprächssituation der Schlichtung, in der sich zahlenmäßig und von der Sitzanordnung vollkommen gleichberechtigt BürgerInnen und 'Mächtige' (deren vorgeblicher (?) 'Arroganz' vom äußerst fair agierenden Schlichter enge Grenzen gesetzt wurden) gegenüber saßen, veränderte die bisherige Kommunikationssituation radikal. Aus einer vorwiegend über die Medien und den Straßenprotest geführten Kontroverse, bei der die Machtverhältnisse alles andere als gleichgewichtig und die Kommunikation defizitär und verzerrt gewesen war, wurde nun ein ganzheitlicher, *interpersonaler Dialog*. Die für alle Beteiligten anstrengende Schlichtung brachte nicht nur die Gegner, sondern auch die Befürworter an ihre Grenzen, zeigte deren teilweise frappierende Unwissenheit ebenso auf, wie in anderen Fällen ihre hohe fachliche Kompetenz. Vor allem aber auch die Entscheidungs- und Handlungszwänge, unter denen sie standen oder zu stehen glaubten. Am Ende des Verfahrens konnte dem aufmerksamen Zuschauer kaum ein Konfliktbeteiligter mehr als bloßer Funktionsträger oder Interessenvertreter erscheinen. Aus allen Teilnehmenden der Schlichtung waren ganz einfach Menschen geworden, die – elaborierter ausgedrückt – als in Grenzsituationen agierende, in unauflösbaren Bezügen von Irrtum, Schuld und Verantwortlichkeit stehende Seiende erschienen. Auch wenn ganz sicher nicht alle Gegner und Befürworter für die VertreterInnen der jeweils anderen Seite ein tiefes Verständnis im Sinne etwa einer schelerschen Liebe entwickelten – dafür war die gegenseitige Abneigung bei vielen noch zu sehr spürbar –, die bei allen Sitzungen durch die Fernseh- und Internetübertragung am Kommunikationsprozess beteiligte Öffentlichkeit tat ein Übriges: Spätestens sie gewährte den zuvor von vielen beargwöhnten GegnerInnen des Bahnhofsneubaus jene Bestätigung, die sie zuvor nicht erhalten hatten. Denn nach der Schlichtung galt ihre Posi-

tion nur noch einer Minderheit als abwegig.⁶¹¹ Spätestens mit dem einige Monate später erzielten Wahlerfolg der entschieden gegen das Projekt eingestellten Partei Bündnis90/Die Grünen bei den Landtagswahlen mussten sich die Projektgegner nicht mehr als affektgetriebene 'Wutbürger' fühlen, sondern erschienen vielmehr als gut integrierter und wohl akzeptierter Teil der Bevölkerung. Darin dürfte der Hauptgrund zu suchen sein, warum der dann durch eine Volksabstimmung erreichte, neue normative Konsensus, den Bau des Projekts weit gehend ohne Modifikationen fortzusetzen, nicht wiederum auf breiten Protest stieß. Ein weitere Ursache dürfte darin liegen, dass die neue Regierung des grünen Ministerpräsidenten Kretschmann auf eine 'Politik des Gehörtwerdens' setzt, welche sich grundsätzlich vom Kommunikationsverhalten der Vorgängeradministration zu unterscheiden scheint.⁶¹²

Insofern scheint im Konflikt um Stuttgart 21 ein intensiver Prozess existenzieller Kommunikation zur (Re)legitimierung eines normativen Konsensus geführt zu haben, der auf Grund offensichtlich irrationaler Züge zuvor abgelehnt worden war. Dessen Rückverwandlung in einen im weitesten Sinne herrschaftsfreien (besser müssten wir hier sagen: entschieden demokratischen) und rationalen (weil durch das Schlichtungsverfahren faktengesättigten) Konsensus erfolgte dann durch Neuwahlen und Volksabstimmung. Wenn diese Interpretation zutrifft, würde das also auf ein nennenswertes Potenzial existenzieller Kommunikation bei der Befriedung unterschiedlichster sozialer und politischer Konflikte verweisen.

Beispiel 2: Die Friedliche Revolution in der DDR

Als weiteres Beispiel mögen hier noch die Ereignisse der Jahre 1989 und 1990 in der damaligen DDR herangezogen werden. Die Ausgangssituation ähnelt insofern der im eben beschriebenen Konflikt, dass auch hier vor Einsetzen der Bürgerproteste (freilich wohl nur noch aus der Binnenperspektive der Staatsführung) ein scheinbar rationaler, normativer Konsens zu bestehen schien: Die DDR galt ihren Repräsentanten offiziell noch immer als sinnvolles und demokratisch gewolltes Projekt der Verwirklichung einer realsozialistischen Utopie, sie besaß eine Verfassung von passabler

⁶¹¹Vgl. o.A.: Jeder fünfte lehnt Stuttgart 21 ab, in: stern.de, 24.11.2010

⁶¹²Vgl. hierzu etwa die Selbstdarstellung von Ministerpräsident und Landesregierung: o.A.: Winfried Kretschmann – Biografie, in: badenwuerttemberg.de, eingesehen am 29.07.2013

Qualität und führte regelmäßige, in der Theorie freie und gleiche Wahlen durch. Dieser Konsens war aber 1989 extrem brüchig geworden – und das, wie ich meinen möchte, neben etlichen anderen sozioökonomischen Gründen nicht zuletzt auf Grund einer dramatisch defizitären Kommunikationssituation zwischen Führung und BürgerInnen der DDR. Denn selbst die konstruktivsten und in bester Absicht vorgebrachten kritischen Hinweise, Verbesserungs- und Reformvorschläge oder gar eigenen Initiativen von DDR-Bürgern zur Verbesserung der in vielen Bereichen desolaten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lage wurde bekanntlich durch eine an Zynismus kaum zu überbietende Kommunikationsstrategie der Missdeutung und Entwertung beantwortet. Auch wenn der letzte Minister für Staatssicherheit, Erich Mielke im 'Trubel der 'Wende' verkündete, er liebe all seine MitbürgerInnen – der durch Stasi und andere Behörden gepflegte Kommunikationsstil vermittelte auf 'analoger' Ebene das Gegenteil hiervon, während er allerdings in 'digitaler' Sprache mit einer zur Schau getragenen falschen Fürsorglichkeit Mielke bisweilen tatsächlich bestätigen mochte.

Durch die paranoide Überwachung und Verfolgung noch der harmlosesten Äußerungen ihrer Bürger, die dann in stalinistischer Manier zu destruktiven Sabotageakten und grundsätzlicher Feindschaft gegenüber dem Sozialismus umgedeutet wurden, verweigerte der Staat DDR vielen seiner Einwohner jegliche Bestätigung. Er akzeptierte sie nicht als ganze Personen, sondern zwang sie zu einem geradezu schizophrener Verhalten, das in schmerzhafter Weise ihre (Selbst)integrität untergraben musste.⁶¹³ Beides, die Bestätigung ihrer Selbstdefinition als wohlwollende, um das Gemeinwohl besorgte und oftmals tatsächlich an einem echten Gelingen des sozialistischen Projekts interessierte Menschen und ihre (moralische) Inte-

⁶¹³Vgl. Maaz: Der Gefühlsstau

Der psychoanalytisch gebildete ostdeutsche Therapeut Hans-Joachim Maaz konstatiert in seiner vielbeachteten Deutung von DDR und 'Wende' aus psychologischer Sicht, Staat, Gesellschaft und Familien hätten in der DDR aufwachsenden Kindern von Anfang an signalisiert: „Wir nehmen dich nicht so an, wie du bist! Deine Bedürfnisse und Gefühle sind nicht in Ordnung, sondern wir können dich nur bestätigen, annehmen und fördern, wenn du unsere (Eltern, Lehrer, Staat, Partei) Erwartungen erfüllst!“ (Maaz, S. 68f). Dieses Verhalten habe beim erwachsenen Menschen zu einer „Spaltung der Persönlichkeit“ (S. 76) geführt. (Da umfassende, systematisierende Deutungen der DDR und ihrem Ende aus dezidiert psychologischer oder gar kommunikationstheoretischer Perspektive rar sind, beschränke ich mich in dieser kursorischen Darstellung auf die zwar kontroversen, aber immerhin nennens- und diskussionswürdigen Beiträge Maazens.)

gritat holten sich die Bürger der DDR im Herbst 1989 zurück, in dem, wie man sagen könnte, therapeutischen Ausspruch: 'Wir sind das Volk.' Die Friedliche Revolution in der DDR – die interessanterweise entscheidend von ReprasantantInnen der evangelischen Kirche mitgetragen wurde, die in diesem Zusammenhang konsequent im Geist von Nächsten-, ja Feindesliebe agiert zu haben scheinen – zwang die damaligen Machthaber urplötzlich in eine Situation intensiver, existenzieller Kommunikation. Nachdem sie vorher nur als *unpersönlicher, abstrakter* 'Apparat' in Erscheinung getreten waren⁶¹⁴, wurden sie zu Personen, von denen nun gewissenhafte Verantwortung gefordert wurde.

In Zusammenkünften wie denen des 'Neuen Forums', dem 'Runden Tisch' und vielen anderen, informellen Gesprächsrunden begannen die BurgerInnen in oftmals sehr 'emotionalen', wir können mutmaßen, ganzheitlichen Kommunikationsprozessen, diesen Diskurs über Schuld und Verantwortung, auch was ihre eigene Person betraf. Mehr und mehr mündeten diese Bemühungen auch in stringenter organisierte, auf normative Verbindlichkeit abzielende Proklamationen und Verabredungen. Mit den ersten freien Wahlen des März 1990 bekam die DDR dann eine nicht nur entscheidungsfähige, sondern auch repräsentative Legislative und Exekutive, deren Vertreter den Einigungsvertrag mit der BRD mit aushandelten. Dessen Ergebnis, die Wiedervereinigung, bestätigten die Bürgerinnen und Bürger noch einmal entschieden bei der ersten Bundestagswahl durch ihre Stimmabgabe für die westdeutsch geprägten, demokratischen Parteien – und hier insbesondere für den als Motor der Wiedervereinigung geltenden Bundeskanzler Helmut Kohl.

Insofern könnte man die Friedliche Revolution in der DDR, die schließlich zu deren Auflösung führte, als einen Prozess beschreiben, in dessen Zuge eine komplett pathologische Kommunikationssituation eine Eskalation mit heraufbeschwor, die eine plötzliche, intensive und fast die gesamte Bevölkerung erfassende Situation existenzieller Kommunikation erzeugte, dadurch ein abstraktes Regime pseudorationaler Normativität durchbrach und durch einen interpersonalen Austausch gemeinsam um gewissenhafte Verantwortung und persönliche Integrität ringender Men-

⁶¹⁴Maaz konstatiert hier eine „Taktik [...] von Rückzug, Verweigerung und Ausweichen“ (Maaz, S. 148) und damit verbunden ein bloßes Vortäuschen von Dialogbereitschaft, das echte Kommunikation unmöglich machte (vgl. ebd.).

schen ersetzte.⁶¹⁵ Diese Ausnahmesituation kollektiver existenzieller Kommunikation ging Stück für Stück in einen eher nüchtern und rational geprägten Diskurs über, der (man denke an den Einfluss der Alliierten und das ökonomische wie zahlenmäßige Übergewicht der Westdeutschen) sicherlich nicht unter herrschaftsfreien, aber doch unter weit gehend demokratischen Bedingungen stattfand.

Vielleicht lässt sich selbst noch die schon bald auftretende Unzufriedenheit vieler Ostdeutscher mit diesem immerhin durch ihre gewählten Repräsentanten verhandelten Einigungsprozess damit erklären, dass die Ausnahmesituation existenzieller Kommunikation mit dem Abschluss der Wiedervereinigung praktisch keinerlei Fortsetzung mehr erfuhr und fortan der Alltag der in allen politischen, rechtlichen und geschäftlichen Angelegenheiten auf sachlich-abstrakte, überwiegend 'digitale' Kommunikation setzenden Bundesrepublik einkehrte – und das Gefühl unmittelbarer, interpersonaler Verbundenheit der 'Wendezeit' verloren gehen ließ. Überhaupt galt nach dem Ende der Friedlichen Revolution der ehemalige Bürger der DDR der nun westdeutsch geprägten Mehrheitsgesellschaft schließlich auch weniger als eigenständige Person, denn als Subjekt im Wortsinne, als Untertan eines gescheiterten, unmoralischen Regimes, an dessen jahrzehntelangen Bestehen ihn vielleicht dennoch eine Mitschuld traf. Die wiederum entwertende Botschaft dieser pauschalen Ansicht zwang viele ehemalige BürgerInnen der DDR, sich in einem dieses Mal jahrelang, ja bis heute andauernden Prozess die ihnen damit – zumindest von der Mehrheitsgesellschaft – erneut verweigerte Bestätigung zurück zu erkämpfen. Wenn heutzutage immer wieder eine Würdigung der 'Lebensleistung' der Ostdeutschen verlangt wird, dann scheint mir dies im Kern auf nichts anderes hinauszulaufen, als diesen Menschen jene Bestätigung ihres Selbstbildes zu übermitteln, die ihnen vielfach bis heute – ob zu Recht oder zu Unrecht – verwehrt bleibt.

Durch diese umrisshaften Interpretationen des Umbruchs in der DDR und des Konflikts um 'Stuttgart 21' lässt sich zumindest vorläufig die Hy-

⁶¹⁵Noch einmal Maaz: „...das war nicht nur ein politischer Protest, das war ein Stück kollektiver psychischer Befreiung. Die familiär angelegten und durch das Gesellschaftssystem festgezurrten Fesseln waren in dieser affektiv geladenen Zeit - ähnlich einem Gruppentherapieprozess - spürbar zu lockern.“ (Maaz, S. 146)

pothese erhärten, dass im politischen und gesellschaftlichen Alltag, vor allem aber in konfliktreichen Ausnahmesituationen, in denen ein bisher bestehender, normativer Konsens radikal hinterfragt wird, nicht selten, vermutlich sogar immer Prozesse existenzieller Kommunikation eine zentrale Rolle spielen. Vermutlich ließe sich dies für alle markanten Umbruchprozesse in der politischen Geschichte eines Landes wie Deutschland zeigen. Doch dazu – und erst Recht, um die Wirkweise und Bedeutung existenzieller Kommunikation im gesellschaftlichen Alltag nachvollziehen zu können – müssen wir unsere Sichtweise auf solche Vorgänge verändern und differenzieren.

Zu stark trennen wir meist in unserer Betrachtung sozialer Prozesse zwischen der Mikroebene der Beziehungen von Individuen, Familien und kleinen Gruppen und der Makroebene von Agenturen der kollektiven Interessenvertretung, staatlichen Institutionen, Regierungen etc. Der Plausibilisierung und praktischen Bewährung der im Vorhergehenden entworfenen Skizze einer kommunikativen 'Komplementäretik' stünde somit sicherlich zunächst auch unser Denken über politische und gesamtgesellschaftliche Prozesse im Weg. Nicht nur die philosophische Ethik richtet ihren Blick bevorzugt auf einfach systematisierbare, abstrakte Zusammenhänge und blendet die komplexen Interaktionen zwischen als Personen gedachten Individuen nicht selten aus. Tatsächlich sind die unsere Gesellschaften tragenden Institutionen allesamt konzipiert als abstrakte, starre Konstrukte, die keine oder nur wenige Veränderungen intendieren, in denen eigenständig denkende, führende und handelnde Personen oft als Störfaktor, als 'unberechenbar' gelten. Jedoch dürfte diese Denkweise ihrerseits weniger aus ideologischen denn aus pragmatischen Motiven resultieren. Zwar gibt es spätestens seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts Ansätze aus Kybernetik und Systemtheorie, die es erlauben soziale Zusammenhänge neu und anders zu denken. Aber solche Überlegungen sind komplex und bisher nicht einmal in Bereichen wie der Institutionen- und Demokratietheorie wirklich etabliert. Das alltägliche Verständnis des Zusammenwirkens von Individuen und deren gesellschaftlicher Organisationsformen jedenfalls, scheint sich für Zusammenhänge wie die in dieser Untersuchung thematisierten bisher wenig zu interessieren.

Damit aber existenzielle Kommunikation auch in größeren Zusammenhängen die hier angenommene Wirkung 'zuverlässig' entfalten könnte, müssten die wesentlichen sozialen, rechtlichen und politischen Institutionen so gestaltet sein, dass sie das Stattfinden bisweilen zeitaufwändiger, auf jeden Fall aber ergebnisoffener und 'unberechenbarer' Kommunikations- und Lernprozesse ermöglichen. Erziehung und Bildung etwa müssten sich wohl weit stärker an den humanistisch geprägten Leitbildern eines entwicklungsfähigen und stets einzigartigen Menschen orientieren, als sie es heute tun. Es wäre ferner darüber zu reden, ob der Sozialstaat, welcher bisher schon nennenswerte Erfolge bei der formalen Anerkennung der Rechte und Bedürfnisse von Individuen erlangt hat, nicht weiterzuentwickeln wäre zu einem System, das nicht nur anonymen Subjekten Ansprüche zuweist, sondern individuellen Personen eine sozioökonomische Lebensgrundlage schafft, die grundsätzlich Bestätigung vermittelt und 'Existenzängste' verschwinden lässt, damit Menschen sich an die wahren existenziellen Herausforderungen wagen können. Am spannendsten schließlich erscheint mir die Frage, wie sich das Verfahren unserer heutigen, repräsentativen Demokratie modifizieren ließe im Sinne eines Entscheidungsfindungsprozesses, der Kommunikation auch jenseits formal geregelter Übertragungen von Informationen in 'digitaler' Sprache *gezielt* und *regelmäßig* integrieren könnte. Eine solche dank ständiger und vielfältiger kommunikativer 'Rückkopplungen' in die Bevölkerung von ihrer Konzeption her auf stetigen Wandel, also *Evolution* angelegte Demokratie könnte das Entstehen von 'Reformstaus' vermeiden und hätte wohl weit weniger mit 'Politikverdrossenheit' zu kämpfen, als das heutige System.

Erst unter solchen Umständen, so glaube ich, könnte vollständig eingesehen werden, ob der hier nur angerissene Gedanke eines neuen Umgangs mit Kommunikation im Kontext im weitesten Sinne normativer Verständigungsprozesse ein letzten Endes sinnvoller, weil praktisch umsetzbarer ist. Immerhin allerdings könnte ein pragmatisches Systemdenken diese möglichen Voraussetzungen des Funktionierens existenzieller Kommunikation miteinbegreifen. Sie müssten der Theorie, die freilich keine reine Theorie sein dürfte, *nicht* äußerlich bleiben. Aber die Entwicklung eines solchen Ansatzes ist eine Aufgabe der Zukunft.

Fazit

Was kann als Ergebnis unserer Untersuchung festgehalten werden?

Der unternommene Versuch einer Perspektiverweiterung philosophischer Ethik, der den Gedanken einer Gesinnungsethik der Liebe zum nicht unkomplizierten aber auch inspirierenden Ausgang nahm, hat ein in vielleicht gleichem Maße ernüchterndes wie ermutigendes Ergebnis erbracht. Denn der Ausweg aus der Problematik mangelnder Akzeptanz und Internalisierung als rational gekennzeichnete Normativität, so scheint es, liegt durchaus nicht in einer *Revolution* unseres Umgangs mit Moral im Sinne einer kaum mehr durch äußerliche Strukturmerkmale und Regeln gekennzeichneten Gesinnungsethik. Ein derartige Wandel muss wohl jenseits seltener Einzelfälle gelingender Liebes- bzw. Kommunikationsbeziehungen weiterhin utopische Verheißung bleiben. Dagegen könnte allerdings eine allmähliche *Evolution* der Ethik möglich sein, im Sinne einer Erweiterung jenes Methodenarsenals, das uns bisher zur planvollen kommunikativen Begründung von Ethik zur Verfügung steht.

Und gerade diese Chance einer möglichst umfassenden, einer *ganzheitlich* kommunikativen Fundierung von Moral, könnte sich unter den Bedingungen der Postmoderne als sehr wertvoll erweisen. Nachdem rein religiös und/oder autoritativ begründete Normativität spätestens mit der Aufklärung fragwürdig geworden ist, stehen heute – aus Gründen die wir mindestens teilweise thematisiert haben – schließlich auch abstrakte, auf rationale Prinzipien oder sonstige vorgeblich unumgängliche Begründungsstrukturen rekurrierende Ansätze in der Kritik. Und auch ein rein 'kognitivistischer' Kommunikationsprozess im Sinne Habermas' dürfte in der Praxis nicht ausreichen, um stets nachhaltige, von allen Beteiligten akzeptierte Einigungen herbeizuführen. Warum also gehen wir nicht den Weg, den Habermas und andere beschritten haben, noch ein Stück weiter und betrachten Moral sowohl als gänzlich kommunikatives, als auch komplett pragmatisches Geschehen, das in der kommunikativen Interaktion von Individuen sich bildet? Diese würden uns dabei nicht nur als Subjekte gelten, sondern müssten vielmehr in den Blick genommen werden als um ihr Sein

in 'Grenzsituationen' besorgte Seiende, die je schon präreflexive 'Wertorientierungen' mitbringen, welche aus keinem rationalen Diskurs über Normativität herausgelöst werden können und herausgelöst werden sollten. Denn jedes *explizite* Moralprinzip kann immer nur nachgängig gewonnenes Substrat eines Orientierungs-, Verständigungs- und Aushandlungsprozesses sein, der dieses Prinzip schon morgen zum überkommenen Anspruch und veralteten Recht werden lassen kann, das vielfach hinterfragt und schrittweise delegitimiert wird. Existenzielle Kommunikation dagegen, stellt eine Weise der Verständigung über ethische Zusammenhänge dar, der offenbar *implizite* Funktionsprinzipien zu Grunde liegen, die gewährleisten, dass die jeweils individuell und situativ empfundenen Bedürfnisse und Interessen, Ansprüche und Meinungen, Ängste und Hoffnungen, Überzeugungen und 'Wertorientierungen' usf. mir und meinem Gegenüber in der Kommunikation zur Kenntnis gelangen. Eine solche Auffassung von Kommunikation über Moral würde es erleichtern, den Austausch auch mit solchen Individuen und Gruppen fortzusetzen, deren normative Überzeugungen den meinen entgegengesetzt sind. Entscheidend wäre hier nämlich nicht mehr, konkret benennbare Ziele miteinander zu teilen, sondern lediglich den Weg; jenen Prozess ganzheitlicher, existenzieller Kommunikation, dessen Meilensteine weniger in der Benennung von Rechten und Pflichten bestünden, die ein Individuum *hat*, als in der Offenlegung jener prekären Seinsituation, in der es im existenziellen Sinne *ist*. Wenn dieses Sein in nicht selten überfordernder Verantwortlichkeit und Schuld von meinem Gegenüber in der Kommunikation verstanden, anerkannt und bestätigt wird, kann der Streit über Rechte und Pflichten an Bedeutung verlieren, ja obsolet erscheinen. Man wird sich dennoch über sie einigen müssen, um zukünftigen Konflikten vorzubeugen und das Zusammenleben in Situationen, die existenzielle Kommunikation nicht erlauben, mindestens vorläufig zu regeln.

Natürlich aber kommt an diesem Punkt die Frage auf, ob ein auf die Fundierung von Moral durch ganzheitliche Kommunikation zielender Ansatz, der Moralität ohne Umschweife als das Ergebnis des gegenseitigen 'Zugehörbringens' individuell-personaler Vorlieben, Interessen und Bedürfnisse kennzeichnet, nicht jene universale Schutzfunktion leichtfertig preisgibt, die abstrakte Prinzipienethik verspricht. Man könnte zunächst diese Frage – und das ist nicht uninteressant – durch einen Rückgriff auf die theologi-

sche Tradition beantworten. Besonders in der an Paulus anknüpfenden Interpretation christlicher Ethik liegt nämlich das zentrale ethische Bedürfnis des Menschen gar nicht in der Erringung und Verteidigung von Rechten, sondern in jenem (kommunikativen) Prozess der Rechtfertigung, der sich zwischen ihm und einem personalen Gott abspielt. Darin geht es nicht um seine Integrität nach außen hin, etwa als unantastbares Subjekt von Grundrechten, sondern um seine innerliche, moralische Selbstintegrität. Wenn er sich in diesem inneren Zwiegespräch mit Gott – oder wenn wir Hannah Arendts verblüffend ähnlicher, sokratisch inspirierter Denkfürge folgen: mit sich selbst – als fähig erweist, sein Sein als immer schon schuldig, also sündiges Individuum zu akzeptieren und trotzdem das Fragen und Streben nach einem besseren Sein und Handeln nicht aufzugeben, erwirbt sich dieser Mensch in Gottes Augen Gnade. Und aus dieser Perspektive kann auch die unter Menschen geübte Nächstenliebe als ein Akt gegenseitiger Rechtfertigung erscheinen, bei dem Individuen einander 'ins Herz schauen' und der Devise folgen: „Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt [...]“⁶¹⁶ Eine solche Ethik stellt genau genommen das Streben nach Rechtfertigung – oder moralischer Selbstintegrität – nicht über, sondern *vor* die Auszeichnung von Rechten und Pflichten, deren implizite Beachtung und Befolgung sie als unvermeidliche Folge der von Selbst- und Nächstenliebe geleiteten Auseinandersetzung mit Moral sieht.

Aber was, wenn der angenommene Grund dieser Liebe, Gott, einer Kommunikationsgemeinschaft zweifelhaft geworden und die Haltung einer vielleicht trotzdem oder gerade deshalb (vgl. Camus) angestrebten solidarischen (Nächsten)liebe im praktischen Leben offensichtlich an Grenzen stößt, die einzelne 'Überzeugungstäter' nicht überwinden können? Es ist schließlich diese Situation, die uns als an Ethik interessierten, um Ethik besorgten Menschen stets vor Augen stehen sollte. Nun versetzen uns aber die Ergebnisse dieser Untersuchung in den Stand, zentrale Gedanken jener religiös motivierten Ethik zu übernehmen, ohne notwendig auch deren theologisch begründeten 'Glaubensgrund' in ihre theoretische Legitimation und praktische Anwendung miteinzubeziehen. Es handelte sich dann um den Versuch, solche Strukturen auszuzeichnen, die eine auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksame Kommunikation ermöglichen,

⁶¹⁶Römer 13,8

welche viele jener Funktionen impliziert, die auch der christlichen Nächstenliebe zugeschrieben werden. Es scheint mir dies der besondere Charme des in dieser Untersuchung entworfenen Konzepts existenzieller Kommunikation zu sein: Es greift viele Elemente des religiösen Konzepts der *agapē*, aber eben auch des Mythos vom *erōs* auf, ohne überhaupt in Versuchung zu geraten, den Gehalt dieser traditionellen Narrative zu dogmatisieren. Stattdessen bietet dieser Ansatz die Chance einer gewissermaßen niederschweligen Veränderung unseres Kommunikationsverhaltens bei einer gleichzeitigen Aufrechterhaltung der Geltung kollektiv vereinbarter Normativität. Eine solche Verhaltensänderung könnte nämlich schrittweise erfolgen und müsste sich weder auf zwingende Prinzipien, noch auf rigide weltanschauliche Bekenntnisse stützen, die etwa zu einer 'Umwertung aller Werte' aufrufen. Sie könnte schlicht und einfach von Beispielen gelingender existenzieller Kommunikation und deren erfolgreicher Verknüpfung mit um formale Normativität bemühten Diskursen ausgehen. Durch eine gründliche Erforschung jener Strukturbedingungen und Verhaltensweisen, die solche Kommunikationsprozesse erlauben, wie ich sie im Teilkapitel V.3 ansatzweise vorgestellt und interpretiert habe, könnte eine immer erfolgreichere Implementierung des Gedankens einer ganzheitlich kommunikativen Fundierung von Moral gelingen. Das wäre zweifellos ein weiter, aber – wie mir scheint – doch gangbarer Weg, der grundsätzlich jederzeit die praktische Erprobung und Vertiefung der in dieser Untersuchung aufgebrachten Thesen erlauben würde, ohne dass die Frage nach deren Berechtigung in der Theorie vollends abschließend geklärt sein müsste. Natürlich ist eine Arbeit wie die vorliegende mit allen Mängeln, Problemen und vor allem offenen Fragen, die sie aufweisen mag, in keiner Weise als abgeschlossene Anleitung zur 'Weltverbesserung' zu lesen. Aber vielleicht ist an dieser Stelle immerhin der Versuch gelungen, die angestrebte Perspektiverweiterung der Ethik in einem Maße vorzunehmen, das Anknüpfungspunkte entstehen lässt für unterschiedlichste Disziplinen und Ansätze.

Denn die Idee der jesuanischen 'Liebesethik' ist ihrerseits ein beeindruckendes, aber auch anspruchsvolles, vieldeutiges und traditionell nicht unbelastetes Projekt. Der Gedanke einer auf existenzieller Ebene therapeutisch wirksamen Kommunikation erscheint dem gegenüber zwar sicherlich nicht tiefgründiger oder gar schlicht 'besser'. Er mag auch weniger Strahl-

kraft besitzen und auf den ersten Blick umständlich und sperrig wirken. Aber dafür ist er umstandslos in moderner, säkularer Sprache zu formulieren. Und vor allem besitzt er den Vorzug einer dezidiert gesellschaftstheoretischen Perspektive auf die Problematik. Denn während etwa die christlichen Kirchen von jeher über die Notwendigkeit der innerlichen Wandlung des Menschen gepredigt haben, würde das Konzept einer ganzheitlichen, kommunikativen Ethik vor allem auf die Veränderung kommunikativer oder schlicht sozialer Beziehungen fokussieren. Zwar mag die Frage der Struktur und Veränderung von Selbstverhältnissen im Kontext der (Gesinnungs)ethik alles andere als trivial und vernachlässigbar sein, wie wir im Abschnitt IV.4 gesehen haben. Aber der vielversprechendere, weil die Individuen nicht überfordernde Ansatz, scheint mir doch jener zu sein, der den Zugang primär über die Kennzeichnung und Veränderung von Strukturen kommunikativer Beziehungen wählt. Denn Ethik scheint sich – spätestens seit dem Christentum – zwischen zwei extremen Polen zu bewegen: Der Forderung nach einer 'subjektiven', radikalen innerlichen Umkehr und einem Wandel des Selbst auf der einen Seite, der Formulierung 'objektiver' absolut gültiger und verpflichtender Normen auf der anderen Seite. Diese 'Dialektik der Moral', wenn wir sie einmal so nennen wollen, hat der Evangelist Matthäus in den Antithesen der Bergpredigt prägnant zusammengefasst. In der idealen Abstraktion sind, wie Jesus dort argumentiert, beide dieser Pole gerechtfertigt und unverzichtbar. Aus einer pragmatischen und existenziellen Perspektive allerdings stellen beide Anliegen, die Forderung nach innerlichem Wandel hin zu moralischer (Selbst)integrität ebenso wie die Ansprüche einer absoluten, starren Normativität eine Überforderung des Menschen dar. Er kann sich diesen ins Extrem gesetzten Appellen einer idealen Moralität nur in einem von Erfahrungen des Ungenügens und Scheiterns geprägten Prozess annähern. Das scheint auch Jesus gesehen zu haben. Die von ihm (aber längst nicht immer von Theologie und Kirche!) ins Zentrum gestellte Liebe bildet eine Art Brücke zwischen den Erfordernissen eines absoluten Sittengesetzes und der gewissenhaften, innerlichen Abwägung. In dieser Untersuchung haben wir uns gewissermaßen für die Struktur dieser Brücke, für die sie tragenden Pfeiler interessiert. Und wir kamen zu dem Schluss: Unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten können wir vielleicht tatsächlich einen Zugang zu jener Funktion der Liebe als Katalysator eines tiefge-

henden Verständigungsprozesses in ethischen Zusammenhängen gewinnen. Denn einmal so aufgefasst können wir uns daran machen, nicht nur bestimmte kommunikative Verhaltensweisen im interpersonalen Dialog, sondern auch soziale Strukturen auszuzeichnen, die das Erlernen und die Ausübung solcher Formen der Kommunikation begünstigen. Ob das Gelingen solcher Kommunikationsweisen im Letzten von intrapsychischen Voraussetzungen abhängen mag, ist mit dieser Herangehensweise nicht endgültig beantwortet. Der sie tragende, humanistische Gedanke ist indes, dass solche 'Charaktereigenschaften' sich wachrufen, sich entwickeln lassen müssten durch die gemeinschaftliche Ermöglichung und individuelle Einübung eben solcher Kommunikationsweisen. Der pragmatische Angriffspunkt ist hier der Bereich sozialer Beziehungen, deren Strukturen wir relativ leicht beschreiben und letztlich auch verändern können. Natürlich aber weist eine humanistische Perspektive letzten Endes zurück auf die Hoffnung auf ein, wie auch immer geartetes, 'Heil' des Menschen, das durch Liebe zumindest näherrücken mag.

Insofern kann sich schließlich auch die nüchternste Ausformulierung einer in diesem Kontext stehenden Ethik nicht gänzlich lösen und lossagen von ihren religiösen und mythologischen Ursprüngen. Diese stehen aber eben nicht als unumstößliche Dogmen und auch nicht als bindende Tradition einer in der Praxis alternativlosen 'Sittlichkeit' jenseits aller Nachfrage und Kritik, sondern bilden nur eine Art von Grundierung, einen kultur- und problemgeschichtlichen Kitt, der die pragmatischen Thesen unserer kommunikativen 'Komplementäretik' zusammenhält. Denn wenn wir die in dieser Untersuchung bemühten Denktraditionen im Sinne MacIntyres (und ebenso auch James') als durch Ideengeschichte und soziale Praxis sich ziehende Argumentationsstränge deuten, welche jederzeit ergänz- und erneuerbar sind, erscheint es nicht mehr als illegitimes Ansinnen, im Zuge der kommunikativen Fundierung von Moral den von Habermas erhobenen Anspruch der 'Postkonventionalität' in gewisser Weise aufzugeben. Betrachten wir schließlich einen bestehenden moralischen Konsens als das Ergebnis von Kommunikation, dann drängt sich die Deutung des Zustandekommens solcher Übereinkommen als geschichtlicher Prozess auf – im doppelten Sinne einer Verankerung dieser Übereinkommen in der historisch gelebten Praxis und einer sie zumindest teilweise stets kennzeichnenden narrativen Struktur. Eine solche Sichtweise wiederum impli-

ziert die kritische Selbsthistorisierung und -problematisierung auch noch der maßgeblichsten Tradition. Wirkungsvoller als die mit zahlreichen Problemen belastete, 'postkonventionelle' Abstraktion von aller gegebenen Tradition in der Ethik könnte somit eine dezidiert anti-konventionalistische Herangehensweise sein, die durch eine geschichtsbewusste Problematisierung überbrachten ethischen Wissens das Überkommene in einen Prozess ganzheitlicher Kommunikation hineinzieht, den es ebenso befruchten, wie es durch ihn korrigiert und sogar zurückgewiesen werden kann. Warum also nicht dem voraussetzungsvollen und aus konsequent pragmatischer Sicht nicht unproblematischem Konzept einer 'kognitivistischen' kommunikativen Ethik ein Fundament existenzieller Kommunikation schaffen, das amoralische Konventionalität nicht durch Prinzipien, sondern mittels einer Praxis des gewissenhaften Miteinander-im-Gespräch-Bleibens zu vermeiden weiß?

Um nun aber noch einmal auf die schon eingangs angesprochene Frage zurückzukommen: Natürlich bedeutet eine konsequent kommunikative, pragmatische und damit auch historisch-narrative Deutung von Ethik auch ein Risiko, auch und bzw. gerade dann, wenn wir auf theologische oder auf anderem Wege überzeitliche Legitimität beanspruchende Begründungsfiguren Verzicht leisten wollen. Zwar könnte sich ein solcher Umgang mit Moralfragen als ein im besten Sinne wertkonservatives Bemühen um Humanität erweisen, das Neuerungen aufgeschlossen aber nicht naiv gegenübersteht. Freilich aber könnten, sobald die Geltung abstrakter Normativität nicht nur punktuell und momentan in Zweifel gezogen, sondern wirklich dezidiert verneint wird, nicht nur in Einzelfällen 'moralische Irrtümer' geschehen, sondern im Ganzen jene Ordnung hinterfragt werden, die heute jedem Individuum 'unveräußerliche' Rechte zuerkennt. Denn wenn das Recht hinter einem geschichtlichen und damit letztlich kontingent erscheinenden Kommunikationsprozess über Fragen einer säkular verstandenen 'Rechtfertigung' zurückträte, könnten Übereinkommen, die wir heute mit guten Gründen als Errungenschaften des modernen Verfassungsstaats begreifen, mit neuer Macht in Frage gestellt werden. Solche Probleme dürfen keinesfalls übersehen werden. Warum aber sollten sie nicht im Zuge eines gleichberechtigten Prozesses *ganzheitlicher* Kommunikation zur Sprache gebracht werden, der ja – wie ich hier noch einmal hervorheben möchte – gerade nicht in utopisch-revolutionärer

Missachtung bestehender normativer Konsensus stattfinden dürfte, sondern vielmehr auf die umfassende Berücksichtigung individuell-personaler Sorgen, Bedenken und (Gegen)argumente bedacht sein müsste!

Und letztlich sollten wir, wenn wir von Risiken sprechen, jene Gefahren nicht vergessen, die stets mit einem in die Abstraktion getriebenen Konsens über Ethisches verbunden sind. Die anhaltende Bedrohung selbst noch aufgeklärter und hochentwickelter Gesellschaften durch das Auftreten einer massenhaften, 'affektiven Rebellion', die sich gegen unzureichend internalisierte und daher als ungerechtfertigt empfundene Normativität richtet, haben wir im Vorhergehenden thematisiert. Der Versuch, dennoch nach möglichst widerstandsfähigen Vorhalten zu suchen, die eine solche Eskalation der Unmoral vermeiden könnten, ist gerade angesichts der Geschehnisse des vergangenen Jahrhunderts aller Ehren wert. Und es erscheint durchaus nicht absurd anzunehmen, dass eine Art höchster Autorität oder unantastbares Prinzip – sei es ein Gott, sei es die Vernunft, ein pragmatisches Kalkül oder eine alles verbindende, alles vereinende Liebe – unsere Bemühungen miteinander über Moral ins Gespräch und schließlich in ein (vorläufiges) Einvernehmen zu gelangen, lenkt und leitet. Nur: Besitzen wir ein zuverlässigeres Mittel, über die im humanen Sinne gültige Berechtigung und Angemessenheit unserer so gewonnenen Positionen zu urteilen, als den fortgesetzten gewissenhaften, von einer möglichst ganzheitlichen Kommunikation getragenen Austausch über das, was uns 'am Herzen liegt'?

Anhang

A| Quellen und Hilfsmittel

1. Monografien, Sammelbände und Aufsätze

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Band I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973

Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin - Versuch einer philosophischen Interpretation, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2006

Arendt, Hannah: Über das Böse - Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, Piper, München 2006

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes – Das Denken, Das Wollen, Piper, München 1998

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Griechisch–Deutsch, übers. v. Olof Gigon, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2001

Aristoteles: Rhetorik, übers. v. Franz G. Sieveke, Wilhelm Fink, München 1980

Aristoteles: Topik, übers. v. Eugen Rolfes, in: Aristoteles.: Organon, Band II, Felix Meiner, Leipzig 1925

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse, übers. v. Wilhelm Thimme, Artemis-Verlag, Zürich/Stuttgart 1950

Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat, übers. v. Wilhelm Thimme, Band 2, Buch 11-22, Artemis, Zürich/München 1978

Beck, Götz: Sprechakte und Sprachfunktionen – Untersuchungen zur Handlungsstruktur der Sprache und ihren Grenzen, Niemeyer, Tübingen 1980

Benhabib, Seyla: Kritik, Norm und Utopie – Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Fischer, Frankfurt a.M. 1992

Brod, Max: Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung, Paul Zsolnay, Berlin/Wien/Leipzig 1931

- Camus**, Albert: La peste, Gallimard, Paris 1947
- Davidson**, Donald: Dialektik und Dialog, in: Davidson/Fulda: Dialektik und Dialog, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993
- Fahrenbach**, Helmut: Existenzphilosophie und Ethik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970
- Freud**, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, in: ders.: Studienausgabe Band IX, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1989
- Fromm**, Erich: Gesamtausgabe in zwölf Bänden, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1999
- Gil**, Thomas: Ethik, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1993
- Gilligan**, Carol: Die andere Stimme – Lebenskonflikte und Moral der Frau, Piper, München 1984
- Goethe**, Johann Wolfgang von: Wilhelm Meisters Wanderjahre, in: ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Band 17, Hanser, München 1991
- Gordon**, Thomas: Familienkonferenz - Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, übers. v. Maren Organ, Hoffman u. Campe, Hamburg 1972
- Gordon**, Thomas: Parent Effectiveness Training - The "No-Lose" Program for Raising Responsible Children, Peter H. Wyden, New York 1970
- Habermas**, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991
- Habermas**, Jürgen: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983
- Habermas**, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel, Karl-Otto (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976
- Harnack**, Adolf von: Dogmengeschichte, Mohr, Tübingen 1922
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden: Band I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Band II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970
- Heidegger**, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1953

- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen 2001
- Herder**, Johann Gottfried: Briefe zu Beförderung der Humanität, in: ders.: Werke in zehn Bänden, Band 7, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1991
- Hirschberger**, Johannes: Geschichte der Philosophie, Band I, Zweitausendeins, Frankfurt a.M. o. Jahresangabe
- Honneth**, Axel: Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992
- Horkheimer**, Max u. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M. 2003
- Hume**, David: An Enquiry Concerning the Principles of Morals, in: L.A. Selby-Bigge (Hrsg.): David Hume: Enquiries, Third Edition, Oxford University Press, Oxford 1975
- Hutcheson**, Francis: Collected Works of Francis Hutcheson, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1990
- Jaeger**, Werner: Paideia – Die Formung des griechischen Menschen, Erster Band, Walter de Gruyter & Co, Berlin/Leipzig 1936
- James**, William: Essays in Pragmatism, Hafner, New York 1948
- Jaspers**, Karl: Einführung in die Philosophie, Piper, München 1971
- Jaspers**, Karl: Die großen Philosophen, Erster Band, Piper, München 1988
- Jaspers**, Karl: Philosophie, Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948
- Jaspers**, Karl: Psychologie der Weltanschauungen, Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954
- Jaspers**, Karl: Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Reclam, Stuttgart 1962
- Kant**, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974
- Kant**, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974
- Kant**, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam, Stuttgart 1974
- Kierkegaard**, Søren: Abschließende unwissenschaftliche Nachricht zu den philosophischen Brocken, 2. Teil, in: ders.: Gesammelte Werke, Band 16.2, Eugen Diederichs, Düsseldorf/Köln 1958
- Kierkegaard**, Søren: Der Begriff Angst, Reclam, Stuttgart 1992

- Kierkegaard**, Søren: Die Krankheit zum Tode, Reclam, Stuttgart 1997
- Krüger**, Thomas: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes - Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009
- Kuhn**, Helmut: Liebe - Geschichte eines Begriffs, Kösel, München 1975
- Maaz**, Hans-Joachim: Der Gefühlsstau – Ein Psychogramm der DDR, Knauer, München 1992
- MacIntyre**, Alisdair: After Virtue - A study in moral theory, Duckworth, London 1981
- Manetti**, Giannozzo: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, übers. v. Hartmut Leppin, Felix Meiner, Hamburg 1990
- Ockham**, Wilhelm von: Texte zu Theologie und Ethik, übers. v. Volker Leppin u. Sigrud Müller, Reclam, Stuttgart 2000
- Pascal**, Blaise: Gedanken, übers. v. Wolfgang Rüttenauer, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1939
- Pico della Mirandola**, Giovanni: Über die Würde des Menschen, übers. v. Heinrich Petri, Pantheon, Fribourg/Frankfurt a.M./Wien 1957
- Platon**: Sämtliche Dialoge, übers. v. Otto Apelt, Constantin Ritter u. Gustav Schneider, Felix Meiner, Hamburg 2004
- Sartre**, Jean-Paul: L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1943
- Sartre**, Jean-Paul: L'Existentialisme est un humanisme, Gallimard, Paris 1996
- Scheler**, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: d.s.: Gesammelte Werke, Band 2, Francke, Bern 1954
- Scheler**, Max: Wesen und Formen der Sympathie, Francke, Bern 1974
- Schiel**, Andreas: Kritik der abstrakten Ethik – Die Defizite rationalistischer Ansätze in der Moralphilosophie, Diplomica Verlag, Hamburg 2008, verfügbar als E-Book auf www.diplom.de
- Schiller**, Ferdinand Canning Scott: Humanismus – Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie, Werner Klinkhardt, Leipzig 1911
- Schiller**, Friedrich: Werke und Briefe, Band 8, Deutsche-Klassiker-Verlag, Frankfurt a.M. 1992

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Third Earl of: An Inquiry concerning Virtue, or Merit, in: ders.: Standard Edition, Volume II.2, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1984

Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments, Cambridge University Press, Cambridge 2002

Stegemann, Eckehard W. u. Wolfgang Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, 2. Auflage, W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1997

Thomas von Aquin: Summa Theologica, dt.-lt- Ausgabe., übers. v. Benediktinern und Dominikanern Deutschlands und Österreichs, Band 17B, Kerle/Styria, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1966

Thomä, Dieter (Hrsg.): Analytische Philosophie der Liebe, mentis, Paderborn 2000

Tolstoi, Leo N.: Anna Karenina, übers. v. Fred Ottow, Winkler, München 1955

Verein für Socialpolitik (Hrsg.): Die Produktivität der Volkswirtschaft, in: Verhandlungen des Vereins für Socialpolitik in Wien, 1909, Duncker und Humblot, Leipzig 1910

Watzlawick, Paul, m. J.H. Beavin u. D.D. Jackson: Menschliche Kommunikation - Formen, Störungen, Paradoxien, Hans Huber, Bern/Stuttgart/Wien 1969

Weber, Max: Politik als Beruf, Reclam, Stuttgart 1992

Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986

2. Online-Artikel

o.A.: „Stuttgart 21“ soll trotz Mehrkosten gebaut werden, in: Die Welt (Online-Archiv), 11.12.2009, http://www.welt.de/welt_print/wirtschaft/article5494999/Stuttgart-21-soll-trotz-Mehrkosten-gebaut-werden.html, eingesehen am 01.08.2013

o.A.: Jeder fünfte lehnt Stuttgart 21 ab, in: stern.de, 24.11.2010, <http://www.stern.de/politik/deutschland/stern-umfrage-jeder-fuenfte-lehnt-stuttgart-21-ab-1626954.html>, eingesehen am 01.08.2013

o.A.: Winfried Kretschmann – Biografie, in: badenwuerttemberg.de, <http://www.badenwuerttemberg.de/de/regierung/ministerpraesident/biografie/>, eingesehen am 29.07.2013

Beck, Sebastian: Der Irrsinn deutscher Verkehrspolitik, in: Süddeutsche.de, 22.10.2010, <http://www.sueddeutsche.de/politik/deutsche-bahn-und-stuttgart-der-irrsinn-deutscher-verkehrspolitik-1.1014749>, eingesehen am 01.08.2013

Fücks, Ralf: Das Labor von Stuttgart – Wenn Sturheit zur Torheit wird, in: taz.de, 25.10.2010, <http://www.taz.de/!60296/>, eingesehen am 01.08.2013

Klaiber, Susanne: „Weitermachen ist Sturheit“ – Walter Sittler gegen Stuttgart 21, in: Süddeutsche.de, 25.08.2010, <http://www.sueddeutsche.de/politik/walter-sittler-gegen-stuttgart-weitermachen-ist-sturheit-1.992182>, eingesehen am 01.08.2013

3. Nachschlage- und Grundlagenwerke

Aland, Barbara m. Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (Hrsg.): Nestle-Aland - Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle, 27. Aufl., Stuttgart 1993

Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgarter Erklärungsbibel – Lutherbibel mit Erklärungen, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2005

Gemoll, Wilhelm u. Karl Vretska: Gemoll - Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, 10. Auflage, Oldenbourg, München/Düsseldorf/Stuttgart 2006

Prechtl, Peter u. Franz Peter Burkard (Hrsg.): Metzler Philosophie Lexikon – Begriffe und Definitionen, 2. Auflage, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1999

Ritter, Joachim, m. Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Schwabe, Basel 1971-2007

B| Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten.