

Studien zur Soziologie- und Politikwissenschaft

Herausgegeben von:

Ilse Dröge-Modelmog, Gerhard Kraiker, Stefan Müller-Dohm

Die editorischen Absichten des Publikationsprogramms orientieren sich an der Tradition einer historisch kritischen Gesellschaftstheorie sowie methodisch reflektierten Sozialforschung.

Die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen für Erkenntnisse über den Zustand und die Zukunft moderner Gesellschaften sind nach Auffassung der Herausgeber

- historische Analysen über die Geschichtlichkeit sozio-ökonomischer, politischer und kultureller Verhältnisse sowie kollektiver Weltbilder,*
- empirische Analysen über reale Arbeits- und Lebensbedingungen,*
- theoretisch-begriffliche Analysen sozialen Handelns.*

In der Reihe sollen Texte zu unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Positionen, kontroverse Interpretationsversuche und Studien mit neuen methodischen Untersuchungsverfahren erscheinen.

Carsten Horn

Die Normalität des Bösen

**Ambivalenzen bei der Betrachtung
von Moral in der Moderne**



**Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg
2005**

Verlag / Druck /
Vertrieb:

Bibliotheks- und Informationssystem
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
(BIS) – Verlag –
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

ISBN 3-8142-0980-X

„Man muss an dem Normativen, an der Selbstkritik, an der Frage nach dem Richtigen oder Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut.“

(Theodor W. Adorno)

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1 Die Normalität des Bösen	15
1.1 Moralischer Zusammenbruch im Nationalsozialismus	15
1.2 Denken und Moral	17
1.3 Die Unfähigkeit zu denken in der Moderne	20
2 Moral und Vernunft	25
2.1 Probleme der Moralphilosophie	25
2.2 Zwischen Gesetz und Freiheit	27
2.3 Moral und Naturbeherrschung	32
3 Macht und Moral	39
3.1 Der Leviathan von Thomas Hobbes	39
3.2 Gewalt und Kultur- Das Echo des Leviathan	46
4 Der soziale Charakter des Bösen	53
4.1 Moralischer Impuls und soziale Ordnung	53
4.2 Die soziale Erzeugung unmoralischen Verhaltens	58
4.3 Barbarei und Zivilisationsprozess	62
5 Die Konstitution des moralischen Subjekts	65
5.1 Das Subjekt und die sozialen Normen	65
5.2 Das Ich und die Anderen	69
5.3 Das Scheitern und die Grenzen in der Anerkennungsszene	73
5.4 Verantwortung und Verletzung	76

6	Das Böse	79
6.1	Eine Genealogie des Bösen	79
6.2	Das Böse kommt zu sich	87
6.3	Moral und Geschlechterverhältnis	95
7	Dekonstruktion der Moral	99
7.1	Unbedingte Moral	99
7.2	Kontingente Moral	103
7.3	Moral in der Postmoderne	108
8	Schlussbetrachtung	111
	Die Bedingungen von Moral	111
	Herrschaft als Folge der Bedingungen von Moral	111
	Kritik der Bedingungen von Moral	112
	Unbedingte Moral?	113
	Ambivalenz von Moral	113
	Fazit	114
	Aktualität	115
	Literatur	117

Vorwort

Mit seiner Diplomarbeit hat sich Carsten Horn die anspruchsvolle Aufgabe gestellt, das moralische Handeln in der Moderne einer kritischen Analyse zu unterziehen. Die massenhafte moralische Indifferenz gegenüber Millionen von Opfern während des Nationalsozialismus veranlasst den Verfasser, in Anlehnung an Hannah Arendt, zur Formulierung der These der „Normalität des Bösen“. Der Gewalttätigkeit der gesellschaftlichen Ordnung gegenüber versucht er, das Spannungsverhältnis zwischen moralischem Urteilsvermögen der Subjekte und gesellschaftlichen Normen in der Moderne zu beleuchten.

Während bei Arendt individuelles Denken und Verstehen wesentlich für moralisches Handeln sind und eine persönliche Verantwortung der Einzelnen gegenüber der Gesellschaft begründen, findet sich in der Ethik Kants ein besonderes Verhältnis zwischen individuellem Handeln und der Allgemeinheit der gesellschaftlichen Moral. Der Verfasser weist darauf hin, und bezieht sich dabei auf die kritische Auseinandersetzung Adornos mit Kant, dass eine rein aus der Vernunft und unabhängig von der Erfahrung formal begründete Moral leicht in Herrschaft umschlagen kann. Am Beispiel von Hobbes, der das moderne Staatsverständnis bis heute prägt, zeigt er, dass die partikularen Einzelinteressen der Logik des Staatserhaltes unterworfen werden. Die Differenz von Moral und Unmoral entsteht dabei erst in Folge der Staatsbildung.

Carsten Horn stellt in seiner Untersuchung eine grundsätzliche Ambivalenz moralischer Konzepte fest, weil diese abhängig vom historischen Kontext und gesellschaftlichen Konventionen sind und fragt, wie vor dem Hintergrund der Kontingenz gesellschaftlicher Erzeugung von Moral, moralisches Handeln möglich ist. Moralische Konzepte sind seiner Ansicht nach vor dem Hintergrund des modernen bipolaren Denkens zu betrachten. Moralischer Sinn wird entlang von differenziellen Begriffen, wie Natur und Kultur, Vernunft und Leidenschaft konstruiert, welche hierarchisch geordnet sind. Diesen Umstand erläutert der Autor sehr anschaulich an der Gender-Problematik.

Der Verfasser zeigt weiterhin auf, wie in der Moderne durch Moral Sinn hergestellt werden soll. In Anlehnung an Zygmunt Bauman und Judith Butler kann er den Konstruktionscharakter, sowohl von Moral als auch von Sinn-

konstitution deutlich machen. Damit aber bewirkt er auch ein verändertes Subjektverständnis. Mit Butler nimmt er Abschied von der Annahme eines souveränen Subjektes. Die Suche nach einer unbedingten Moral ist vor dem Hintergrund einer Kritik an dem modernen Streben nach Eindeutigkeit und Einheitlichkeit zu sehen. Carsten Horn weist darauf hin, dass nur ein spezifischer Umgang mit Kontingenz und Differenz einen neuen ethischen Sinn ermöglichen könnte. Er macht aber auch deutlich, dass solch eine unbedingte Moral ein Paradoxon darstellt, da sie nicht ohne Rücksicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen gedacht werden kann. Das Auftreten von Moral lässt sich mit einem Begriff von Derrida als ein „unmögliches Ereignis“ bezeichnen.

Die vorliegende Arbeit ist ein gelungener Versuch, jüngere Diskussionen zu Identität und Differenz auf den Bereich des Moralischen zu übertragen. Insofern hat sie angesichts von Gewalt oder „gerechten Kriegen“ eine besondere Aktualität. Dabei interessiert Carsten Horn gerade das Böse, „das nicht als solches benannt wird und vernünftig und gerecht erscheint.“

Oldenburg, Juli 2005

Ilse Dröge-Modelmog

Einleitung

„Die traurige Wahrheit aber ist, daß die meisten bösen Taten von den Menschen getan werden, die sich niemals entschieden, ob sie nun böse oder gut sein wollten.“¹

Ausgangspunkt und persönliche Motivation zu dieser Arbeit soll das Wissen um die moralische Indifferenz während des Nationalsozialismus sein, die dazu führte, dass viele Täter und Täterinnen der NS-Verbrechen ein ‚reines‘ Gewissen hatten. Hannah Arendt spricht von einem Zusammenbruch der Fähigkeit des moralischen Urteilsvermögens in der deutschen Gesellschaft. Das fraglos vorausgesetzte christliche Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ hatte seine Selbstverständlichkeit gegenüber bestimmten Menschengruppen verloren. Damit hat sich meiner Ansicht nach eine neue Form des Bösen gezeigt. Die Verbrechen widersprachen nicht den herrschenden gesellschaftlichen Normen. Handlungen, die gesellschaftlich als ‚richtig‘ galten, dienten einer verbrecherischen Ordnung. Sie fanden mit einer erschreckenden Normalität statt. Moralisches Verhalten Einzelner, das sich dieser Normalität widersetzte, stand im Widerspruch zu den kollektiven Normen. Am Holocaust hat sich meiner Ansicht nach das moralische Problem der persönlichen Verantwortung gegenüber den kollektiven Normen auf eklatante Weise gezeigt. Dieser Umstand hat mich dazu bewegt, nach der grundsätzlichen Möglichkeit individuellen moralischen Verhaltens zu fragen, welches sich unabhängig von gesellschaftlichen Normen artikuliert.

Mit der These der Normalität des Bösen möchte ich einerseits jenes neue Böse beschreiben, das nicht als solches bezeichnet wird; für das sich nicht explizit entschieden wird. Jenes Böse findet sich vielmehr in rechtmäßigen Handlungen, die der gesellschaftlichen und staatlichen Organisation entsprechen. Vor diesem Hintergrund möchte ich nach gesellschaftlichen Konstruktionen des Bösen und Guten fragen. Dazu möchte ich die Bedingungen und Begründungen des Moralischen und Unmoralischen in der Moderne untersuchen. Zu berücksichtigen bleibt dabei immer die grundsätzliche Ambivalenz der Begriffe „gut“ und „böse“, weil deren Bedeutungen je nach Kontext

1 Arendt 2000, S. 147

und Perspektive wechseln können.² Darüber hinaus kann sich meine Frage zunächst nur auf klassische westliche Theorien beziehen.

Anhand der Argumentation von Arendt möchte ich zunächst den konkreten moralischen Zusammenbruch während der Zeit des Nationalsozialismus beschreiben, um dann allgemein nach der Möglichkeit individueller moralischer Urteilskraft jenseits des Gesetzes und der gesellschaftlichen Normen zu fragen. Arendt widerspricht der Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhangs gegenüber den Individuen. Sie beharrt auf der persönlichen Verantwortung der Einzelnen im gesellschaftlichen Kontext. Mit Hilfe ihrer Annahmen möchte ich das Problem der moralischen Verantwortung auf die Moderne übertragen. Die Philosophin stellt einen Verlust wesentlicher Instrumente des moralischen Urteilens in der Moderne fest. Ich werde zeigen, dass sie moralisches Urteilen mit der Denkerfahrung und dem Verstehen in Verbindung bringt, die einem Einfühlungsvermögen in das Gegenüber vorhergehen.

In der Auseinandersetzung mit Kant widme ich mich zunächst grundsätzlichen Bedingungen für moralisches Handeln in der Moderne. Kant weist der Vernunft eine wesentliche Rolle bei der Entstehung moralischen Verhaltens zu. Seine Kategorien der Freiheit der Subjekte und der Autonomie des menschlichen Willens werde ich einer kritischen Betrachtung unterziehen. Adorno soll für die Kritik an Kant herangezogen werden. Bezüglich der persönlichen Verantwortung der Einzelnen werde ich das Verhältnis der einzelnen Subjekte zum universalen Sittengesetz untersuchen. Leitend ist dabei die Frage, wie sich das moralische Sollen im individuellen Willen durchsetzen soll.

Am Beispiel von Hobbes möchte ich Aspekte des Verhältnisses von moralischem Urteilsvermögen der einzelnen Subjekte zu Recht und Gesetz in der Moderne untersuchen. Im Mittelpunkt steht bei Hobbes die Begründung der Einrichtung des modernen Staates. Mich interessiert dabei der Aspekt der Gewaltfreiheit im Alltagsleben, die durch den Staat gewährt werden soll und einem unregelmäßigen Naturzustand entgegengesetzt wird. Das Bild des Gesellschaftsvertrags und die Begründungen der Einrichtung des Staates von Hobbes werden noch heute in Diskussionen zum Umgang mit Gewalt herangezogen. Für eine kritische Analyse werde ich Thesen von Sofsky und Reemtsma verwenden.

2 Ich werde im Folgenden auf die Anführungsstriche verzichten, im Vertrauen, dass sich die Bedeutung beider Kategorien aus dem Kontext erschließt.

Zygmunt Bauman wendet sich den Institutionen moderner Gesellschaften zu. Deren Auswirkungen auf die Möglichkeit des moralischen Handelns einzelner möchte ich anhand von Baumans Argumentation überprüfen. Besonders interessant erscheint mir das Verhältnis von Rationalität und Moral. Die Rationalität prägt den Charakter moderner gesellschaftlicher Institutionen, wie z.B. Bürokratien und Wissenschaftssysteme. Für meine Fragestellung sind die Annahmen von Bauman insofern interessant, weil er eine Moraltheorie zu entwickeln versucht, die dem moralischen Zusammenbruch während des Nationalsozialismus gerecht werden soll und diesen als besondere Ausprägung eines modernen Problems sieht.

Judith Butler bezieht sich auf die Wirkungsmechanismen sozialer Normen bei der Konstitution moralischer Subjekte. Sie folgt einem poststrukturalistischen Ansatz, der eine Kritik des essentialistischen, souveränen Subjekts beinhaltet. Ich suche in diesem Kontext nach der Möglichkeit moralischer Verantwortung einzelner Subjekte innerhalb der Normierungsmacht der gesellschaftlichen Normen.

Im Kapitel über das Böse möchte ich mich noch einmal einigen Aspekten des Bösen in der abendländischen Kulturgeschichte widmen. Mich interessieren insbesondere die Begründungen des Bösen. Mein Augenmerk werde ich bei dieser Analyse auf die zuvor aufgenommenen Kriterien wie die Vernunft, die Einrichtung des Staates und das Verhältnis des Menschlichen zur Natur richten, um im Anschluss die Kritik von de Sade und Nietzsche an modernen Moralentwürfen zu diskutieren. Ihre Umwertung der herrschenden Moral lässt mich vermuten, dass Moral letztlich unbegründbar ist. Zum Abschluss dieses Kapitels wende ich mich dem Geschlechterverhältnis zu. Sarah Kofman diskutiert in diesem Zusammenhang die moralische Kategorie der Achtung von Kant.

Im anschließenden Komplex versuche ich der Kritik an modernen Moral-konzepten gerecht zu werden, indem ich eine unbedingte Moral suche. Postmoderne Theorien helfen mir dabei, diesen zunächst paradoxen Begriff zu entwickeln. Ich hege die These, dass sich diese unbedingte Moral Macht-konzepten und Vernunftkriterien verschließt. Das Kapitel schließt mit einem Verweis auf die Veränderungen in der sogenannten Postmodernen. Ich vermute, dass die Entstehung neuer postmoderner Identitätskonzepte einen Wandel moralischer Fragen zur Folge hat. Damit möchte ich mich der grundsätzlichen Ambivalenz moralischer Konzepte nähern, die abhängig von ihren Kontexten sind und auf gesellschaftlichen Konventionen beruhen.

1 Die Normalität des Bösen

1.1 Moralischer Zusammenbruch im Nationalsozialismus

„Das beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind.“³

In ihren Reflexionen über den Prozess gegen den NS-Täter Adolf Eichmann hat Hannah Arendt eine Form des Bösen beschrieben, die in den herkömmlichen Kategorien von Sündhaftigkeit oder bösen Trieben nicht zu fassen ist und die Darlegung bloßer Charaktereigenschaften des NS-Täters Eichmanns bei weitem übersteigt. Der ehemalige SS-Obersturmbannführer, der vermutlich nie selbst Hand an einen Menschen legte, war einer der Hauptverantwortlichen für die Deportationen von Millionen von Juden und Jüdinnen in die Vernichtungslager. Arendt stellt fest, dass dieser Mann weder ein fanatischer Antisemit war, noch ein besonderer Anhänger der NS-Ideologie. Er sei vielmehr ein Karrierist und Bürokrat gewesen, der alles daran gesetzt habe, seine Aufgabe ‚gewissenhaft‘ zu erfüllen.

Arendt weist ihm eine besondere Fähigkeit zu organisieren und verhandeln zu. Eine ausgeprägte und zielstrebige Sachlichkeit habe ihm geholfen, diesen bürokratischen Gewaltakt zu verwirklichen. Arendt weist zudem darauf hin, dass Eichmann während des Prozesses von sich behauptete, niemals gegen seine Opfer irgendwelche feindseligen Gefühle gehegt zu haben.⁴

Darüber hinaus konnte sich Eichmann im Gegensatz zu herkömmlichen Gesetzesbrechern und Gesetzesbrecherinnen der Übereinstimmung mit den Moralvorstellungen der deutschen Gesellschaft sicher sein, „weil 80 Millionen Deutsche gegen die Wirklichkeit und ihre Faktizität durch genau die gleichen Mittel abgeschirmt gewesen waren.“⁵ Arendt stellt sowohl bei Eichmann, als auch in der damaligen deutschen Gesellschaft einen Zusammenbruch des moralischen Urteilsvermögens fest. Eichmann sei insofern normal gewesen, dass er mit seinem Rechtsempfinden keine Ausnahme in dieser

3 Arendt 2001, S. 400

4 Vergl. ebd., S. 104

5 Ebd., S. 219

Gesellschaft gewesen sei. Er selbst habe betont, dass die Tatsache, dass niemand in seiner Umgebung gegen die ‚Endlösung‘ gewesen sei, sein Gewissen maßgeblich beruhigt hätte.⁶ Die Stimme seines Gewissens habe genauso gesprochen, wie die Stimme der Gesellschaft, die ihn umgab.⁷ Ein schlechtes Gewissen habe er nur bekommen, wenn er seinen Befehlen und Aufgaben, mit denen er sich als selbst ernannter Idealist identifizierte, nicht nachkommen konnte. Von niederen und verbrecherischen Motiven, die in der Justiz eine wichtige Rolle spielen, habe er noch während des Prozesses in Jerusalem nichts hören wollen.⁸

„Eichmann hatte ein Gewissen, sein Gewissen hat ungefähr vier Wochen lang funktioniert, wie man es normalerweise erwarten durfte; danach kehrte es sich gleichsam um und funktionierte in genau der entgegengesetzten Weise.“⁹

Arendt geht davon aus, dass die „gesellschaftsbildenden moralischen Maximen und die gemeinschaftsbildenden religiösen Gebote gleichsam verschwunden“¹⁰ waren. Im Gegensatz zum „Eindringen der Kriminalität in den Bereich der Öffentlichkeit“¹¹, welches den alltäglichen Terror meint, besteht für Arendt das eigentliche moralische Problem in dem Umstand der Gleichschaltung der Bevölkerung und jenes Zusammenbruches des persönlichen Urteilsvermögens. Es sah für sie so aus, als wäre ein Wertesystem, im Sinn einer neuen Ordnung, einfach durch ein anderes ausgetauscht worden. Der Umstand der totalitären Herrschaft drückt sich dadurch aus, dass eine absolut verbrecherische aber legale Ordnung vorlag. Verbrecherische Handlungen oder auch Befehle wurden zur Normalität. Das exemplarische Beispiel aus der Rechtsprechung, dass einen Soldaten im Falle eines offensichtlich unrechtmäßigen Befehls legitimiert zu desertieren, ist ad absurdum geführt, weil diese zur Regel geworden sind.

Vor diesem Hintergrund fragt Arendt, wie man urteilen könne, „ohne sich an vorgegebene Normen und allgemeine Maßregeln zu halten.“¹² Dabei müsse man nicht ein Heiliger oder eine Heldin sein, denn moralische Verantwortung

6 Vergl. Arendt 2001, S. 208

7 Vergl. ebd., S. 220

8 Vergl. ebd., S. 98f.

9 Ebd., S. 184

10 Ebd., S. 65

11 Arendt 1991, S. 15

12 Ebd., S. 17f.

sei „jedermanns Sache“.¹³ Dieser Punkt wird im nächsten Kapitel wieder aufgenommen, wenn der von Arendt gesehene Zusammenhang zwischen moralischem Urteilen und der Fähigkeit zu denken, dem gesunden Menschenverstand, der allen Menschen gemeinsam sei, aufgezeigt wird. Sie will zeigen, dass das persönliche Verhalten der Individuen einen wesentlichen Bestandteil der Totalität der Verhältnisse ausmachte, dass Widerstand möglich war und Wirkungen hatte. Sie lehnt ein ausschließliches Konzept des Gehorsams ab. Obwohl sie von einem administrativen Massenmord spricht, wendet sie sich gegen die Theorie des Rädchens im bürokratischen System. Sie beharrt auf die persönliche Verantwortung der Individuen, die für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen werden können. Die, die sich während des NS dem System widersetzten, waren für Arendt diejenigen, die selbst urteilten. Sie übernahmen nicht einfach die vorhandenen Normen, die halfen, das jeweils Besondere unter eine allgemeine Norm zu subsumieren. Arendt sucht nach der menschlichen Fähigkeit „rational zu urteilen, ohne sich dabei von Gefühlen oder dem Eigeninteresse hinwegtragen zu lassen“¹⁴ und schließt dabei, wie noch gezeigt werden wird, an Kant an. Sie sucht darüber hinaus nach einem Urteilsvermögen, das sich unabhängig vom Gesetz und der öffentlichen Meinung artikuliert.

1.2 Denken und Moral

Arendt stellte bei Eichmann eine eigentümliche Unfähigkeit zu denken fest. Amtssprache, habe er von sich selbst gesagt, sei seine einzige Sprache gewesen. Arendt brachte diesen Umstand mit der Tatsache in Verbindung, dass Eichmann keinen einzigen Satz sagen konnte, ohne in ein Klischee zu verfallen. So hielt er vor seiner Hinrichtung in Israel eine klischeehafte Rede zu den Zeugen der Vollstreckung, wie sie eigentlich auf einer Beerdigung von den Überlebenden gehalten wird. Arendt weist seinem Charakter eine gewisse Realitätsferne und Gedankenlosigkeit zu. Dieser Umstand drücke sich z.B. dadurch aus, dass Eichmann lange Zeit darauf beharrt habe, durch einen möglichst ‚reibungslosen‘ Ablauf der Vorbereitungen für die Deportationen im Interesse der Juden gehandelt zu haben. Hinzu käme ein absoluter Mangel an Vorstellungskraft, sich in andere hineinzusetzen. Arendt stellt die These auf, dass gerade seine Gedankenlosigkeit ihn zu einem der größten

13 Arendt 1991, S. 26

14 Ebd., S. 18

Verbrecher werden ließ. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Arendt diese Gedankenlosigkeit in einem engen Zusammenhang mit der Unfähigkeit zu urteilen sieht. Für sie führt jene spezifische Unfähigkeit zu denken dazu, dass Normen ausgetauscht und völlig andere Regeln akzeptiert werden können.

Wenn Arendt fragt, ob „unsere Fähigkeit zu urteilen, das Rechte vom Unrechten, [...] zu unterscheiden, von unserem Denkvermögen“¹⁵ abhängt, beruft sie sich auf Kant, der einerseits Wissen und Erkennen vom Denken und andererseits den Verstand von der Vernunft getrennt habe.¹⁶ Während die Erkenntnis Wahrheit zum Ziel habe, würde das von der Vernunft gelenkte Denken Sinn erzeugen. Das Denken vollziehe sich außerhalb der Welt der Erscheinungen, über ein Abstrahieren von der direkten Sinneswahrnehmung über Einbildungs- und Vorstellungskraft, setze die Denkenden quasi außerhalb der Ordnung. Das Denken sei Reflexion, die nicht der Erkenntnis diene, nicht von praktischen Zwecken geleitet sei und mache sich immer wieder selbst zum eigenen Gegenstand. Feste Grundsätze seien nicht zu erwarten, werden vielmehr immer wieder zur Disposition gestellt. Dadurch habe das Denken eine „destruktive Wirkung“¹⁷ auf alle etablierten Kriterien, Werte, Maßeinheiten für Gut und Böse. Das Denken sei als nicht enden-dürfender Prozess zu verstehen, der verhindere, abschließend zu urteilen, oder Begriffe unreflektiert zu verwenden.

Das ‚Verstehen‘ ist für Arendt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine nicht endende Tätigkeit, mit der wir uns mit der Wirklichkeit versöhnen und sie zu begreifen versuchen. Sie nennt das Verstehen „die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein.“¹⁸ Das Ergebnis des Verstehens sei Sinn, die Versöhnung mit dem, „was wir tun und erleiden“¹⁹, während die Erkenntnis auf Wahrheit abziele.

Die „zerstörende“ Wirkung des Denkens setze das Vermögen der Urteilskraft frei, „die Fähigkeit, Besonderheiten zu beurteilen, ohne sie unter jene allgemeinen Regeln zu subsumieren.“²⁰ Während das Denken sich mit abwesenden Dingen beschäftige, beziehe sich das Urteilen auf konkrete Dinge. Das Urteilen verwirkliche somit das Denken.

15 Arendt 2000, S. 129

16 Vergl. diesen Komplex ebd., S. 132ff.

17 Ebd., S. 143

18 Ebd., S. 110

19 Ebd., S. 111

20 Ebd., S. 155

Arendt weist darauf hin, dass das menschliche Bewusstsein Voraussetzung für das Denken sei.²¹ Dieses konstituiere sich durch einen Unterschied. Damit ist die Voraussetzung für die menschliche Fähigkeit gemeint, sich reflektieren zu können, d.h. sich selbst zum Objekt zu machen. Die Kraft des Denkens, das Zwiegespräch zwischen ‚mir und meinem Selbst‘, ermögliche es, moralisch zu handeln. Der Unterschied, der das Subjekt für sich erkennbar mache, ähnele der Differenz, die mich für andere erkennbar mache.

„[...] ich bin nicht nur für Andere, sondern auch für mich selbst, und in letzterem Fall bin ich eindeutig gerade nicht Einer. In meinem Eins-Sein ist ein Unterschied eingefügt.“²²

Arendt leitet die moralischen Fragen aus der Denkerfahrung ab. Rechenschaft von sich abzugeben, heiße, den „Unterschied, der im Bewusstsein gegeben ist“²³, zu aktualisieren. Das Bewusstsein trage den Unterschied in sich, der für die Identität wichtig ist. Denken ist in diesem Sinn als Aktualisierung des im Bewusstsein gegebenen Unterschiedes zu sehen. Das Gewissen sei der Begleitumstand des denkenden Ichs. Ohne Gewissen zu leben, heiße, „niemals das stumme, einsame Gespräch, das wir denken nennen, zu beginnen, [...], niemals nach Hause zu gehen und die Dinge zu erforschen.“²⁴ Ein ‚gutes‘ Gewissen zu haben, heißt dann, im Hinblick auf die ‚Normalität des Bösen‘, ‚Einer‘ zu bleiben, zu meinen, den Unterschied nicht aktualisieren zu müssen. Ein gutes Gewissen, z.B. der NS-Täter, weist für Arendt vor allem auf die Abwesenheit eines schlechten Gewissens, d.h. auf die fehlende Bereitschaft oder Fähigkeit, den Unterschied im Bewusstsein zu aktualisieren, d.h. zu denken.

Die ‚Normalität des Bösen‘, wie sie in dieser Arbeit untersucht werden soll, findet sich darüber hinaus bei den gesellschaftlichen Bedingungen, die es möglich machen, sich seiner Untaten nicht bewusst zu werden. Dieses (böse) Tun ist jenseits von niedrigen Motiven, ohne besonders böse Absichten und jenseits eines bösen Willens zu verorten. Ein „schlechtes Herz“²⁵, welches viel seltener vorkäme, als Gedankenlosigkeit, sei für Arendt nicht notwendig für großes Übel. Vielmehr sei der Gebrauch der Vernunft notwendig, dieses

21 Vergl. Arendt 2000, S. 150

22 Ebd.

23 Ebd., S. 151

24 Ebd., S. 153

25 Ebd., S. 133

zu verhindern.²⁶ Adorno hat sehr anschaulich in seinen Vorlesungen zu Problemen der Moralphilosophie dargelegt, wie Ibsen darstellt, dass Menschen mit ‚reinem‘ Gewissen und Herzen Böses anrichten.

„In unserem Zusammenhang geht es nicht um die Sündhaftigkeit, welche Religion und Literatur zu begreifen versucht haben, sondern um das Böse; nicht um die Sünde und die großen Schurken, die in der Literatur die negativen Helden wurden und gewöhnlich aus Neid und Ressentiment handelten, sondern um den nicht-sündhaften Jedermann, der keine besonderen Motive hat und aus diesem Grund des *unbegrenzten* Bösen fähig ist; ungleich dem Schurken rennt er niemals in sein mitternächtliches Unglück.“²⁷

1.3 Die Unfähigkeit zu denken in der Moderne

In dieser Arbeit soll es u.a. darum gehen, die moralischen Probleme, die durch den Holocaust so eklatant zutage getreten sind, auf die moderne Situation zu übertragen.²⁸ Die These der ‚Normalität des Bösen‘ beinhaltet, dass gewisse Mechanismen aus der NS-Zeit auch in modernen Demokratien zu finden sind, sogar konstituierende Bedingungen darstellen. Dabei sollen einerseits Besonderheit und Einzigartigkeit des Holocaust bestehen bleiben, andererseits aber Spuren und Kontinuitäten in der Moderne heraus gearbeitet werden. Arendt hat sowohl Besonderheit und Totalität des moralischen Zusammenbruchs während des Nationalsozialismus betont, als auch auf „jene Elemente totalitären Denkens“ verwiesen, „welche heute in allen freien Gesellschaften existieren.“²⁹

Sie versucht, den Holocaust mit ihrem Theoriekonzept des Totalitarismus zu erfassen. Ihr kommt es beim Verstehen des Totalitarismus nicht darauf an, diesen neuen Begriff in einem „Durcheinander von Bekanntem und Plausiblen“³⁰ verschwinden zu lassen. Einerseits schließt das an jene oben beschriebene Denkerfahrung an, die es ermöglicht, jenseits von gegebenen Normen

26 Vergl. Arendt 2000, S. 133

27 Ebd., S. 154

28 Arendt selber weist auf die totalitären Tendenzen in modernen Demokratien, indem sie z.B. von Elementen totalitären Denkens spricht, „welche heute in allen freien Gesellschaften existieren“, (Arendt 2000, S. 111) oder den „Bankrott des gesunden Menschenverstandes in der modernen Welt“ (ebd., S. 118) heranführt, der den weiter unten beschriebenen Zusammenbruch des moralischen Urteilsvermögens Vorschub geleistet habe.

29 Ebd., S. 111

30 Ebd., S. 116

und Urteilen, das Besondere zu beurteilen. Andererseits weist Arendt auf die „schreckliche Originalität“³¹ des Totalitarismus, die einen Bruch mit allen Traditionen beinhalte. Während gewisse Züge der totalitären Doktrin Ähnlichkeiten mit den vertrauten Theorien abendländischen Denkens aufweisen würden, hätten die Handlungen des Totalitarismus auf der anderen Seite „unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteil gesprengt“³², eben weil hier eine neue Form des Bösen zutage getreten sei. Das Verstehen des Totalitarismus werde zum Selbstverstehen, weil die totalitären Bewegungen in einer nicht-totalitären Welt entstanden seien.

Arendt attestiert der modernen Situation einen Verlust an gesundem Menschenverstand, der ein wesentliches Instrument des Verstehens sei, welches wiederum eng mit dem moralischen Urteilsvermögen zusammenhänge.³³ Sie stellt die These auf, dass mit dem Aufkommen des Totalitarismus „der Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht worden“³⁴ sei, d.h. jener als Folge einer längeren Entwicklung zu betrachten ist.³⁵ Laut Arendt führten die radikalen Veränderungen der industriellen Revolution zum Niedergang der Sitten. Die Kategorien des Verstehens und die Maßstäbe des Urteilens seien verloren gegangen. Zudem spricht sie von einem Verlust der Fragen nach dem Sinn und dem Bedürfnis zu verstehen.³⁶ Zwar hätten Sitten und Moral ihre Grundlage in der Gesetzmäßigkeit. Falle diese weg oder es dringe, wie im NS zu beobachten, das Verbrechen in die öffentliche Sphäre, würden die Sitten „das Schlimmste“ nur noch für eine begrenzte Zeit verhindern.³⁷ Der Zusammenbruch des moralischen Urteilsvermögens

31 Arendt 2000, S. 112

32 Ebd.

33 Ebd., S. 117

34 Ebd., S. 122

35 Arendt versucht dabei keine monokausalen Zusammenhänge zu konstruieren. Vergl. Arendt 2000, S. 122: „Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.“ Und auf der nächsten Seite: „[...] jedes Ereignis in der menschlichen Geschichte [enthüllt, C.H.] ein unerwartetes Panorama menschlicher Taten, Leiden und neuer Möglichkeiten, die zusammen die Summe aller gewollten Absichten und die Bedeutung aller Ursprünge überschreiten.“

36 Vergl. ebd., S. 119f.

37 Vergl. ebd., S. 118f. Bemerkenswert ist die Trennung in die Sitten, die der Gesellschaft angehören und den Gesetzen, die dem öffentlichen, politischen Leben angehören: „Nach Montesquieu wird das Leben der Völker durch Gesetze und Sitten geregelt; der Unterschied liegt darin, dass Gesetze die Handlungen der Bürger, Sitten die Handlungen der Menschen bestimmen. Gesetze begründen den Bereich des öffentlichen, politischen Lebens, Sitten den Bereich der Gesellschaft.“

während des NS wurde demnach durch den Verlust der Fähigkeit zu verstehen vorbereitet.

Die Indoktrinierung, die im NS so maßgeblich war, förderte für Arendt den Kampf gegen das Verstehen. Während Arendt das Verstehen als eine nicht endende Tätigkeit versteht, die Sinn erzeugt, bezeichnet sie die Indoktrinierung als abschließendes Schnellverfahren, das Eindeutigkeit erzeugen soll. Jene drücke sich z.B. durch die Benutzung von Klischees in der Alltagssprache aus, die für sie eine Art Gewaltmittel sind und eine fehlende „Fähigkeit der Rede“³⁸ aufzeigen. Durch die Indoktrinierung werde andererseits das Element der Gewalt in den Bereich der Politik gebracht. Jene sei aber auch zu finden, wenn Experten, die vorgeben etwas verstanden zu haben, ihr Wissen als Tatsachen verkünden und somit einem abschließenden Verstehen entziehen würden.³⁹

Weiter stellt Arendt fest, dass in der modernen Situation der ‚gesunde Menschenverstand‘ und damit die Fähigkeit des Verstehens, als Grundlage des Urteilens durch das logische Schlussfolgern ersetzt werde. Während der ‚gesunde Menschenverstand‘ eine gemeinsam bewohnte Welt voraussetze, sei die Logik ‚von der Welt und dem Vorhandensein anderer Menschen völlig unabhängig.‘⁴⁰ Sowohl der ‚gesunde Menschenverstand‘, als auch die Fähigkeit zum logischen Schlussfolgern, seien allen Menschen gemeinsam. Jener sei jedoch Voraussetzung für den Gemein Sinn, den Arendt als ‚politischen Sinn par excellence‘⁴¹ bezeichnet. Wenn Arendt davon spricht, dass durch die Logik der ‚gemeinsame Raum zwischen den Menschen‘⁴² zerstört werde, bewegen wir uns auf das Bild von Bauman zu, dass in der Moderne, durch ihre wissenschaftlichen und bürokratischen Apparate, die soziale Nähe zwischen den Menschen verringert werde, welche wiederum Voraussetzung für moralisches Handeln sei.⁴³ Für Arendt bleibt das denkende ‚Ich‘ in der Gesellschaft eine marginale Angelegenheit.⁴⁴ Denken bringe der Gesellschaft nur etwas, wenn es als Erkenntnisdurst bestimmten Zwecken diene. Das Denken, im Sinne von Arendt, droht, die selbstverständlichen Regeln der gesellschaftlichen Organisation aufzulösen. Bauman spricht davon, dass die indivi-

38 Arendt 2000, S. 111

39 Ebd.

40 Ebd., S. 121

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Vergl. Kapitel 4.2. in dieser Arbeit- Die soziale Erzeugung unmoralischen Verhaltens

44 Vergl. Arendt 2000, S. 154

duelle Moral der Gesellschaft verdächtig sei. Hier finden wir das Spannungsverhältnis zwischen der individuellen Moral und den gesellschaftlichen Normen.

Festzuhalten ist, dass mit der Normalität des Bösen jener „nicht-sündhafte Jedermann“ ohne besondere Motive beschrieben werden soll, der anders als der Schurke „niemals in sein mittenächtliches Unglück“⁴⁵ rennt, d.h. sich seiner Schuld nicht bewusst ist und kein schlechtes Gewissen hat. Das Nicht-Denken schirmt gegen die kritische Überprüfung ab, lehrt an den bestehenden Verhaltensregeln festzuhalten, sodass nicht der Inhalt der Regeln, sondern ihr bloßer Besitz zählt. Wie gezeigt worden ist, tritt die politische und moralische Bedeutung des Denkens dann zutage, wenn die Selbstverständlichkeit der bestehenden Normen nicht mehr gewährleistet ist. Das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit, die Möglichkeit zu Handeln als „Anfang von etwas Neuem“⁴⁶, helfe nach Arendts Meinung dabei:

„Ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, mag in sich genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen.“⁴⁷

Notwendig für das Leben mit anderen sei ein „verstehendes Herz“⁴⁸, d.h. das Vermögen der Einbildungskraft, welches weder bloßes Nachdenken, noch bloßes Fühlen sei.

45 Arendt 2000, S. 154

46 Ebd., S. 124

47 Ebd., S. 125

48 Ebd., S. 126

2 Moral und Vernunft

2.1 Probleme der Moralphilosophie

Im folgenden Kapitel soll näher auf das Wesen moralischen Handelns in der Moderne eingegangen werden. Es soll insbesondere der Zusammenhang zwischen Vernunft und moralischem Verhalten aufgezeigt werden, wie ihn Kant entworfen hat. Die wesentlichen Züge sind noch immer prägend in Diskussionen zur Moral. Gerade die Freiheit und die Autonomie der Subjekte sind prägende Elemente in der Moderne. Diese Kategorien moralischen Verhaltens sind zudem konstituierend für das Humane. Im Gegensatz zu den Gesetzen, die in der Natur gelten, soll die Freiheit, zwischen gut und böse zu wählen, die Menschen aus dem Naturzusammenhang heben. Die Ambivalenz dieser Begriffe und Verhältnisse lässt sich schon bei Kant erkennen. Die kritische Analyse von Adorno⁴⁹ soll helfen, diese zu verdeutlichen. Es wird im Folgenden u.a. gezeigt werden, wie in Kants Argumentation über das Sittengesetz ein Zwangscharakter der gesellschaftlichen Realität gegenüber den Subjekten installiert wird. Für diese Arbeit ist darüber hinaus interessant, wie die Freiheit der handelnden Subjekte von der Vernunft und dem Gattungsinteresse eingeschränkt wird. Böse sind bei Kant die von ihm so genannte „Selbstliebe“, das Streben der Individuen nach Glück und Egoismus.

In Bezug auf die Moralphilosophie trennt Adorno zunächst die Theorie von der Praxis. Damit schließt er insofern an Kant an, der Erkenntnis und Wissen in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ abhandelt, das moralische Handeln der Menschen dagegen in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“. Während Erkenntnis über Empirie und sinnliche Erfahrung,⁵⁰ vermittelt durch Anschauung und Einbildungskraft, erreicht werden könne, sei die Erfahrung der sinnlich wahrnehmbaren Welt zur Konstitution moralischen Handelns bei Kant gänzlich ausgeschlossen. Dieses dürfe von „keiner empirischen [...] Erkenntnis abstrahiert werden können [...]“⁵¹

49 Theodor W. Adorno, Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt am Main 1997

50 Erfahrung ist für Kant „nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne.“ (Kant 1999, S. 86)

51 Kant 1999, S. 33

Adorno sieht in Bezug auf Moral ein Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis und argumentiert dialektisch. Einerseits warnt er davor, zu schnell zur Praxis zu schreiten, nimmt das Denken vielmehr schon als Verhalten, das jedem Menschen zur Verfügung stehe. Der Bereich des Moralischen sei zwar dem Bereich der Praxis des menschlichen Handelns zugehörig, dürfe dem theoretischen Denken und der Reflexion aber nicht enthoben sein. Um ein anständiger und gerechter Mensch zu sein, bedürfe es andererseits keines Studiums der Moralphilosophie. Adorno sieht wiederum bei zu schnellem Übergang zur Praxis die Gefahr einer repressiven Praxis. Das Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis bestehe folglich zwischen bloßer Bildung und ‚blinder‘ Betriebsamkeit.

Im Bereich des Moralischen geht es immer um das richtige Leben der einzelnen Menschen innerhalb einer Gemeinschaft, also um ihr Verhältnis zu den öffentlichen Sitten. Anders ausgedrückt, um das Spannungsverhältnis zwischen einerseits individuellen Interessen und Glücksansprüchen und andererseits objektiven, d.h. für die Gattung verbindlichen Normen. Für Adorno ist der Begriff der Moral zunächst problematisch,

„weil er von mores herrührt, also weil er eine Übereinstimmung der öffentlichen Sitten in einem Lande mit der moralischen, der sittlich richtigen Verhaltensweise, dem richtigen Leben des einzelnen Menschen postuliert.“⁵²

Moralische Probleme entstünden nach Adorno z.B. dann, wenn „jene fraglose und selbstverständliche Vorgegebenheit von sittlichen Normen des Verhaltens im Leben einer Gemeinschaft nicht mehr vorhanden ist.“⁵³ Im vorigen Kapitel wurde dargelegt, wie Arendt diesen Komplex für die Zeit des Nationalsozialismus festgestellt hat.

Im Zusammenhang mit dem individuellen Handeln skizziert Adorno „das in Theorie nicht zu erschöpfende Moment“⁵⁴, ein irrationales Moment, das Menschen dazu bewegt, ‚nein‘ zu sagen. Dieses Moment widersetzt sich der Vernunft und bewegt Menschen dazu, entgegen dem ‚mächtigen‘ gesellschaftlichen Zusammenhang, quasi autonom zu handeln. Dieser Punkt ist ebenfalls bei Arendt zu finden, wenn sie beschreibt, dass trotz des morali-

52 Adorno 1997, S. 24

53 Ebd., S.30

54 Ebd., S. 20

schen Zusammenbruchs im NS und entgegen der Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhanges, Menschen Widerstand geleistet haben.

Probleme des Moralischen hängen immer auch mit dem Verhältnis von Gesetz und Freiheit zusammen. Die Freiheit menschlichen Handelns ist einerseits im Kontext der Allgemeinheit der Sitten, der gesellschaftlichen Regeln und den Gesetzen zu sehen. Adorno sieht hierbei eine unterdrückende Tendenz in den allgemeinen Gesetzen und das Element des Humanen in den Ansprüchen und Normen der Individuen.⁵⁵ Andererseits sei die menschliche Freiheit im Kontext der Kausalität der Naturgesetze zu betrachten. Dazu Adorno:

„Wenn Humanität überhaupt einen Sinn hat, dann besteht sie genau darin, daß sie die Entdeckung ist, daß die Menschen in ihrem Handeln, in ihrer unmittelbar naturwüchsigen Bestimmtheit nicht aufgehen.“⁵⁶

2.2 Zwischen Gesetz und Freiheit

Der kategorische Imperativ von Kant drückt zunächst den Unterschied zwischen dem subjektiven Willen der Individuen und einer allgemeingültigen, objektiven Moral aus.⁵⁷ Die Schwierigkeit, die im Folgenden dargelegt werden soll, besteht darin, dass beides sich nicht widersprechen darf, um moralisch zu sein. Durch den kategorischen Imperativ wird bei Kant das Spannungsverhältnis zwischen den Handlungsmaximen der Subjekte und einem allgemein gültigen Sittengesetz ausgedrückt:

„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁵⁸

Das Problem der Moral ist bei Kant primär ein Problem der menschlichen Freiheit, die Freiheit des handelnden, entscheidenden Subjektes, das die Wahl zwischen gut und böse hat. Wie schon erwähnt, speist sich moralisches Handeln bei Kant aus der reinen Vernunft, d.h. ohne Rücksicht auf die Welt

55 Vergl. Kapitel 4.1. dieser Arbeit. Hier wird auf Zygmunt Bauman Bezug genommen, der beschreibt, wie der moralische Impuls der Individuen der sozialen Ordnung verdächtig wird.

56 Adorno 1997, S. 28f.

57 Dazu Kant: „[...] dass die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können.“ (Kant 1999, S. 78)

58 Kant 2003, S. 521 (§ 7, Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft)

der Erscheinungen. Freiheit sei die „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“⁵⁹. Die theoretische Schwierigkeit besteht darin, die Freiheit des menschlichen Willens mit dem Gesetzescharakter des kategorischen Imperativs zu vereinbaren, denn der menschliche Wille soll bei Kant seinen Bestimmungsgrund im Sittengesetz haben.

Das Sittengesetz, Kant nennt es auch praktisches Gesetz, unterscheide sich vom Naturgesetz, welches empirische Bestimmungsgründe habe, dadurch, dass es „ein Gesetz der Freiheit [ist], nach welchem der Wille unabhängig von allem Empirischen [...] bestimmbar sein soll [...]“⁶⁰ Jenseits der Erfahrungsgesetze und der Wahrnehmungen der Sinne, werden, in Bezug auf das praktische Gesetz, alle sinnlichen Triebfedern ausgeschlossen.

Zudem ist der Mensch als empirisches Wesen den Gesetzen der Natur unterworfen. Ein vernünftiges Wesen hat für Kant zwei Standpunkte: Einmal, „sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.“⁶¹ Durch die Tatsache, dass die Subjekte einerseits Teil der intelligiblen Welt, andererseits Teil der Sinnenwelt sind, findet eine Aufspaltung in das zu beobachtende Bewusstsein, die zu beobachtende Vernunft und die beobachtende Vernunft statt. Im Kapitel über Arendt wurde bereits auf den konstituierenden Unterschied im menschlichen Bewusstsein hingewiesen.

Der Komplex von einerseits Kausalität, wie sie in der Naturgesetzlichkeit der empirischen Welt zu finden ist und andererseits der Freiheit des Willens handelnder Subjekte soll im Folgenden diskutiert werden.

Damit in der Erkenntnisphäre ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Erfahrung bestehen kann, muss in der empirischen Welt die Universalität der Kausalbeziehungen angenommen werden können, das heißt, jene muss potenziell über das Ursache-Wirkungs-Schema erschlossen werden können. Kant geht dabei davon aus, dass uns die „Dinge an sich“⁶² unerkennbar seien. Über unsere Sinne und Kategorien machen wir uns lediglich ein Bild von den Dingen. Kausalität walte nicht in den Dingen, sondern sei das Ordnungsprinzip,

59 Kant 1999, S. 73

60 Kant 2003, S. 556

61 Kant 1999, S. 82

62 Vergl. z.B. Kant 2003, S. 543: „Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, dass die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind [...].“

nach dem das Subjekt mit seiner Vernunft, die aufeinander folgenden Zustände ordne und miteinander vereinige.⁶³

Der für das moralische Verhalten geltende Freiheitsbegriff von Kant, welcher das moralische Gesetz „ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit“⁶⁴ nennt, ist als Paradoxon zu verstehen. Laut Adorno laufe jener Freiheitsbegriff darauf hinaus, „von einer besonderen Kausalität, nämlich von Kausalität aus Freiheit zu reden, während doch nach den Vorstellungen, die wir zunächst allesamt an diese Begriffe heranbringen, Kausalität, also die strikte gesetzmäßige Determiniertheit durch Ursachen, gerade der Gegensatz sein soll zu eben jenem andern, das wir im Allgemeinen mit Freiheit meinen.“⁶⁵ Kant nennt diese Freiheit „eine Art von Kausalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist [...]“.⁶⁶ Adorno stellt fest, dass das Subjekt über seinen Entschluss im Rahmen der allgemeinen Kausalität eingreife, und von sich aus primäre Bedingungen setze, von denen eine Kausalreihe ablaufe.⁶⁷

Bei Kant seien die Handlungen durch den Charakter des Subjektes bedingt, den dieses sich durch einen Akt der Freiheit gebe.⁶⁸ Während sich die Erkenntnisphäre auf den empirischen Bereich bezieht, in dem die Kausalität herrscht, ist die Sphäre des moralischen Handelns, die Sphäre der Freiheit, wobei diese ihrerseits eine Tatsache der Erfahrung sei. Kant bringt die Freiheit des Subjektes und den Gesetzescharakter des Sittengesetzes, nach dem das Subjekt handeln soll, letztlich zusammen, obwohl er vorher sowohl die Sphäre der Theorie, als auch die Empirie, von der Sphäre der Freiheit und des Handelns getrennt hatte. Wären die Menschen ausschließlicher Teil der Sinnenwelt, würden sie, so Kant, „gänzlich dem Naturgesetze der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen.“⁶⁹

Erst die Idee der Freiheit mache die zur Sinnenwelt gehörenden Subjekte zu einem Teil der intelligiblen Welt. Wären sie es ausschließlich, würden ihre Handlungen vollständig einem autonomen Willen gemäß sein. Da sie aber zugleich Glieder der Sinnenwelt sind, somit den Naturgesetzen unterworfen

63 Vergl. Adorno 1997, S. 78

64 Kant 2003, S. 538

65 Adorno 1997, S. 75

66 Kant 2003, S. 555

67 Vergl. Adorno 1997, S. 80

68 Vergl. ebd., S. 83

69 Kant 1999, S. 83f.

und durch sinnliche Begierden angeregt, entsteht das Sollen des moralischen Imperativs.

„Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann [...]. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d.i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens [...] bewusst zu sein glaubt.“⁷⁰

Einerseits widerstehe, für Adorno, das Vernunftprinzip von Kant dem Chaotischen der Natur, denn eine absolute Freiheit, in der keine Kausalität zu finden ist, sei amorphe, ungeformte Natur. Andererseits wäre der Mensch nur „ein Stück dieser blinden Natur“⁷¹, wenn das Gesetz universal wäre. Die Sphäre des Humanen, zwischen absoluter Freiheit und absoluter Gesetzmäßigkeit, verbinde nun bei Kant die vorher getrennten Sphären von theoretischer Philosophie und Handeln.

„Die Vernunft fordert also in sich ebenso etwas wie eine universale Gesetzmäßigkeit, weil sie nur als Gesetzmäßigkeit überhaupt diesem Blinden und Amorphen zu widerstehen vermag, wie sie andererseits Freiheit fordert, weil Freiheit gegenüber diesem Amorphen der einzig mögliche Gegensatz überhaupt ist.“⁷²

Dadurch, dass Kant Freiheit mit Vernunft gleichsetzt, entsteht wiederum eine paradoxe Situation. Einerseits schränkt alles meine Freiheit ein, was nicht aus der reinen Vernunft, aus meiner Vorstellung von dem allgemeinen Gesetz folgt und somit heteronom, d.h. mir äußerlich ist. Andererseits nimmt Kant das Sittengesetz, nämlich so zu handeln, dass der Grundsatz meines Handelns zugleich zum Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden kann, als „a priori“⁷³ gegeben an, da es absolute Prinzipien beinhaltet, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden können. Das Problem bei Kant liegt für Adorno darin, dass, in der Sphäre der Moral, das Sittengesetz einerseits als Widerpart von Erfahrung gegeben sei, obwohl andererseits das

70 Kant 1999, S. 90f.

71 Adorno 1997, S. 84

72 Ebd.

73 „Aus dem Angeführten erhellt: dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebenso wohl als in der im höchsten Maße spekulativen; dass sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können.“ (Kant 1999, S. 33)

Subjekt von der Existenz des Sittengesetzes nur durch Erfahrung wissen könne.⁷⁴ Wenn das Sittengesetz nur über die Erfahrung zu erschließen wäre, wäre es innerhalb einer Kausalreihe ableitbar und somit nicht mehr dem Bereich der Freiheit zugehörig.

Die Autonomie des Subjektes ergibt sich bei Kant gerade aus der Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit, indem jenes sich, als vernünftiges Wesen, das sittliche Gesetz, das ein Gesetz der Freiheit ist, selbst gibt, d.h. unabhängig von einem empirischen Äußeren.

Die Notwendigkeit, d.h. der Gesetzescharakter des Sittengesetzes, wie ihn der kategorische Imperativ ausdrückt, führt andererseits zum Zwangscharakter der moralischen Prinzipien. Einerseits schließt Kant die Empirie aus der Begründung der Moralphilosophie aus, andererseits nennt er die empirische Gegebenheit eines sittlichen Zwanges, in Form des Gewissens. Hier greift Adorno mit seiner Kritik ein, indem er die Psychoanalyse nennt, die gezeigt habe, dass durch gesellschaftliche Normen Mechanismen der Macht wirken, dass der Zwangscharakter, das Über-Ich, wiederum irrational strukturiert sei. Über das Gewissen habe sich in das Zentrum der Autonomie etwas Heteronomes verschantzt. Die Freiheit des Willens könne somit einem weiteren Kausalzusammenhang zugeordnet werden. Diesen Überlegungen beugt Kant vor, indem er letztlich auf die Trennung von spekulativer theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft weist:

„Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernter wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können.“⁷⁵

Kant nimmt hier ein ‚Abbrechen‘ vor, indem er das Sittengesetz nicht nach weiteren Bedingungen im Bereich des Empirischen überprüft. Damit findet ein theoretischer Bruch statt, den Adorno kritisiert. Andererseits habe das

74 Vergl. Adorno 1997, S. 117

75 Kant 2003, S. 467 (Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft. In: Kritik der reinen Vernunft)

„Abbrechen“ aber auch einen Sinn: Es wird dem Moment gerecht, dass sich das richtige Handeln der Menschen nicht vollkommen in theoretischen Bestimmungen auflösen lässt. Die Sphäre des Moralischen müsse zwar von der Vernunft durchdrungen sein, erschöpfe sich aber durch das Abbrechen trotzdem nicht in ihr. Damit wird für Adorno eine Grenze der Vernunft im Bereich des Moralischen markiert, die für Menschlichkeit konstituierend sei. Adorno drückt dies wie folgt aus:

„Und ich glaube allerdings, dass es gerade einem säkularen und aufgeklärten Denken ansteht – auch durch Selbstreflexion auf das Denken, nicht nur solche Momente [dass die Handlung nicht in der Theorie aufgeht, C.H.] durch die Befragung auf ihre Autorität aufzulösen, sondern gleichzeitig diese Momente als eine Ingredienz des richtigen Handelns selbst zu retten.“⁷⁶

Das beschränkende Element der Empirie im Moralischen mache dieses erst möglich. Nur soweit, wie die Umwelt begrenzt ist, sei, so Adorno, die berühmte kantische Freiheit, nach der das Subjekt sich das Gesetz selbst gibt, überhaupt möglich.⁷⁷ Das Subjekt durchbreche den Kausalitätszusammenhang der Natur, indem es sich selbst auf sein Ich besinne und merkt, dass es selber ein Stück Natur ist. Damit ist zugleich der Prozess der menschlichen Bewusstseinsbildung umschrieben. Auf der anderen Seite ist Freiheit für Adorno nicht isoliert für das Individuum, sondern immer im Kontext seiner Vergesellschaftung zu betrachten. Das Sittengesetz und die Freiheit sind folglich nur im Funktionszusammenhang von Gesellschaft zu sehen, in dem die individuelle Freiheit durch die Freiheit der anderen beschränkt wird. Damit wird ihnen gleichzeitig ihr ontologischer Charakter genommen.

2.3 Moral und Naturbeherrschung

Ein weiteres grundsätzliches Problem bezüglich moralischen Handelns bei Kant ist, dass der Wille den Gründen der Vernunft seiner Natur nach nicht folgsam ist. Dies war der Grund für den imperativen Charakter des Sittengesetzes. Die „subjektive Unvollkommenheit“⁷⁸ des Willens drücke sich in seinem Streben nach Glückseligkeit aus:

76 Adorno 1997, S. 145

77 Vergl. ebd., S. 147

78 Kant 1999, S. 36

„Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst.“⁷⁹

Alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, sind empirisch, d.h. aus der Erfahrung ableitbar. Dadurch schränken sie die Autonomie der Subjekte ein, denn für Kant bedeutet die Freiheit des Willens Autonomie, d.h. „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben.“⁸⁰ Heteronomie bedeute für das Subjekt Unfreiheit in seinem Handeln. Dieser Punkt leitet zu einem weiteren wichtigen Aspekt von Kants Ethik. Wenn moralisches Handeln bedeutet, ich soll mich nicht von einem inneren oder äußeren Gegebenen abhängig machen, sondern mich nur von der reinen Vernunft leiten lassen, laufe das für Adorno auf die Totalität der Naturbeherrschung hinaus, „ebenso wie Vernunft selber das auf die äußerste Abstraktion gebrachte Prinzip der Naturbeherrschung“⁸¹ sei. Freiheit bedeutet dann die Unterdrückung der eigenen Neigungen, Triebe und Bedürfnisse, der inneren Naturhaftigkeit.⁸² Dieser Punkt impliziert, dass das Subjekt bei freier Entfaltung der Affekte unfrei wird. Absolute Gesetzlosigkeit würde zu Unfreiheit führen. Es entstehe gleichzeitig eine verhängnisvolle Dialektik, weil im Namen der Unterdrückung der Affekte durch das Bewusstsein schließlich jede Art von Glück tabuisiert und vom Denken verbannt werde. Kant schließt zum Beispiel aus seiner Ethik Sympathie, Mitleid und Mitgefühl aus, weil diese Gefühle sich auf die empirischen Anderen beziehen.

Das bisher Gesagte findet in der Konzeption Kants seine Fortführung in der Vermittlungskategorie des Willens. Der Wille wird als ein Begehungsvermögen dargestellt, aber mit Bestimmungsgründen in Zwecken der Vernunft. Das normalerweise auf Sinnliches gerichtete Begehren wird durch reine Zwecke der Vernunft bestimmt. Für Adorno steht der Wille dabei sinnbildlich dafür, wie der kategorische Imperativ und unser Verhalten als empirische Wesen zusammenkommen.⁸³ Der Wille ist die Kraft, durch die

79 Kant 1999, S. 25

80 Ebd., S. 75

81 Adorno 1997, S. 155

82 Im Kapitel 6.2. wird darauf hingewiesen, dass der Naturbegriff, sei es in der zu beherrschenden, die bei Kant, oder in der zu befreienden bei Sade, immer ein gesellschaftlich überformter ist.

83 Vergl. Adorno 1997, S. 190

das Moralische sich ohne jede Rücksicht auf Empirisches realisieren soll. Das Subjekt verhält sich darüber hinaus im Sinne des Sittengesetzes, ohne den Effekt seiner Handlung zu berücksichtigen, wobei die Maxime seines Handelns nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung abhängt, sondern allein vom Prinzip des Wollens, bei dem die reine Vernunft die Triebenergien in Beschlag nimmt:

„Eine Handlung aus Pflicht [zum Sittengesetz, C.H.] hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in den Maximen, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.“⁸⁴

Der Wille, als aus der reinen Vernunft gelenktes Begehrungsvermögen stellt bei Kant das Gute dar. Der ‚gute Wille‘ ist dabei Selbstzweck, d.h. unabhängig von den Zwecken, die er erreichen könnte. Das Willenlose und Diffuse, was sich gegenüber der Vernunft treiben lasse, sei das Böse, das beherrscht werden müsse.⁸⁵ Adorno stellt die These auf, dass sich in der Moralphilosophie von Kant das bürgerliche Prinzip der Naturbeherrschung widerspiegele und im Willen zusammenfasse. Während in der Erkenntnislehre von Kant der Gedanke von der rein erzeugenden Kraft zentraler Begriff ist, der für ein Tun steht, aus dem z.B. die logischen Gesetze folgen, ist in der praktischen Vernunft die Vernunft nichts anderes als der reine Wille, der ebenfalls ein Tun ist, sich aber von der Abhängigkeit vorgegebener Objekte gereinigt hat. Adorno folgert daraus, dass Kant aus dem Arbeitsethos der bürgerlichen Gesellschaft die Norm des Produktionsprozesses zu einer höchsten philosophischen Norm gemacht habe. Dadurch werde das gesellschaftliche Verhältnis der Notwendigkeit der gesellschaftlichen Arbeit installiert, welches impliziert, das radikale Böse in der Faulheit zu sehen.

Was ist nun aus der Freiheit geworden, die Kant an den Anfang seiner Philosophie setzte? Adorno wendet sich dem Pflichtbegriff gegenüber dem Gesetz zu, wie Kant ihn verwendet. Eine Kernfrage in der Moraltheorie von Kant ist, wie der Antrieb, vom moralischen Sollen zum Wollen zu kommen, auszusehen hat. Ein bloßes Interesse am moralischen Verhalten wird von Kant

84 Kant 1999, S. 18f.

85 In Kapitel 6.3. werde ich darlegen, dass in dieser Moralkonzeption das sich der Vernunft widersetzende Element nicht nur die Natur darstellt, sondern auch Frauen.

für ungenügend befunden. Wenn Kant die Pflicht als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“⁸⁶ bezeichne, fänden sich hier, so Adorno, zwei Äquivalente von Gesetzmäßigkeit. Zum einen die objektive Gültigkeit des Sittengesetzes, die sich durch Allgemeinheit und Notwendigkeit auszeichne, zum anderen die subjektive Unterordnung unter die Notwendigkeit dieser Gesetzmäßigkeit. Die Achtung sei die Vermittlungskategorie, die Kant ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen [...], die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden“⁸⁷ nennt. Hier findet sich, wie schon beim Willen, die Spiegelung des Vernunftprinzips im Affektleben des Subjektes. Achtung ist der Vermittlungsbegriff zwischen spezifischer Freiheit und der Gesetzmäßigkeit, einerseits des allgemeinen Gesetzes, andererseits seines imperativen Charakters, der sich im Subjekt durchsetzt.

Adorno folgert aus diesem Komplex, dass die Freiheit letztendlich nur aus dem Sichentziehen bestehen könne. Es bleibe nur noch die Freiheit, das Falsche zu tun. Der Zwangscharakter der gesellschaftlichen Realität setze sich gegenüber der Freiheit durch und bilde das repressive Moment in der Konstruktion der praktischen Vernunft bei Kant. Adorno nennt zur Anschauung die vermeintliche Freiheit des wirtschaftlichen Subjektes, irrational zu handeln, z.B. jene des Arbeiters, sich der Arbeit zu entziehen oder die Freiheit des Unternehmers, nicht profitabel zu wirtschaften, die nur scheinbare Freiheiten in der modernen Gesellschaft seien.⁸⁸

Ich möchte nun zu dem Punkt kommen, in dem Adorno eine der tiefsten gesellschaftlichen Fehlerquellen der Moralphilosophie sieht. Adorno stellt zunächst fest, dass die These, die Triebe als etwas zu Beherrschendes und zu Unterdrückendes zu betrachten, eine Grundannahme der Philosophie sei. Die Idee des Triebverzichts, wie sie auch in der Psychoanalyse zu finden sei, stehe in Übereinstimmung „mit den Grundtendenzen einer im weitesten Sinne bürgerlichen, nämlich auf Arbeit gestellten städtischen Zivilisation.“⁸⁹ Die rationale Kontrolle soll im Sinn von Selbsterhaltung und Fortschreiten der Zivilisation stattfinden. Adorno nennt dies eine Sparwirtschaft des Glücks. Diese Rechnung gehe nicht auf, weil, „gesellschaftlich gesprochen,

86 Kant 1999, S. 19

87 Kant 1999, S. 20

88 Vergl. Adorno 1997, S. 198

89 Ebd., S. 203

insgesamt die Kompensation, die uns durch unsere Zivilisation und durch unsere Erziehung für die Triebverzichte verheißen wird, nicht eintritt.“⁹⁰ Der Lustgewinn, auf den die Individuen verzichten, werde nicht nach dem zugrunde liegenden Prinzip der Vernünftigkeit zurückerstattet. Der momentane Triebverzicht finde kein Äquivalent in einer späteren Kompensation, weil sich die Interessen der Einzelnen und das Interesse der Gesamtheit der Gattung nicht decken. Gesellschaft sei dadurch unvernünftig eingerichtet. Darum finde bei Kant eine Überhöhung des Triebverzichts zum kategorischen Imperativ statt, damit am Messen an der Empirie, das Moment der Unvernunft nicht hervortrete. Die Lehre vom kategorischen Imperativ fetischisiere den Verzicht zu einem An-Sich-Seienden, das von seiner Kompensation unabhängig ist.

Festhalten möchte ich bis hierher den dialektischen Charakter von Kants Ethik. Einerseits beinhaltet sie ein kritisches Moment gegen die Übernahme dogmatischer Vorstellungen, welches eine gewisse Emanzipation des Individuums gegenüber dem gesellschaftlichen Zusammenhang ermöglichte. Erkenntnisse entspringen der Subjektivität der Einzelnen, nicht dem Sein der Dinge. Andererseits versucht Kant durch die subjektive Analyse hindurch, den objektiven Charakter der Erkenntnis zu retten. Er versucht die Ontologie in die Sphäre des Moralischen, der Freiheit zu überführen. Adorno bezweifelt Kants Modell, dass moralisches Handeln rein aus Vernunft und unabhängig von der Erfahrung stattfindet. Ich werde mich dieser Kritik im Folgenden anschließen, wenn ich z.B. die gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen des moralischen Subjektes untersuchen werde.

Andererseits biete dieses Konzept einer „privaten Ethik“ eine bestechende Radikalität, wenn sich die Moral nicht durch die Empirie, also auch den gesellschaftlichen Zusammenhang, korrumpieren lasse. Kants Philosophie beinhalte zudem eine Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen des beginnenden Kapitalismus. Indem jene sich nach den reinen Zwecken der Vernunft richte, widerspreche sie der „Tendenz zur totalen Fungibilität“⁹¹, dass alles im gesellschaftlichen Zusammenhang nur noch einen Funktionswert habe, Mittel für etwas sei. Die Kehrseite wiederum ist, dass Kants Ethik eine Gesinnungsethik ist, bei der Verantwortung gegenüber dem Anderen nicht angelegt ist. Der kategorische Imperativ betreffe bei Kant „nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das

90 Ebd., S. 205

91 Adorno 1997, S. 225

Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.“⁹²

Adorno weist zudem darauf hin, dass das Handeln nach den höchsten Zwecken der Gattung, nach dem Motto ‚der Zweck heiligt die Mittel‘, in Herrschaft umschlagen könne, d.h., hier ist auch der Konflikt zwischen individuellen Interessen und der Allgemeinheit der gesellschaftlichen Moral angelegt, den ich im weiteren verfolgen will.

Adorno betont außerdem die Geschichtlichkeit von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, indem er sie als eine spezifisch bürgerliche, dem Kapitalismus vorhergehende Ethik dekonstruiert. Aus der Befreiung des bürgerlichen Individuums werde ein metaphysisches Prinzip gemacht.⁹³ Darüber hinaus sei Kants Ethik eine auf der bürgerlichen Vernunft basierende, dem Tauschprinzip angelehnte Ethik. Arbeitsethos und Naturbeherrschung werden zu universalen Kriterien gemacht, die Freiheit bleibe nur ein Versprechen. Das Heilsversprechen von Gesellschaft und Gattung, in deren Namen die Subjekte auf so vieles verzichten, erfülle sich letztendlich nicht. Stattdessen werden ihre Selbstliebe und ihr Streben nach Glückseligkeit bei Kant zum Bösen. Jenen Verzicht werde ich noch weiter zu untersuchen haben. Einerseits den Souveränitätsverzicht der Staatsbürger und Staatsbürgerinnen in der Konzeption von Hobbes. Andererseits die These von Bauman, die Individuen würden in der Moderne über die Moral dazu gebracht, im gesellschaftlichen Zusammenhang gegen ihre Interessen zu handeln.

92 Kant 1999, S. 39

93 Vergl. Adorno 1997, S. 107

3 Macht und Moral

3.1 Der Leviathan von Thomas Hobbes

„Es ergibt sich, dass ohne eine einschränkende Macht der Zustand der Menschen ein solcher sei, wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle. Denn der Krieg dauert ja nicht etwa nur so lange wie faktische Feindseligkeiten, sondern so lange wie der Vorsatz herrscht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben.“⁹⁴

Im Folgenden soll der Zusammenhang zwischen Moral und Staatsbildung betrachtet werden, wie er aus dem Leviathan⁹⁵ von Hobbes gelesen werden kann. Zum einen werde ich zeigen, wie gesellschaftliche Moral bei Hobbes unmittelbar mit einem Herrschaftskonzept zusammenhängt. Die Unterscheidung von Moral und Unmoral hängt von dem Interesse der Gattungserhaltung und der Staatsbildung ab, wobei die partikularen Einzelinteressen gegenüber dem Staatserhalt zum Bösen werden, sobald sie dieser entgegenwirken. Das persönliche Urteilsvermögen der Individuen soll durch die Eindeutigkeit des Gesetzes ersetzt werden.

Auf der anderen Seite steht der Leviathan für den ambivalenten Umgang mit Gewalt in der Moderne. Der Anspruch, Gewalt zu vermeiden, wird nicht erfüllt. Diese wird vielmehr institutionalisiert und potenziert.⁹⁶

94 Hobbes 2002, S. 115

95 Der Leviathan steht bei Hobbes für den Staat und versinnbildlicht einen künstlichen Menschen, bei dem die Seele durch die höchste Gewalt repräsentiert wird, Beamten und Verwaltung die künstlichen Glieder bilden und Belohnungen und Strafen den Nerven ähneln. Die Kraft des künstlichen Menschen werde durch die Vereinigung der Kräfte der einzelnen Personen erreicht. Vergl. ebd., S. 5f.

96 Auch wenn der autoritäre Staat, den Hobbes installieren will, nicht der Rechtsstaat ist, der durch die heutige Verfassung festgeschrieben ist, kommen Teile der aktuellen Diskussionen im Kontext des „Kampfes gegen den Terror“ einer Renaissance des Leviathan recht nahe. Grundrechte werden eingeschränkt und Möglichkeiten von Gewalt- und Kontrollmaßnahmen durch den Staat vergrößert. Vergl.: Darnstädt, Hipp, Gefährlicher Wahn. In: Spiegel Special 2/ 2004, Terror: Der Krieg des 21. Jahrhunderts

Grundlegend sind bei Hobbes die Prinzipien der Vernunft. Ob beim Addieren oder Subtrahieren, beim Ziehen von Schlüssen in der Logik, dem Schließen von Verträgen zwischen Politikern oder dem Abgleichen von Handlungen am Gesetz, um Recht von Unrecht zu scheiden, alles resultiere aus der Vernunft.⁹⁷

Im Naturzustand bestehe die Freiheit eines jeden, zu Recht alles zu tun, was nach dem eigenen Urteil der Selbsterhaltung dient. Wenn nur die natürlichen Gesetze gelten, d.h. jenseits des Staates, „ist jeder sein eigener Richter und wird bloß nach seinem Gewissen beurteilt.“⁹⁸ Es herrsche das „Recht aller auf alles“, ein permanenter Kriegszustand. Von Natur aus hat jeder Mensch das Recht, seine Kräfte und Fähigkeiten nach eigenem Willen zu gebrauchen. Die Tatsache, dass alle ihrem eigenen Selbsterhaltungstrieb folgen, gleichzeitig mit relativ gleichen Kräften und Verstand ausgestattet sind, führt zu einem Zustand permanenter Unsicherheit. Die Furcht vor dem gewaltsamen Tod lasse die Menschen zum Frieden streben.⁹⁹ Die natürlichen Gesetze folgen aus der Vernunft der Menschen. Im Gegensatz zu den bürgerlichen sind sie unveränderlich und göttlichen Ursprungs. Naturgesetze müssen nicht niedergeschrieben sein, sie sind „nach der Einsicht jedes einzelnen mit der allgemeinen Vernunft übereinstimmend.“¹⁰⁰ Die Vernunftmäßigkeit eines Gesetzes beruht auf der Vernunft des Staates, d.h. der Vernunftmäßigkeit der allgemeinen Selbsterhaltung. Das natürliche Gesetz weist laut Hobbes auf die Bildung eines Staates.

Um den Zustand der Unsicherheit zu beenden, schließen die Menschen einen Vertrag, durch den sie auf ihr „Recht auf alles“ verzichten und das Gewaltmonopol einem Stellvertreter¹⁰¹ überlassen. Diesem weist Hobbes die Pflicht zu, Gesetze zu geben, um den allgemeinen Frieden zu erhalten und das Wohl des Staates zu sichern. Die partikuläre Selbsterhaltung der Subjekte wird von nun an der allgemeinen Staatserhaltung untergeordnet. Eine allgemeine Moral, das Bewusstsein von Recht und Unrecht, entsteht erst mit den bürgerlichen Gesetzen, d.h. nach dem Vertrag:

97 Vergl. Hobbes 2002, S. 39

98 Ebd., S. 244

99 Vergl. ebd., S. 118

100 Ebd., S. 232

101 Im Folgenden werde ich, im Zusammenhang mit dem Stellvertreter oder dem Souverän, nicht die weibliche Form berücksichtigen, um dem ausgesprochen patriarchalen Charakter der Staatstheorie von Hobbes gerecht zu werden.

„Gerecht und ungerecht lernt man überhaupt erst in einem Staate kennen.“¹⁰²

Bei Hobbes gibt es keine Selbstlosigkeit, indem ein Mensch z.B. Verantwortung für die Andere oder den Anderen übernimmt. Der Verzicht auf ein Recht müsse „etwas Gutes für ihn selbst zum Ziel haben.“¹⁰³ Hier drücken sich Zweckrationalität und Machtkalkül aus.

Mit dem Gewaltmonopol des Staates ist eine Zwangsmacht verbunden, d.h. die permanente Ausübung und Drohung von Gewalt. Allein auf die Verträge und Gesetze will sich Hobbes nicht verlassen. Durch Zwang und Gewaltandrohung sollen „die Gemüter aller zum Frieden unter sich geneigt gemacht“¹⁰⁴ werden und zum Krieg gegen äußere Feinde. Die Furcht bekommt bei Hobbes eine positive Konnotation, denn nur die Furcht vor Strafe durch die höchste Gewalt gewährleiste den permanenten Frieden. Dabei steht der Stellvertreter des Staates jenseits des Gesetzes. Nur die Untertanen schlossen untereinander einen Vertrag, folglich könne jener „keinem Unrecht tun, weshalb ihm die höchste Gewalt genommen werden dürfte.“¹⁰⁵ Die Untertanen sind für den höchsten Stellvertreter selbst verantwortlich. Sie müssen von der Zeit des Vertrages an dessen Handlungen als ihre eigenen ansehen.

Nach dem Motto ‚der Zweck heiligt die Mittel‘, ist dem Staat zur Aufrechterhaltung seiner Ordnung die Wahl der Mittel überlassen. Jede Kritik kann mit dem Argument des drohenden Naturzustandes abgewehrt werden, sodass quasi permanent der Ausnahmezustand herrscht. Eine Kontrolle der höchsten Macht ist nicht angelegt, denn diese ist durch die Übertragung der Macht aller Einzelnen auf die Stellvertreter legitimiert. Diese Übertragung ist bedingungslos, die Macht des Königs darf in keinsten Weise beschränkt sein, da sie sonst wiederum ihre Legitimität verlieren würde.¹⁰⁶ Zudem sei jeder Angriff auf die höchste Gewalt ein Angriff „gegen sich selbst“¹⁰⁷, da die Taten des Inhabers der höchsten Gewalt als Bevollmächtigter die Kollektivinteressen der Einzelnen darstellen.

Vernünftig ist allein das öffentliche Wohl, das allgemein Beste. Verdächtig sind Hobbes die versteckten Leidenschaften der Einzelnen, die oft deren Ver-

102 Hobbes 2002, S. 160

103 Ebd., S. 121

104 Ebd., S. 155

105 Ebd., S. 158

106 Vergl. ebd., S. 173

107 Ebd., S. 197

nunft „überstimmen“. Das allgemein Beste werde von den „besonderen Absichten eines schlechten, geizigen oder ehrsüchtigen Menschen“¹⁰⁸ bedroht, wobei Hobbes Eigennutz als allgemeine Triebfeder der Menschen sieht. Er unterscheidet zwar zwischen monarchistischer, demokratischer und aristokratischer Staatsverfassung, bei denen das Prinzip der höchsten Gewalt jeweils gleich bleibt; bevorzugt aber, unabhängig vom Weg zur höchsten Gewalt, die Monarchie, wegen seines Misstrauens gegenüber den Einzelnen.

Mit dem Vertrag entsteht eine spezifische Art Freiheit.¹⁰⁹ Während es im Naturrecht einem Besiegten zusteht, sein Gefängnis aufzubrechen und den Sieger zu töten oder zu versklaven, entsteht die Pflicht zum Gehorsam des Bürgers nicht dadurch, „dass er unterlag, sondern dass er sich dem Willen seinen Überwinders selbst unterwarf.“¹¹⁰ Die körperliche Freiheit ist mit der Konstitution von Recht und Unrecht verbunden und der Pflicht, dem allgemeinen Interesse von Staat und Gattung zu dienen. Die Pflicht zum Gehorsam gegenüber dem Oberherren entbindet die Knechte davon, gut und böse zu unterscheiden.¹¹¹ Schon der Sündenfall von Adam und Eva habe gezeigt, dass der Wunsch, die Allmacht Gottes zu erlangen, schwer wiegende Folgen hatte. Während die ‚natürliche‘ Freiheit die Gefahr birgt, im Krieg aller gegen alle, selber getötet zu werden, folgt die bürgerliche Freiheit einer Einwilligung in den Vertrag und ist den Zwecken der Einrichtung des ‚künstlichen Menschen‘ untergeordnet. Das Recht, im Naturzustand selbst zu urteilen wird durch die Pflicht, dem gegebenen Gesetz zu gehorchen, ersetzt. Gut und böse orientieren sich am Gattungserhalt, welcher die Selbstbehauptung der Einzelnen aufhebt. Die bürgerliche Freiheit besteht, solange die bürgerlichen Gesetze nicht übertreten werden, die wiederum von der Willkür der höchsten Gewalt abhängen.

„[...] denn das Recht ist Freiheit, d.h. Ausnahme von den bürgerlichen Gesetzen. Bürgerliches Gesetz hingegen ist Verpflichtung, wodurch die natürliche Freiheit entweder aufgehoben oder beschränkt wird.“¹¹²

Die natürlichen Gesetze seien in den bürgerlichen enthalten, indem der Staat jene unter Beobachtung stellt. Die Verletzung des Vertrages ist auch eine

108 Hobbes 2002, S. 169

109 Vergl. ebd., S. 188: „So sind auch die Handlungen der Bürger, die aus Furcht vor den Gesetzen geschehen, wenn sie ebensogut unterlassen werden könnten, sämtlich frei.“

110 Ebd., S. 181

111 Vergl. ebd., S. 185

112 Ebd., S. 242

Verletzung eines natürlichen Gesetzes. Beide sind nicht wesentlich voneinander unterschieden. Die bürgerlichen Gesetze schränken die natürlichen nicht ein, sondern das Naturrecht, das „Recht aller auf alles“, das einen dauerhaften Frieden verhindere.¹¹³ Allein der Oberherr hat sich noch die ursprüngliche Freiheit bewahrt. Er unterscheidet gut von böse und ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen, „da derjenige frei zu nennen ist, der es sein kann, sobald er es will“¹¹⁴, repräsentiert er eine absolute Souveränität. Der Bürger ist nur bedingt frei, solange er keine bürgerlichen Gesetze übertritt.

Eine Sünde ist jede Übertretung eines Gesetzes, sei es des natürlichen, welches göttlichen Ursprungs und von Anfang an da ist, oder des bürgerlichen. Ein Verbrechen ist die Übertretung des bürgerlichen Gesetzes.¹¹⁵ Verbrechen können bei Hobbes entweder durch Fehler des Verstandes, Unwissenheit, d.h. Unkenntnis des Gesetzes, Irrtum oder heftigen Leidenschaften begangen werden. „Dass alle Verbrechen durch die Begierden erzeugt werden, ist klar“¹¹⁶, nur die Vereitelung der Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang halte die Menschen davon ab. Während ein Vorsatz zur Übertretung Sünde gegen Gott ist, wird etwas, was willentlich getan wird, zum Verbrechen gegen das bürgerliche Gesetz. Festzuhalten ist hier die Äußerlichkeit und Eindeutigkeit der höchsten Gewalt und ihrer Gesetze, die den Leidenschaften und der Fehlbarkeit der Menschen gegenübergestellt wird. Furcht nennt Hobbes die „unschuldigste Leidenschaft“¹¹⁷, da diese die einzige sei, die den Menschen von Verbrechen abhalte. Furcht als Grund eines Verbrechens entschuldige da, wo das Leben der Menschen in Gefahr sei, „das zu verteidigen jeder von Natur ein Recht hat.“¹¹⁸ Je mehr eine gesetzeswidrige Handlung nach „eigenem Gutdünken“ und „wider sein schlechtes Gewissen“¹¹⁹ getan werde, desto schwerer soll die folgende Strafe sein. Je mehr folglich die Gesetzesübertretung der Rationalität gehorche, Strafe, Gesetz und Schaden berücksichtigt habe, desto schwerwiegender sei diese. Wenn jedoch im Affekt gehandelt wurde, ist die Schuld nicht so schwer. Die Kenntnis des Gesetzes ist Voraussetzung dafür, dass eine Handlung als

113 Vergl. Hobbes 2002, S. 230

114 Ebd., S. 229

115 Vergl. ebd., S. 261: „Bevor ein Gesetz nicht da ist, findet auch keine Übertretung statt.“

116 Ebd., S. 248

117 Ebd.

118 Ebd., S. 249

119 Ebd., S. 252f.

Verbrechen erkannt wird, wobei jeder verpflichtet sei, „durch Nachdenken über die Gesetze seine unberechenbaren Leidenschaften zu bessern.“¹²⁰

Alles, was der staatlichen Ordnung und dem Fortbestand der höchsten Gewalt widerspricht, wird zum Verbrechen, wohingegen die individuellen Interessen der Bürger und Bürgerinnen zurücktreten müssen. Jenes Verbrechen ist dabei schwerwiegender als Taten zwischen Bürgern und weist auf die bis heute gültige Trennung von öffentlichem und privatem Interesse in der Rechtssprechung. Festzuhalten ist, dass das Recht des Staates zur Bestrafung der Bürger kein übertragenes ist, sondern ein gelassenes. Dadurch, dass die Bürger ihre Rechte zur Selbsterhaltung abgegeben haben, kann der Staat dieses ihm gelassene Recht um so mehr gebrauchen.¹²¹ Gegen erklärte Feinde, innere wie äußere, erlaubt das Naturrecht dem Staat, zu seiner Selbsterhaltung uneingeschränkt die Waffen zu ergreifen. Für jene gelten dann die bürgerlichen Gesetze nicht mehr. Im Krieg gibt es für den Sieger keinen Unterschied mehr zwischen Schuldigen und Unschuldigen.

Am Ende des ‚Leviathans‘ beschreibt Hobbes Umstände, „die den Staat zer-rütten und zugrunde richten können.“¹²² Hier ist noch einmal zu erkennen, was Hobbes von dem moralischen Verhalten Einzelner hält, nach dem in dieser Arbeit gefragt wird. Er nennt den Grundsatz, jeder Bürger habe das Recht zu entscheiden, was gut und was böse ist, einen eine „Staatskrankheit“¹²³ hervorrufenden.

„Denn nun muss nicht das eigene Urteil, sondern das öffentliche Gesetz von einem jeden Bürger als Richtschnur seiner Handlungen angenommen werden.“¹²⁴

Wie schon gesagt, gelte dieser Grundsatz nur im Naturzustand und jenseits der von Gesetzen bestimmten Handlungen. Die einzige Grundlage für gute und böse Handlungen sei das bürgerliche Gesetz.¹²⁵ Die Rechte des Ober-

120 Hobbes 2002, S. 254

121 Vergl. ebd., S. 259: „Vielmehr ist bereits gezeigt worden, dass vor Errichtung des Staates jeder ein natürliches Recht hatte, alles zu tun, was ihm zu seiner Selbsterhaltung nötig schien.“

122 Ebd., S. 267 ff.

123 Ebd., S. 269

124 Ebd.

125 Vergl. ebd., S. 228: „Bürgerliches Gesetz ist eine Regel, welche der Staat mündlich oder schriftlich oder sonst auf eine verständliche Weise jedem Bürger gibt, um daraus das Gute und Böse zu erkennen und danach zu handeln.“

herrn, Mittel für den Zweck des Staates, resultieren aus den natürlichen Gesetzen. Ihre Verletzung ist keine Übertretung der bürgerlichen Gesetze, sondern eine feindliche Handlung. Zu den Pflichten des Oberherrn gehöre, die Bürger von ihren Pflichten zu unterrichten. Diese sind an den Zehn Geboten angelehnt, wie die natürlichen Gesetze göttlichen Ursprungs sind. Die Bürger sollen keine anderen Staatsformen begehren, keinem Anderen höchste Achtung entgegenbringen, sollen nicht gegen die höchste Macht lästern, freie Tage zur Belehrung haben, ihre Eltern achten und andere nicht töten.

Auf der anderen Seite müsse der Staat dafür sorgen, dass die Bürger „zum eigenen Denken weder Zeit noch Lust“¹²⁶ haben. Wenn sie nicht selbst denken, entweder weil sie sich ihren Arbeiten und Geschäften widmen, oder weil sie „aus Überfluss oder Faulheit oder Hang zum Wohlleben Sklaven ihrer Begierden geworden sind“¹²⁷, ist es seine Pflicht, sie von seinen Grundsätzen zu unterrichten. Hobbes stellt fest, dass die höchste Gewalt durch Unwissenheit und Leidenschaften der Menschen und die Uneinigkeit der Bürger, von Anfang an „manchen Keim zu ihrem Untergang in sich“¹²⁸ habe. Dieser Punkt zeigt, wie der Versuch, eine einheitliche Ordnung zu stiften, zwangsläufig Differenz produziert und einen permanenten Zwang nötig macht.

An Hobbes lässt sich zum einen die konstituierende Wirkung eines Verbotes erkennen. Das Böse, auf Gesellschaft und Staat bezogen, entsteht durch das Gesetz, wobei jenes am Zweck des Gattungsoberlebens gemessen wird, ein Interesse, welches nicht unmittelbar aus den Individuen entspringt, sondern über die höchste Gewalt, den Staat vermittelt ist. Die künstliche Ordnung des Leviathans¹²⁹ braucht Macht und Gewalt zu ihrer Existenz. Sie entspricht dem Einheitsstreben der Moderne. Die Freiheit der Bürger speist sich aus einem Souveränitätsverlust.

Meiner These der ‚Normalität des Bösen‘ entspricht, dass das persönliche Urteilsvermögen der Individuen durch das Gesetz ersetzt werden soll. Eigenständiges Denken der Individuen ist nicht vorgesehen. Damit sind jene Voraussetzungen von Denken und Verstehen eingeschränkt, die Arendt für mora-

126 Hobbes 2002, S. 284

127 Ebd., S. 285

128 Ebd., S. 198

129 Vergl. Haraway 1995, S. 37: „Die Maschinen des späten 20. Jahrhunderts haben die Differenz von natürlich und künstlich, Körper und Geist, selbstgelenkter und außengesteuerter Entwicklung sowie viele andere Unterscheidungen, die Organismen und Maschinen zu trennen vermochten, höchst zweideutig werden lassen.“ Haraway beschreibt, wie unter postmodernen Bedingungen die Trennung des künstlichen Menschen, einer künstlichen Ordnung von den natürlichen Einzelmenschen, nicht mehr aufrecht zu erhalten ist.

liches Urteilen festgestellt hat. Bemerkenswert ist die Verknüpfung von dem Gesetz der Natur, der Vernunft und der Gerechtigkeit. Moral findet sich im Spannungsverhältnis zwischen Naturzusammenhang und menschlicher Vernunft.

3.2 Gewalt und Kultur – Das Echo des Leviathan

Im Folgenden soll das Konzept von Hobbes, das so weit in die Moderne reicht, diskutiert werden. Bei den Recherchen zu dieser Arbeit bin ich immer wieder auf Autoren und Autorinnen gestoßen, die den ‚Naturzustand‘ von Hobbes bei ihrer Diskussion von Moral und Gewalt einbezogen haben. In dieser Arbeit soll u.a. gezeigt werden, dass die Grenze zwischen Zivilisation und Barbarei, Natur und Kultur, gut und böse nicht aufrechterhalten werden kann, lediglich als Matrix für neue Herrschaft dient. Hobbes hat beispielsweise die Leidenschaften der Einzelnen der vernünftigen Einheit des Staates entgegengesetzt. Jene werden der künstlichen Ordnung des Staates untergeordnet, wozu es der Macht bedarf.

Bei der Diskussion des Begriffs der Barbarei ist Jan Philip Reemtsma¹³⁰ zwangsläufig auf den Begriff des Naturzustands gekommen. Die Unterscheidung von Zivilisation und Barbarei ist der Differenzierung von staatlicher Ordnung und dem ‚Krieg aller gegen alle‘, d.h. dem Naturzustand sehr ähnlich. Reemtsma weist daraufhin, dass der Begriff der Barbarei theoretisch unterdeterminiert sei, eher der Negation von etwas anderem, einem „diffusen Ressentiment“¹³¹ ähnele. Barbarei werde oft mit unkontrollierter Gewalttätigkeit assoziiert, wobei die Moderne vom Thema der Gewalt besessen zu sein scheine. Reemtsma nennt Hobbes einen der ersten Vertreter des modernen, gewaltfixierten Denkens. Aus den Ausführungen des Staatstheoretikers lasse sich der Naturzustand als „allgegenwärtige Gefahr, in die Barbarei zu stürzen“¹³², lesen. Krieg sei jede Situation, in die Menschen nicht vor dem Hereinbrechen unkontrollierter Gewalt sicher sein könnten. Dauernd ab- und anwesend, ist diese bei Hobbes Motiv und Gefahr für die Konzentration aller Macht in einer Hand und damit Teil eines zirkulären Modells. Gewalt, die vorher herrschte und ständig droht, wird zur Legitimation permanenter Machtanwendung im Staat. Gewalt droht jenseits

130 Jan Philip Reemtsma, *Das Implantat der Angst*. In: Miller/Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt/Main 1996, S. 28-35

131 Ebd., S. 28

132 Ebd., S. 29

der äußeren Grenzen, „weit hinten in der Türkei“ (Kant), wo keine Moral herrscht, oder kann jederzeit aus den Menschen hervorbrechen. Gegenüber äußeren Feinden oder Bürgern und Bürgerinnen, die sich als solche erweisen, wird der Anspruch der moralischen Zivilisiertheit leicht aufgehoben. Es wird, wie Hobbes zeigt, zu den Mitteln des Naturzustandes zurückgegriffen. Gewalt wird nicht aus der Welt geschaffen, sondern vielmehr potenziert.

Die theoretischen Modelle, die das Verhältnis von Zivilisation und Barbarei betreffen, beschreiben, wie z.B. Freud, Barbarei einerseits als etwas Hereinbrechendes, das permanente Anstrengung der ‚Zivilisierung‘ nötig mache. Andererseits wird der Mensch als moralisch, institutionell, gesellschaftlich und intellektuell hinter seinen Fertigkeiten zurückfallend, betrachtet. Eine weitere Sichtweise, von z.B. Bauman, sieht die Barbarei von der Zivilisation direkt hervorgebracht.

Die hobbesche Gleichsetzung von Macht und Gewalt, die auf Gehorsam setzt, anstatt auf Unterstützung und Freiwilligkeit, beruhe laut Reemtsma auf einem „Implantat der Angst“ vor der Barbarei. In diesem Zusammenhang nennt Reemtsma die Fetischisierung des Konsenses in der Moderne und stellt eine Angst vor Politik fest, wie sie sich auch bei Hobbes findet. Wenn Reemtsma behauptet, innerhalb des Leviathans fände keine Politik statt,¹³³ ist damit die totalitäre Tendenz gemeint, Freiwilligkeit durch Zwang zu ersetzen und jeglichen Dissens zu unterdrücken. Jene berge die Gefahr der Zersetzung der geplanten Ordnung genauso wie denkende Menschen oder individuelles Urteilen.¹³⁴ Dem Ordnungsstreben der Moderne entsprechen Streben nach Homogenität und Konsens. Heterogenität und Dissens sollen vermieden werden. ‚Freunde‘ werden gesellschaftlich produziert und erklärte Feinde bekämpft. Volksgemeinschafts- und Rassegedanke sind Ausdruck davon, wie die Furcht vor der unkontrollierbaren Barbarei in die kontrollierte Barbarei umschlagen kann.¹³⁵

Wolfgang Sofsky vertritt in seinen Arbeiten über Gewalt die Position, dass Zivilisation und Barbarei in keinem Zusammenhang stehen, vielmehr würde dieser Dualismus den Hintergrund bilden, um Sinn zu konstruieren. Sofsky meint in Bezug auf Gewalt, die Konstitution des Menschen habe sich im Lau-

133 Vergl. Reemtsma 1996, S. 34

134 Vergl. Hobbes 2002, S. 269: „Sonst würde bei der Mannigfaltigkeit des Gewissens und der privaten Meinungen der Staat notwendig in Uneinigkeit geraten und keiner dem Oberherrn weiter gehorchen, als er selbst es für gut findet.“

135 Zygmunt Bauman hat recht anschaulich den Zusammenhang zwischen dem Einheitsstreben der modernen Staaten und gesellschaftlicher Ambivalenz herausgearbeitet.

fe von sozialem und technischem Wandel nicht geändert.¹³⁶ Gewalt sei systematisch in den Grundformen des Sozialen eingebaut.¹³⁷ Ordnungskonzepte, wie Herrschaft, Gemeinschaft und Nation basieren auf Gewaltandrohung. Gesellschaftliche Normen als Mittel der Herrschaftsordnung würden ihrerseits Gewalt erzeugen.¹³⁸ Um eine Ordnung aufrechtzuerhalten, bedürfe es einer umfassenden Gewalt, „denn jede Vorschrift rief neue Verstöße, jede Regel neue Ausnahmen hervor, die wiederum neue Regel und neue Vorschrift nach sich zogen.“¹³⁹ Erst mit dem Ordnungsstreben konstituiere sich die Unordnung. Gewalt, die vorher dem Chaos zugeschrieben wurde, werde wiederum durch die Ordnung erzeugt.¹⁴⁰ Nach Sofsky ist der Naturzustand nicht von ständiger Gewalt, sondern von der stetigen Angst davor gekennzeichnet, weil sie im Zustand absoluter Freiheit jederzeit, ungeregt geschehen könne. Jene Angst sei der eigentliche Grund für Vergesellschaftung.

„Gegründet auf der Angst vor Gewalt, erzeugt die Ordnung selbst neue Angst und Gewalt.“¹⁴¹

Sofsky betont darüber hinaus den körperlichen Aspekt sozialen Handelns. Die Konstitution der Gesellschaft gründe in der leiblichen Verfassung der menschlichen Lebewesen.¹⁴² Die Freiheit der einen, zu handeln, schränke die anderen ein; ein Übergriff drohe ständig. Dem soll der Gesellschaftsvertrag vorbeugen. Während vor dem Vertrag im Namen der individuellen Selbsterhaltung alles möglich gewesen sei, herrsche danach Vertrauen auf die eigene Unversehrtheit. Die Furcht vor Strafe ist der Preis der Ordnung, genauso wie eine gewisse Ohnmacht gegenüber der höchsten Gewalt.

Foucault hat gezeigt, wie sich die Macht des Souveräns über Leben und Tod der Untertanen hin zu den Normen gewandelt hat.¹⁴³ Die sozialen Normen

136 Vergl. Sofsky 2002, S. 67

137 Vergl. ebd., S. 72

138 Vergl. ebd.

139 Sofsky 1996, S. 8

140 Vergl. ebd., S. 10

141 Ebd., S. 10

142 Vergl. ebd., S. 11

143 Vergl. „Recht über den Tod und Macht zum Leben“. In: Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977. Foucault hat recht anschaulich den Wandel von Kontrolle und Strafandrohung zu durch Normen (selbst-)disziplinierten Subjekten beschrieben. Foucault weist auf die Ambivalenz von Macht, die nicht nur homogenisierend wirkt, sondern als Lebensmacht auch individualisierend.

gewährleisten wiederum bestimmte Formen der Subjekte. Eine soziale Ordnung bedarf der Normen, um Normalität herzustellen. Gleichförmigkeit soll produziert, Andersartigkeit ausgeschlossen und vermieden werden, denn das Andere sei stete Quelle der Relativierung und Unsicherheit. Soziales Handeln trenne dabei den Affekt von der Gewohnheit, das Ritual von der Rationalität.

Sofsky wendet sich jedoch gegen die Trennung von Leidenschaft und Vernunft. Gewalt könne sowohl rational, als auch affektiv sein, habituell und kreativ. Das Ausmaß der Gewalt in der Moderne sei also weder reiner Durchbruch der Leidenschaften, noch allein durch die Vernunft potenziert. Er nennt vielmehr die Grenzen zweckrationaler Deutung von Gewalt, in der diese lediglich als Mittel zu einem Zweck gesehen wird. Die Rationalität könne auch umgekehrt im Dienst der Gewalt als Zweck stehen, sodass diese nicht mit einem erreichten Zweck ende.¹⁴⁴ Sofsky schreibt von der Entfesselung der Leidenschaften, wenn das Subjekt „absolute Souveränität, absolute Freiheit von den Lasten der Moral und Gesellschaft“ erlebe.¹⁴⁵ Absolute Freiheit verwirklicht sich im Gegensatz zur eingeschränkten Freiheit der Gesellschaft in der Tötungsmacht über die Anderen. Sofsky sucht den Grund des Tötens nicht in den „natürlichen Trieben, in sozialer Machtgier oder im Zwang zur Selbsterhaltung“¹⁴⁶, sondern im Wahn von der eigenen Unsterblichkeit, der dem Traum von der Gattungserhaltung vorangehe. Er beschreibt eine Universalität der Gewalt. Er zeigt zudem, dass das Verbot erst den Wunsch, es zu übertreten, erzeuge.

„Das Verbot, die Moral und Kultur – sie entspringen der Erfahrung gemeinsamen Tötens.“¹⁴⁷

Das Tötungstabu wird vom Gewissen aufrechterhalten. Der Preis des sozialen Friedens ist die innere Repression. Das Verbot konstituiert wiederum die Begierde es zu übertreten. Indem die Kultur die Gewalt einzudämmen versucht, verstärkt sie die Neigung dazu. Es ist von einem Paradoxon zu sprechen. Kultur bringt hervor, was sie zu bezwingen vorgibt. Der Wunsch nach Unsterblichkeit findet sich in der Selbsterhaltung der Gattung wieder. Demgegenüber bleibt der individuelle Tod jedoch eine existenzielle Tatsache. Sofsky nennt Kultur in diesem Zusammenhang eine „Illusion vom Ausgleich

144 Vergl. Sofsky 1996, S. 52

145 Ebd., S. 56

146 Ebd., S. 58

147 Ebd., S. 210

des Leidens“¹⁴⁸, die zu erneuter Unterwerfung führe. Kultur soll körperliches Leiden, die Gefahren der Natur und Einschränkungen des Sozialen durch die Anderen mildern. Dieses Glücksversprechen schlage in neue Herrschaft um, die Kultur fordere stetige „Mühe und Arbeit, Anpassung und Unterwerfung.“¹⁴⁹

Kultur diene der Verdrängung der Sterblichkeit und habe somit die gleiche Wurzel wie die absolute Macht, die ‚der Naturzustand‘ verspricht. Sie kultiviere Todesverdrängung, „um den Zufall auszuschalten und die Vergänglichkeit beiseite zu drängen [...]“¹⁵⁰. Wie an Hobbes zu sehen ist, entsteht das Verbrechen erst mit der Institution, mit den Normen und Gesetzen. Sofsky nennt die Prinzipien der Affektmodellierung und des moralischen Fortschritts der Mythologie der modernen Zivilisation zugehörig.¹⁵¹ Kultur präge vielmehr den Habitus der Gewalt.

„Nicht die Natur, die Kultur macht den Menschen zu dem, was er war und geblieben ist.“¹⁵²

Der Diskurs von Vernunft und Leidenschaft, die im Widerspruch stehen, ist also in Zweifel zu ziehen, weil er die Matrix für neue Unterwerfung und neue Gewaltformen bildet. Er passt sich in das moderne bipolare Denken ein, das so gerne Natur und Kultur, Barbarei und Zivilisation usw. trennt. Für Sofsky finde sich Moral jenseits der Selbsterhaltung, jenseits der Bedingtheit von Staat, Gesetz und Gesellschaft und jenseits der Begierden nach Unsterblichkeit. Moral gehört für Sofsky zur Grundausstattung des Menschen. Der höchste moralische Akt sei es, das eigene Leben für andere aufzuopfern. Der Zustand einer Gesellschaft bemesse sich daran, inwieweit den Menschen gerade diese Entscheidung erspart bleibe.¹⁵³ Die absolute Freiheit der Tötungsmacht erfährt hier eine Wendung. Judith Butler wird zeigen, wie gerade der Souveränitätsverzicht, ethisches Verhalten ohne Gewalt ermöglichen kann. So kann in einem anderen Kontext Georges Bataille verstanden werden, der

148 Ebd., S. 212

149 Vergl. Sofsky 1996., S. 214

150 Ebd., S. 216

151 Hans Peter Duerr widerspricht mit seinen Untersuchungen diesem Bild eines Zivilisationsprozesses, wie es zum Beispiel Norbert Elias entworfen hat. Vergl. Duerr 1993. Vergl. auch Adorno/Horkheimer 1993, S. 96: „Das Prinzip, demzufolge die Vernunft allem Unvernünftigen bloß entgegengesetzt ist, begründet den wahren Gegensatz zwischen Aufklärung und Mythologie.“

152 Sofsky 1996, S.223

153 Vergl. ebd.

die Übertretung des Verbots und des Gesetzes als Wesen der Souveränität bezeichnet. Diese Souveränität ist jedoch paradox, weil sie den eigenen Tod mit einschließt:

„Souveränität ist die Fähigkeit, sich unbekümmert um den Tod über die Gesetze zu erheben, die die Erhaltung des Lebens gewährleisten.“¹⁵⁴

154 Georges Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987, S. 163

4 Der soziale Charakter des Bösen

4.1 Moralischer Impuls und soziale Ordnung

Im Folgenden sollen die Thesen von Zygmunt Bauman dargelegt werden, die relevant für die Fragestellungen dieser Arbeit sind. Bauman versucht eine soziologische Theorie der Moral zu entwickeln, die den moralischen Problemen, die sich aus dem Holocaust ergeben, gerecht werden. Er wendet sich der gesellschaftlichen Erzeugung von Unmoral zu. Bauman möchte somit der Annahme widersprechen, ohne gesellschaftliche Sanktionierung sei moralisches Verhalten nicht möglich. Der soziologischen Annahme von sozial erzeugter Moral setzt er ein individuelles moralisches Vermögen entgegen, welches von gesellschaftlichen Notwendigkeiten manipuliert werde. Dieser individuelle moralische Impuls, als Auslöser autonomen Verhaltens, sei der sozialen Organisation verdächtig.¹⁵⁵ Gesellschaftliche Moral bringe die Individuen dazu, gegen ihre Interessen zu handeln. Bauman weist darüber hinaus auf den Zusammenhang zwischen Rationalität und Moral. Dieser Punkt schließt an Adornos Auseinandersetzung mit Kant an, in der er herausarbeitete, dass die Individuen im Namen von Rationalität und Gattungsinteresse genötigt werden, eigene Glücksbestrebungen zurückzustellen. Anders als Kant, bezieht sich Bauman auf eine Verantwortungsethik, bei der die Anderen und die gesellschaftliche Realität einbezogen werden.

Er betont, dass mit zunehmender Rationalisierung und technischer Perfektion in modernen Gesellschaften, die „Effizienz potenzieller, sozial erzeugter Unmenschlichkeit“¹⁵⁶ steige. Gegenüber der Rationalität der gesellschaftlichen Organisation und Einrichtung des Staates, müsse moralisches Verhalten Einzelner, irrational erscheinen. Damit schließe ich an die bereits vorgestellte Argumentation von Adorno an, der einen irrationalen Kern moralischen Verhaltens, ausgemacht hat. Andererseits findet sich bei Bauman das Spannungsverhältnis zwischen kollektiven Normen und individuellem moralischen Verhalten wieder, das diese Arbeit durchzieht.

155 Vergl. Bauman 1992, S. 240

156 Ebd., S. 169

„Das moralische Gewissen, das ohne den entsprechenden Auslöser nicht besonders in Erscheinung getreten wäre, war ihr ureigenstes individuelles Merkmal – im Gegensatz zur sozial erzeugten Unmoral, die um sie herum herrschte.“¹⁵⁷

Das Zitat weist auf den Gegensatz von individuellem moralischem Vermögen und sozial erzeugter Unmoral, wie er sich im Verhalten weniger während des Nationalsozialismus gezeigt habe. Die gesellschaftliche Entwicklung, die dem Holocaust vorherging, veranlasst Bauman, wie schon Arendt, den Zusammenhang zwischen Gesellschaft und moralischem Verhalten neu zu diskutieren. Bauman weist darauf hin, dass sich während des Nationalsozialismus moralisches Verhalten in Handlungen gezeigt habe, welche „sozial reglementierten Prinzipien“¹⁵⁸ zuwider gelaufen seien. Im 2. Kapitel dieser Arbeit habe ich bereits ausgeführt, wie Arendt einen Zusammenbruch des moralischen Urteilsvermögens in der deutschen Gesellschaft jener Zeit feststellte und darauf verwies, dass eine legale, aber „verbrecherische“ Ordnung vorlag. Bauman bestreitet seinerseits soziologische Annahmen, die moralisches Verhalten als „gleichbedeutend mit sozialer Konformität und Gehorsam gegenüber jenen Normen, die die Mehrheit befolgt“¹⁵⁹, betrachten. Er versucht die These zu widerlegen, „moralisches Verhalten sei eine Funktion von Gesellschaft und durch das Wirken gesellschaftlicher Institutionen abgesichert [...]“.¹⁶⁰ Traditionelle soziologische Ansätze, die von einer gesellschaftlichen Ursache moralischen Verhaltens ausgehen, seien nicht geeignet, die allgemeine moralische Indifferenz gegenüber den Opfern des Holocaust zu erklären.¹⁶¹ Moralische Verantwortung habe sich im Widerstand gegen sozial reglementierte Verhaltensregeln gezeigt. Die sozialen Instanzen, die Normen sanktionieren, hätten nicht die oberste moralische Autorität besessen, um zu entscheiden, was gut und was böse ist.¹⁶²

157 Bauman 1992, S. 183

158 Ebd., S. 192

159 Ebd., S. 190

160 Ebd., S. 213

161 Bauman betont, dass dem Holocaust die Neutralisierung der moralischen Einstellungen gegenüber Juden und Jüdinnen und anderer Opfergruppen vorausgegangen sei. Die Juden und Jüdinnen z.B. hätten den Status der ‚Anderen‘ verloren, denen die moralische Verantwortung normalerweise gilt. (Vergl. Bauman 1992, S 202 f.)

162 Vergl. ebd., S. 192

In der Soziologie seien moralische Phänomene bisher nicht als eigenständig betrachtet worden, sondern abhängig von nicht-moralischen Institutionen. In dieser Lesart seien moralische Normen von gesellschaftlichen Bedürfnissen ableitbar. So kritisiert Bauman z.B. Durkheim, der hinter den Normen das Bedürfnis nach sozialer Integration gesehen, und ihnen somit eine Funktion für die Kontinuität und Bewahrung der Identität einer Gesellschaft zugeschrieben habe. Diesem Ansatz weist Bauman einen zirkulären Charakter zu.¹⁶³ Wenn Unmoral höchstens als Zeichen eines zu schwachen Sozialdrucks gesehen werde, gehe der moralische Inhalt verloren. Es sei kein qualitativer Vergleich zwischen Moralsystemen möglich. Eine Beurteilung der Moral messe sich lediglich an ihrer Eignung zur Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse.

„Was sozial nicht sanktioniert ist, gilt nicht als moralisch.“¹⁶⁴

Auch wenn mit Durkheims Argumentation, nach der eine Handlung erst durch ihre soziale Sanktionierung unmoralisch sei, auf den zirkulären Charakter von Moral verwiesen wird, sei dieser ein „Anhänger von Zivilisation und Fortschritt“¹⁶⁵ gewesen. Die Durchsetzung sozialer Regeln werde als Durchsetzung humaner Prinzipien gesehen. Dem entsprechen die Annahmen von der zu zähmenden inneren Natur der Menschen durch die Gesellschaft und eines fortschreitenden Zivilisationsprozesses aus dem Naturzustand, wie Hobbes sie entwirft.

Arendt hingegen sieht in der späteren Verurteilung der Täter und Täterinnen des NS einen Beleg für die Existenz moralischer Prinzipien, die unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext zu sehen sind. Damit wird sie dem Umstand gerecht, dass die Täter und Täterinnen innerhalb einer legalen, durch Gesetze gestützten Ordnung gehandelt hatten und in ihrer Gesellschaft oftmals moralisch integere Bürger und Bürgerinnen gewesen waren. Arendt stellt daraufhin, wie schon beschrieben, das persönliche Urteilsvermögen in den Mittelpunkt, d.h. die Fähigkeit Recht von Unrecht zu unterscheiden, ohne sich von gegebenen gesellschaftlichen Normen leiten zu lassen.¹⁶⁶ Bauman geht von

163 Vergl. Bauman 1992, S. 186

164 Ebd., S.235

165 Ebd., S. 188

166 Darüber hinaus betrachtete sie das Unrecht „vom Standpunkt der Welt“ (Arendt 2000, S. 149) aus. Die Verbrechen des Holocaust betrachtete sie als „Verbrechen an der Menschheit“, die gegen die völkerrechtliche Ordnung verstoßen hätten. (Vergl. Arendt 2001, S. 397 ff.)

einer „präsozialen Fundierung“¹⁶⁷ moralischen Verhaltens aus, d.h. er sucht nach vorgesellschaftlichen Quellen von Moral. Er sucht die menschliche Fähigkeit, gut von böse zu unterscheiden, nicht im gesellschaftlichen Bereich, sondern im zwischenmenschlichen. Sozialisation¹⁶⁸ und Zivilisation bedingen für ihn die Manipulation jenes moralischen Vermögens:

„Betrachten wir die moralische Fähigkeit als Objekt und nicht als Produkt dieser Prozesse und Institutionen und verankern moralische Tendenzen nicht in der bewussten oder unbewussten Bestrebung zur Lösung des ‚Hobbesschen Problems‘, so gelangen wir zu der Überzeugung, dass die für die moralische Fähigkeit verantwortlichen Faktoren nicht im gesellschaftlichen, sondern im zwischenmenschlichen Raum zu suchen sind.“¹⁶⁹

Bauman versucht folglich, mit einer quasi anthropologischen Kategorie, dem Dilemma der Zirkularität gesellschaftlich erzeugter Moral zu entgehen. Während gesellschaftlich bedingte Moralsysteme lokal begrenzt sind, nimmt er die Fähigkeit, moralisch zu urteilen, als universelle Ausstattung der Menschen an.

Moral ist für Bauman, in Anlehnung an Lévinas primäre Struktur intersubjektiver Beziehungen, die unabhängig von zweckrationalen Überlegungen zu betrachten ist. Sowohl die Kenntnis der Eigenschaften des Objektes der Verantwortung, als auch Interessen oder Intentionen seien für diese Moral unwesentlich.¹⁷⁰ Die bedingungslose Verantwortung gegenüber den Anderen entstehe zudem jenseits individueller Handlungsfähigkeit.¹⁷¹ Die soziale Nähe zu den Anderen ist für Bauman Voraussetzung für moralische Verantwortung. Die soziale Ordnung ist für den moralischen Impuls zunächst zweitrangig. Werde die soziale Nähe jedoch aufgrund gesellschaftlicher

167 Bauman 1992, S. 192f.

168 Bevor ich am Schluss dieses Kapitels die Position Baumans diskutiere, möchte ich bereits an dieser Stelle auf einen Widerspruch hinweisen. Ich bin der Meinung, dass Moral, genauso wie Freiheit immer gesellschaftlich vermittelt ist. Mein Versuch, im 7. Kapitel eine ‚unbedingte‘ Moral zu entwickeln, geht ganz bewusst von einem Paradoxon aus. Bereits im nächsten Kapitel werde ich auf die Rolle gesellschaftlicher Normen bei der Konstitution des moralischen Subjekts eingehen.

169 Bauman 1992, S. 193

170 Vergl. ebd., S. 197

171 Vergl. Lévinas 1992: „Vielmehr weil die Subjektivität Sensibilität ist – Ausgesetztheit gegenüber den Anderen, Verwundbarkeit und Verantwortung in der Nähe der Anderen [...]“ (S. 175); oder: „Die Verantwortung für die Anderen, die kein Zufall ist, der einem Subjekt zustößt, sondern die in ihm dem Sein vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können.“ (S. 253)

Mechanismen durch physische oder psychische Trennung ersetzt, bestehe die Gefahr der Neutralisierung der moralischen Verantwortung.

In herkömmlichen Theorien seien die Anderen entweder unberechenbarer Störfaktor bei den zweckrationalen Überlegungen des Subjektes gewesen oder der Blick der Anderen habe seine Handlungsfreiheit eingeschränkt, es ihrerseits zum Objekt zweckrationaler Überlegungen gemacht und damit ein Unbehagen beim Subjekt ausgelöst.¹⁷² In dieser Arbeit wurde bereits gezeigt, dass in der als Gesinnungsethik beschriebenen Ethik von Kant, der und die Andere ausgeschlossen sind. In der lévinischen Blickweise bedeute das Sein mit Anderen in erster Linie Verantwortung für diese, als „wesentliche, primäre und fundamentale Form der Subjektivität“¹⁷³:

„Ich werde verantwortlich, indem ich mich als Subjekt konstituiere.“¹⁷⁴

Von der Position des ‚Leviathan‘ aus, der ein „social engineering“¹⁷⁵ betreibe, um eine soziale Ordnung zu realisieren, werde das moralische Verhalten der Individuen zum Objekt eines allgemeinen Interesses. Während die moralische Erfahrung mit den Anderen eine existenzielle sei, diene soziales Handeln der Idee der Unsterblichkeit der Gattung. Bereits im Kapitel zu Hobbes wurde gezeigt, wie soziales Handeln entsteht, das von Vernunft und Verhaltensnormen geleitet ist, wenn das Gesetz Freiwilligkeit und Sanktionslosigkeit moralischen Verhaltens ersetzt hat. Das soziale Handeln sei, laut Bauman, im Sinne der gesellschaftlichen Ordnung, einem zweckrationalen Kalkül unterworfen und solle von „moralischem Ballast“¹⁷⁶ befreit werden.

Die soziale Organisation schaffe Räume relativer Homogenität, Handeln werde instrumentell. Autonomes Handeln der Subjekte sei der sozialen Ordnung suspekt. Bauman verwendet den Begriff der „Adiaphorisierung“¹⁷⁷ des sozialen Handelns, das moralisch indifferent, d.h. weder gut noch böse, der sozialen Ordnung diene: Die soziale Organisation erhöhe zum einen die

172 Bauman bezieht sich hierbei auf Sartres Konzept der ego-alter Beziehung, will sich aber von dem beschränkenden Charakter der daraus resultierenden Moral abgrenzen. Im Kapitel zu Hobbes habe ich gezeigt, dass, in dessen Lesart, Furcht vor den Anderen zum Gesellschaftsvertrag und somit auch einer allgemeinen Moral geführt hat. Reemtsma sprach in diesem Zusammenhang vom „Implantat der Angst“.

173 Bauman 1992, S. 196

174 Ebd., S.198

175 Ebd., S. 106

176 Ebd., S. 116

177 Ebd., S. 241ff.

Distanz zwischen dem Handeln und seinen Konsequenzen. Zudem werde das Ziel des Handelns von moralischen Wertmaßstäben befreit.

In diesem Kontext ist die Manipulation der moralischen Verantwortung gegenüber den Anderen zu verstehen. Hier findet sich wiederum eine Parallele zu der Argumentation Adornos, der bei Kant einen Verzicht auf individuelles Glück und den repressiven Charakter der gesellschaftlichen Realität gegenüber den Subjekten feststellte.

4.2 Die soziale Erzeugung unmoralischen Verhaltens

Im Weiteren soll auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und moralischen Kriterien des Handelns näher eingegangen werden. Zum einen beschreibt Bauman die Tendenz des so genannten Zivilisationsprozesses, ethische Motive für soziales Handeln zu entkräften.¹⁷⁸ Der Einsatz von Gewalt sei aus dem Bereich moralischer Entscheidungen herausgelöst und Anforderungen der Rationalität von moralischen Fragen getrennt worden.¹⁷⁹ Die Instrumente der Gewalt seien „rein zweckrationalen Kriterien unterworfen und die Ziele jeder moralischen Beurteilung entzogen“¹⁸⁰ worden. In dieser Arbeit wurde wiederholt festgestellt, dass in der Moderne die rationale Kontrolle als notwendig beschrieben wird, um so genannte präsoziale und unzivilisierte Leidenschaften zu hemmen.

Bauman will sich statt dessen der „adiaphorisierenden“ Wirkung sozialer Organisation zuwenden. Er vertritt die These, die Rationalität innerhalb des ‚Zivilisationsprozesses‘ habe „natürliche, triebbedingte Verhaltensimpulse durch künstliche und flexible Verhaltensnormen ersetzt und dem Menschen derart eine Dimension der Unmenschlichkeit und Destruktivität eröffnet, die unter der Vorherrschaft natürlicher Triebe undenkbar“¹⁸¹ wäre.

Auf der anderen Seite hätten jene „technologisch-bürokratischen Errungenschaften der modernen, rationalen Gesellschaft“¹⁸² soziale Absonderung und Distanz zur Folge. Wie zuvor beschrieben, ist soziale Nähe Voraussetzung für moralische Verantwortung. Moralische Verantwortung verschwinde, laut

178 Vergl. Bauman 1992, S. 42

179 Die ‚wertfreien‘ Wissenschaften ermöglichten es im NS, dass Morde an für ‚unwert‘ erklärten Menschen als ‚medizinische Angelegenheit‘ betrachtet werden konnten. Vergl. Arendt 2001, S. 150 f.: Arendt zitiert den Verteidiger Eichmanns, Dr. Servatius, der damit die Ermordungen im Zusammenhang mit dem Euthanasieprogramm meinte.

180 Bauman 1992, S. 113

181 Ebd., S. 110

182 Ebd., S. 199

Bauman, wenn keine soziale Nähe mehr bestehe, könne sogar durch Ressentiments ersetzt werden, „wenn der Mitmensch in den Fremden transformiert wird.“¹⁸³

Im Folgenden sollen sowohl Mechanismen, die moralische Kriterien für soziales Handeln suspendieren, als auch gesellschaftliche Ursachen von sozialer Distanz genannt werden.

Für Bauman haben die Experimente von Milgram¹⁸⁴ gezeigt, dass Grausamkeit nicht von grausamen Individuen begangen werden müsse und nur unwesentlich mit den Persönlichkeitsmerkmalen der Handelnden korreliere. Sie hänge vielmehr mit der sozialen Situation zusammen, in der sich die Handelnden befinden.¹⁸⁵ Zum einen hätten jene Experimente gezeigt, dass physische und psychische Distanz Handelnder zu den Objekten ihres Handelns eine Schwächung moralischer Maßstäbe zur Folge haben könne. Auf der anderen Seite sei gezeigt worden, dass gegenüber Autoritätsstrukturen, wie zum Beispiel der Wissenschaft, Handlungen in Bezug auf das „Autoritätssystem“ bewertet werden, wodurch die Verantwortung gegenüber anderen gemindert werde.

Ein wesentlicher Grund, warum Bauman moderne Bürokratie und Wissenschaft als „moralische Beruhigungsmittel“ bezeichnet, liegt in der Erzeugung von sozialer Distanz durch ihre Institutionen. Während die modernen Gesellschaften soziale Distanz erzeugen würden, sei andererseits der Wirkungskreis menschlichen Handelns immens vergrößert worden. Bauman geht davon aus, dass das moralische Vermögen der Individuen bestehen bleibe. Weil jenes aber an soziale Nähe gebunden sei, bestehe die Gefahr der Neutralisierung.¹⁸⁶

In modernen rationalisierten Gesellschaften seien Handlungen durch eine „lange Kette komplexer Kausal- und Funktionszusammenhänge“¹⁸⁷ vermittelt, so dass z.B. durch arbeitsteilige Organisation, die moralisch relevanten Folgen einer Handlung in mehr oder weniger großer Distanz zu den Han-

183 Bauman 1992, S. 198

184 Stanley Milgram, Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Hamburg 1982

185 Bereits im Kapitel über Arendt habe ich gezeigt, dass diese nicht ein „schlechtes Herz“ für großes Übel auszumachen versuchte, sondern jenen „nicht-sündhaften Jedermann“ zu unbegrenztem Bösen befähigt sah.

186 Vergl. Bauman 1992, S. 207

187 Ebd., S. 39

delnden liegen.¹⁸⁸ Es finde somit eine soziale Erzeugung von Distanz zu den Objekten der moralischen Verantwortung statt. Der und die Andere rücken aus dem direkten Erfahrungshorizont in immer größere Ferne.¹⁸⁹

Soziale Distanz entstehe zudem durch „Mediatisierung“¹⁹⁰, d.h. die Vermittlung des Handelns Einzelner durch eine Kette von Handelnden. Damit gehe eine bestimmte Unwissenheit über Reichweite und Konsequenzen der eigenen Handlungen einher. Persönliche Verantwortung werde schwer zu erkennen, wenn eine geistige und praktische Distanz der Handelnden zum Resultat bestehe. Das Bewusstsein über den Kontext des Handelns bringe hingegen dessen Konsequenzen wieder näher. Dieser Punkt ähnelt Arendts Konzeption des Verstehens, wie er zu Anfang dieser Arbeit beschrieben wurde.

Durch Adiaphorisierung des sozialen Handelns könne in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung jede Handlung unterschiedlichen Zwecken dienen. Die Arbeitsteilung befreie zudem die meisten konstitutiven Elemente kollektiven Handelns von moralischer Bedeutsamkeit und Kontrolle. Diese Trennung von einem spezifischen Sinngehalt einer Handlung finde durch funktionale Arbeitsteilung statt. Technisch-formale Verantwortung, wie sie in funktionaler Arbeitsteilung die moralische Verantwortung ersetze, betrachte das Handeln nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern lasse es zum Selbstzweck werden.¹⁹¹ Funktionalität werde moralisiert; was nicht funktional sei, sei moralisch irrelevant.¹⁹² Dadurch werde zudem die Entfernung zum Resultat des Handelns noch größer.

Besonders für den bürokratischen Apparat seien moralische Maßstäbe für den technischen Erfolg irrelevant. Des weiteren finde in der Bürokratie zum einen eine Entmenschlichung statt, wenn Menschen zu ethisch-moralisch indifferenten Objekten des Vollzugs notwendiger Maßnahmen werden. Individualität werde dabei zum Störfaktor.¹⁹³ Zum anderen werden in der bürokratischen Arbeitsteilung der Kollege und die Vorgesetzte zu den ‚Anderen‘,

188 In hierarchisch-linearen Strukturen, wie sie Max Weber über das Befehl-Gehorsam-Schema beschrieben habe, seien die Folgen des eigenen Handelns dagegen eher abzusehen. Neben der Verantwortung gegenüber dem Vorgesetzten bestehe ein „Rest moralischen Rechtfertigungsdrucks“ gegenüber dem Resultat.

189 So stellt Bauman fest, dass während des NS zuerst das Bild vom jüdischen Nachbarn zerstört werden musste. Im Gegensatz zur abstrakten Kategorie ‚der Anderen‘ in intellektuellen Stereotypen würden ‚die Anderen‘ der persönlichen Interaktion dem Bereich der moralischen Verantwortung angehören. (Vergl. Bauman 1992, S. 202)

190 Bauman 1992, S. 209

191 Vergl. ebd., S. 115

192 Vergl. ebd., S. 175

193 Vergl. ebd., S. 118

denen man sich verantwortlich fühlt. Verantwortung werde in Loyalität zur Organisation transformiert. Bei direktem Kontakt mit Menschen könne darüber hinaus die psychologische Methode der Distanzierung durch die „spezifisch moderne Form der Autorität“¹⁹⁴ des Fachwissens wirkungsmächtig sein. Mit seinem Fachwissen bekomme der Handelnde in einem ungleich verteilten Wissensraum eine besondere Verantwortung, dieses Wissen umzusetzen. Rationalität und Wissenschaft bekommen dabei, gegenüber moralischen Kriterien, eine besondere Autorität für das Handeln.

Problematisch an Baumans Thesen ist zum einen die Verortung der Moral in den vor-sozialen Raum, die einer Setzung und Idealisierung ähnelt. Er konstruiert ein moralisches Handeln jenseits „heteronomer Normierung und rationaler Argumentation.“¹⁹⁵ Meiner Ansicht nach ist der ‚moralische Impuls‘ jedoch nicht unabhängig von der sozialen Ordnung zu betrachten. Adorno hat gezeigt, dass moralisches Verhalten durch die gesellschaftliche Realität sowohl ermöglicht als auch begrenzt wird. Von dem repressiven Charakter der sozialen Ordnung bei Bauman, die dem moralischen Vermögen der Subjekte gegenübergestellt wird, möchte ich mich abgrenzen und auf das ‚produktive‘ Vermögen gesellschaftlicher Normen bei der Konstitution von Moral hinweisen.

Baumans Argumentation erinnert an das Bild des ‚edlen Wilden‘, wenn er in der „zu zähmenden Wildheit und Barbarei“¹⁹⁶ einen „moralischen Trieb“¹⁹⁷ aufbewahrt sieht, der im Zivilisationsprozess verloren gehe. Damit geht er nicht über das dualistische Denken der Moderne hinaus, das den Naturbegriff im Kontext eines herrschaftlichen Systems verwendet.

Andererseits möchte ich mich von dem sehr institutionellen Charakter der Analyse von Bauman abgrenzen. Er macht seine Analyse sehr an modernen Institutionen wie den Wissenschaften und der Bürokratie fest und setzt sie dem moralischen Vermögen der Individuen entgegen. Sofsky hat es z.B. als irreführend bezeichnet, das Konzept der Bürokratie auf Prozesse kollektiver Gewalt zu übertragen. Rationale Bürokratie sei nur eine Facette sozialer Organisation.¹⁹⁸ Darüber hinaus schränkt er das Idealbild der rationalen Bürokratie ein. Vielmehr seien Eigeninitiative, vorausseilender Gehorsam, fortlau-

194 Bauman 1992, S. 211

195 Ebd., S. 240

196 Ebd., S. 213

197 Ebd.

198 Vergl. Sofsky 2002, S. 68 f.

fende Interpretationen der Organisationsziele und Regelübertretungen konstitutive Elemente angewandter Bürokratie.

Das schließt an einen weiteren Kritikpunkt an. Indem Bauman das moralische Vermögen ausschließlich als Objekt gesellschaftlicher Mechanismen betrachtet, vernachlässigt er die persönliche Verantwortung der Handelnden in gesellschaftlicher Organisation.

Im Kapitel über die Konstitution des moralischen Subjekts werden die gesellschaftlichen Normen einbezogen. Butler wird darüber hinaus nach der Möglichkeit suchen, moralisch handeln zu können. Sie wird es die Möglichkeit nennen, menschlich zu werden.

4.3 Barbarei und Zivilisationsprozess

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich Normalität und Besonderheit der Ereignisse während des Nationalsozialismus diskutieren. Zum einen ist der Holocaust meiner Ansicht nach als bisher einmalige Zäsur in der Geschichte zu sehen. Er stellt einen Bruch mit sämtlichen philosophischen Denktraditionen, wie Arendt z.B. betont. Auf der anderen Seite ist der Holocaust nicht als absoluter Gegensatz von Zivilisation zu denken. Bauman bringt sowohl die Institutionen der modernen Gesellschaft als auch die Machtkonzentration beim Staat in direkten Zusammenhang mit den Geschehnissen des Massenmordes.¹⁹⁹ Er weist darauf hin, dass Ausmaß und Charakter der Verbrechen nur durch die moderne Rationalität und die technologischen und bürokratischen Institutionen erreicht werden konnten. Meine These von der Normalität des Bösen findet bei Bauman eine weitere Entsprechung in dem Gedanken, dass jene Mechanismen der moralischen Neutralisierung in der Moderne entstanden sind. Bauman drückt dies sehr anschaulich aus:

„Die Denkbarekeit des Holocaust stützt sich auf bestimmte universelle Merkmale moderner Zivilisation: seine Vollstreckung hing jedoch mit einer spezifischen, keineswegs universellen Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft zusammen.“²⁰⁰

In Hinblick auf die Shoah betont Bauman den Zusammenhang von den beschriebenen modernen Mechanismen moralischer Neutralisierung und totali-

199 Die eigentliche Rolle des Antisemitismus sieht Bauman in seiner Verknüpfung „mit den sozialplanerischen Entwürfen und Bestrebungen des modernen Staates.“ (Bauman 1992, S. 96)

200 Bauman 1992, S. 97

tärer Staatsmacht. Alle „demoralisierenden Mechanismen“²⁰¹ würden durch die Souveränität des Staates gefördert werden. Aus der Konzentration des staatlichen Gewaltmonopols sei der Spielraum für sozialpolitische Ambitionen entstanden.²⁰²

Das Bild des Zivilisationsprozesses, wie es nicht nur im ‚Leviathan‘ von Hobbes entwickelt wird, sondern in jüngerer Zeit auch von Elias²⁰³, impliziert, dass im Namen von Rationalität und Ordnung, vermeintlich irrationale und antisoziale Triebe unterdrückt werden, Gewalt aus dem sozialen Leben gedrängt wird und in die Hände der staatlichen Institutionen übergeht.²⁰⁴ Diese zivilisierende, d.h. Gewalt beseitigende Wirkung des Zivilisationsprozesses nennt Bauman einen Mythos mit apologetisch-idealisierender Funktion. Er widerspricht dem populären Bild der gewaltlosen, zivilisierten Gesellschaft. Hans Peter Duerr hat sehr anschaulich einem Modell des Zivilisationsprozesses widersprochen, in dessen Verlauf eine zunehmende Triebmodellierung stattfinden soll.²⁰⁵ Duerr meint, der Grund für die erstarkende Rolle des normierenden Staates könne gerade durch die Schwächung der lokalen, moralischen Instanzen in einer modernisierten Welt gesehen werden. Für Bauman besteht ein wesentliches Problem während des Nationalsozialismus darin, dass kommunale Mechanismen sozialer Kontrolle, er spricht auch von Demokratie, nicht mehr vorhanden gewesen seien, um einen Gegenpol zur politischen und militärischen Macht zu bilden. Eine solche soziale Erosion erleichtere es dem Staat mit seinem Gewaltmonopol, eine Ordnung durchzusetzen.

Dem modernen Staatsverständnis liege die Ideologie zugrunde, die „Möglichkeiten der ‚Menschheit‘ unbegrenzt, das Individuum hingegen ‚unvollkommen‘, hilflos und korrekturbedürftig zu sehen.“²⁰⁶ Der gesellschaftliche Raum solle, im Sinne einer idealen Ordnung, der ‚gärtnerischen‘ Tätigkeit des Staates zur Verfügung stehen. Sein Verhältnis zur geplanten Ordnung verleihe jedem Element seine Bedeutung. Das Misstrauen gegenüber jeglichem Spontanen, Ungeregelten oder

201 Ebd., S. 214

202 Vergl. Bauman 1992, S. 13

203 Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Bern und München 1982

204 Herfried Münkler hat beschrieben, wie mit der ‚Zivilisierung‘ der Umgangsformen der Gesellschaft, die Entstehung der Militärapparate einherging. Vergl. Herfried Münkler, Die neuen Kriege, Hamburg 2002

205 Vergl. Hans Peter Duerr, Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Band 3, Obszönität und Gewalt, Frankfurt 1993. Er grenzt sich dabei direkt von Elias ab.

206 Bauman 1992, S. 128

Ambivalenten schlage sich einerseits im Misstrauen gegenüber der Natur, andererseits in der Einsetzung der Rationalität zur ‚Ultimo Ratio‘ nieder. Das Ausmerzen von Elementen, die nicht in das Bild einer idealen Gesellschaft passen, sei als kreativer Prozess betrachtet worden.²⁰⁷

Die Ausschaltung des Unvorhersehbaren und Ungeordneten, die sich in der Auslagerung der Gewalt aus dem Alltagsleben ausgedrückt habe, finde ihr Äquivalent in den gesellschaftlichen Institutionen, z.B. den Wissenschaften, wo die Vernunft vom Gefühl, die Rationalität von normativen Zwängen und die Effizienz von der Ethik ‚befreit‘ worden seien.²⁰⁸

207 Vergl. Bauman 1992, S. 107f.

208 Vergl. ebd., S. 123

5 Die Konstitution des moralischen Subjekts

5.1 Das Subjekt und die sozialen Normen

Im Folgenden möchte ich die Wirkungsmechanismen sozialer Normen bei der Hervorbringung des moralischen Subjekts näher betrachten. Judith Butler betont, dass sowohl die Konstitution des Subjektes als auch der Anderen sowie beider Verhältnis nicht ohne gesellschaftliche Normen gedacht werden könnten.²⁰⁹ Anstatt eines bloßen äußeren Zwanges gegenüber einem den Normen vorgängigen Subjekt würden die Normen in einem paradoxen Verhältnis zu diesem stehen. Die Bildung des Subjekts hänge von den Normen ab, die es sich dann aneignen solle. Im Gegensatz zur präsozialen Fundierung von Moral, wie sie Bauman entwirft, ist das moralische Verhältnis, in der Theorie von Butler, ohne Gesellschaft, deren Normen und Machtbeziehungen nicht zu denken.

Butler spricht, anstatt vom souveränen Subjekt, von Ohnmacht, Verletzung und Unwissen, wenn wir den Anderen begegnen, die uns in einem sozialen Kontext anerkennen und die von uns anerkannt werden. Butler leitet moralisches Verhalten aus einer bestimmten Geduld gegenüber den Anderen ab.

Sie betont, dass die Formierung des Subjektes nicht linear-mechanistisch vor sich gehe. Die Produktion der Macht gehe oft über ihre Zwecke hinaus, verändere diese sogar.²¹⁰ Das Subjekt sei zwar zur Wiederholung der gesellschaftlichen Normen gezwungen, um eine soziale Existenz gegenüber den Anderen zu bekommen. Diese Wiederholung könne jedoch zugleich Grundlage einer Handlungsmacht werden, die diese Normen überschreite, wenn das Subjekt sich zum Beispiel der Kontingenz der gesellschaftlichen Normen bewusst werde.²¹¹

209 Vergl. Butler 2003, S. 36f.: „Wenn das ‚Ich‘ und das ‚Du‘ erst entstehen müssen und wenn für diese Entstehung und Begegnung ein Rahmen erforderlich ist, dann richten Normen nicht nur mein Verhalten aus, sondern bedingen auch die Entstehung und die Möglichkeit meiner selbst und des Anderen.“

210 Vergl. Butler 2001, S. 23

211 Vergl. ebd., S. 32

„Wir müssen uns jedoch fragen, ob das ‚Ich‘, das moralische Normen auf lebendige Weise anzueignen hat, nicht selbst durch Normen bedingt ist, Normen, die das Subjekt erst lebensfähig machen.“²¹²

Das einleitende Zitat weist auf das paradoxe Verhältnis zwischen kollektiven Normen und Subjekt hin. Die moralischen Normen, die sich das Subjekt aneignen soll, sind, nach Butlers Meinung, zugleich diejenigen, mit deren Hilfe es zur sozialen Existenz gelange.

Sie widmet sich daraufhin „der Wirkungskraft der Moral bei der Hervorbringung des Subjektes.“²¹³ Bevor sie sich der moralischen Frage ‚Was soll ich tun?‘ zuwendet, will die Philosophin fragen, woher die Normen kommen, nach denen das Subjekt sich richten soll und die seiner Konstitution vorausgehen. Sie bezieht dadurch die soziale Wirklichkeit in ihre Überlegungen mit ein, ähnlich wie Adorno, der moralisches Handeln als nur in der Gemeinschaft mögliches charakterisierte. Anders als dieser will sie jedoch nicht bei dem Bild eines souveränen Subjektes, welches sich die kollektiven Normen aneigne, diesen quasi vorausgehen, verharren.

„Das ‚Ich‘ steht nicht außerhalb der herrschenden Matrix ethischer Normen und widerstreitender moralischer Rahmenvorgaben. [D]iese Matrix ist auch die Entstehungsbedingung des ‚Ich‘, selbst wenn dieses ‚Ich‘ aus diesen Normen nicht kausal ableitbar ist [...]“²¹⁴

Butler geht davon aus, dass die Normen, die das Subjekt sich aneignet, diesem auch als Entstehungsbedingungen vorausgehen. Sie bestimmen den Rahmen, in dem Subjekte überhaupt sein dürfen. Die soziale Welt halte bereits nur bestimmte Handlungsmöglichkeiten bereit. Sie betont an dieser Stelle, dass das Subjekt „von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat.“²¹⁵ Das Subjekt sei in einer gesellschaftlichen Zeitlichkeit eingelassen, wobei es „sich immer durch seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen enteignet“²¹⁶ sehe. Bei Foucault hänge die Selbstanerkennung des Subjektes von einem „Wahrheitsregime“ ab, welches durch Normen, die außerhalb des Subjektes bestünden, begrenze, „was ich ‚sein‘“²¹⁷ könne. Zu diesem Moment der Ohnmacht komme eine spezifische Unwissen-

212 Butler 2003, S. 22

213 Ebd.

214 Ebd., S. 19

215 Ebd., S. 9

216 Ebd., S. 20

217 Ebd., S. 31

heit, weil das Subjekt die Normen, die es begrenzen, nie vollständig erkennen könne. Es entstehe durch diese eingeschränkte Selbsterkenntnis und Selbsttransparenz ein Subjekt, das „eher durch seine Grenzen, als durch seine Souveränität“²¹⁸ charakterisiert sei.

Moralisches Verhalten speise sich darüber hinaus nicht nur aus dem Verhalten des Subjektes gegenüber ihm äußeren Normen und Verboten, sondern impliziere die Konstitution jenes Subjektes als Moralsubjekt.²¹⁹ Moral sei folglich nicht nur „schreckerfüllte Antwort auf Strafe“²²⁰, wie Nietzsche sie beschreibe, sondern das Selbst als Objekt seiner Reflexion bringe die Ethik kreativ hervor als seine Kultivierung, wie Butler im Bezug auf Foucault schreibt, und bewege sich somit jenseits von Verboten, Strafszenarien und dem schlechten Gewissen. Das Verbot bereite lediglich „die Bühne für die Selbstformung des Subjektes, die sich immer in Bezug auf eine Menge verhängter Normen vollzieht.“²²¹ Da das moralische Ich und die Normen nicht identisch seien, müsse jenes die Normen und sich selbst reflektieren.²²² Die Norm setze die Reflexivität in Gang und ermögliche dadurch eine Kritik. Wenn Butler an dieser Stelle behauptet, Freiheit stehe im Bezug zu einem ermöglichenden und begrenzenden Feld von Zwängen,²²³ finden wir hier das Pendant zu Adornos Annahme, die Freiheit des handelnden Subjektes entstehe erst im begrenzten Raum, in Gesellschaft der Anderen.

Es soll im Weiteren untersucht werden, inwieweit ethische Subjekte, die durch gesellschaftliche Normen bedingt sind, trotzdem in der Lage sind diese Normen umzugestalten. Die Frage ist, ob sich das individuelle moralische Verhalten unabhängig von den kollektiven Normen äußern kann. Diese Frage bekommt besondere Relevanz, wenn, wie weiter oben beschrieben, die allgemeinen Normen etwas Gewalttätiges bekommen.

Butler nimmt zunächst das bereits von Adorno formulierte und zu Anfang dieser Arbeit erläuterte Problem auf, dass die kollektiven Normen etwas repressives gegenüber den Einzelnen bekommen können, wenn die selbstverständliche Vorgegebenheit von sittlichen Normen nicht mehr vorhanden sei,

218 Butler 2003, S. 10

219 Vergl. Foucault 1986, S. 37ff.

220 Butler 2003, S. 24

221 Ebd., S. 28

222 Sonst wäre ein moralisches Sollen überflüssig, wenn das individuelle Wollen mit der Allgemeinheit eines Sittengesetzes identisch wäre, quasi einer Naturgesetzlichkeit gemäß geschähe. Vergl. das Kapitel 2.2., „Zwischen Gesetz und Freiheit“ dieser Arbeit.

223 Vergl. Butler 2003, S. 28

z.B. wenn sich das Bewusstsein der Menschen oder das Niveau der gesellschaftlichen Produktivkräfte gegenüber den Sitten verändert haben.²²⁴ Butler stellt in diesem Kontext eine ethische Gewalt fest, wenn die kollektiven Normen ihren Universalitätsanspruch gegenüber den Einzelnen geltend machen. Eine Universalität der kollektiven Normen sei aber nicht per se gewalttätig, sondern schlage erst in ethische Gewalt um, wenn jene Normen nicht mehr den gesellschaftlichen Bedingungen entsprechen würden und eine lebendige Aneignung nicht mehr möglich sei. Moral sei immer im Wechsel der gesellschaftlichen Kontexte zu verstehen, also auch einem geschichtlichen Wandel unterworfen.

Wie schon beschrieben, muss das ‚Ich‘, das sich die kollektiven Normen aneignet, immer auch als ‚Ich‘ verstanden werden, dessen Entstehungsbedingungen die kollektiven Normen sind. Butler attestiert dem moralischen Subjekt, wegen der mangelnden Transparenz jener konstituierenden Normen für es selbst, eine gewisse Unverfügbarkeit seiner gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, wenn es von sich Rechenschaft ablege.²²⁵ Eine Verfügbarkeit sei aber andererseits Voraussetzung für moralisches Handeln, weil dadurch wiederum eine vollständige Bedingtheit durch die kollektiven Normen vermieden werden könne. Wenn das Subjekt Rechenschaft über sich selbst ablege, müsse es gleichzeitig die gesellschaftlichen Bedingungen reflektieren. Erinnert sei an dieser Stelle an Arendt, die bei ihrer Konzeption des Moralischen, neben dem Begriff der Rechenschaft, um „eins mit sich sein“ zu können, den des Verstehens verwendete.

Bei Butler entsteht Verantwortung in der Anerkennung der Grenzen der Selbstkenntnis, und ist somit als ein eingeschränktes, unvollständiges Verstehen zu sehen.²²⁶

Butler stellt die Frage der persönlichen und sozialen Verantwortung jenes Subjektes, das sich nicht selbst begründe, weil es seine Entstehungsbedingungen nicht vollständig erfassen könne. Sie versucht gleichzeitig zu zeigen, „dass Moral weder bloßes Symptom ihrer gesellschaftlichen Bedingungen

224 Vergl. Adorno 1997, S. 30

225 Für Butler beinhaltet der Begriff ‚Rechenschaft‘ sowohl „eine Geschichte über sich selbst zu erzählen oder den Versuch, sich zu erklären“, als auch, im Sinn von ‚Rechnen‘ und ‚Zählen‘, dass eine Rechnung oder Schuld beglichen werde. (Vergl. Butler 2003, S. 12)

226 Im Gegensatz zu Arendt, bei der im Moralischen der konstituierende Unterschied im Bewusstsein aktualisiert werden soll, geht Butler davon aus, dass jene Versuche, „einen Einklang mit uns selbst zu erreichen“ (Butler 2003, S. 10), stets durch eingeschränkte Selbstkenntnis und Selbsttransparenz durchkreuzt werden würden.

noch ein in Bezug auf diese Bedingungen transzendenter Ort ist, sondern dass sie vielmehr unabdingbar für die Bestimmung der Handlungsfähigkeit und für die Möglichkeit der Hoffnung ist.“²²⁷ Damit grenzt sie sich einerseits von Kant ab, der moralisches Handeln der Subjekte aus der reinen Vernunft folgen lässt, d.h. unabhängig von der Empirie der gesellschaftlichen Bedingungen. Andererseits bewahrt sie die Verantwortung des handelnden Subjektes jenseits der sozialen Erzeugung von Moral.

Der Rahmen, der die Normen der Anerkennung repräsentiere und eher Schauplatz sei, sei durch das Subjekt veränderbar. Durch die Kritik des Rahmens gehe das Subjekt zwar die Gefahr ein, im gesellschaftlichen Rahmen nicht mehr als Subjekt durch die Anderen anerkannt zu werden. Das Begehren des Subjektes, anerkannt zu werden, könne andererseits bei Nichtanerkennung dazu führen, dass es versucht, den normativen Horizont zu verschieben. Diesen Umstand nennt Butler die kritische Öffnung des normativen Horizontes, „in dem ich den Anderen sehe oder in dem die Andere sieht, hört und weiß und anerkennt [...]“.²²⁸

5.2 Das Ich und die Anderen

Nachdem Butler nach den Normen gefragt hat, die das Subjekt erkennbar machen, wird im Folgenden nach dem und der Anderen gefragt, von deren „normativem Rahmen der Vergabe von Anerkennung“²²⁹ das Selbst abhängt. Die Notwendigkeit, Rechenschaft über sich abzulegen, entstehe erst gegenüber anderen:

„Erst angesichts des beschuldigenden Anderen erzählen wir uns also selbst oder stellen wir fest, dass wir aus dringlichen Gründen zu Wesen werden müssen, die sich selbst erzählen.“²³⁰

Butler schließt mit den Fragen an, welche Normen die Macht haben, mich als erkennbares Subjekt einzusetzen, und wo und wer diese Anderen sind, von deren Anerkennung ich abhängen. Das ‚Sein‘ des moralischen Selbst hänge nicht nur von der Existenz der Anderen ab, sondern auch von der sozialen Dimension der Normativität. Diese erweitert die persönliche Begegnung mit der und dem Anderen um die unpersönliche Perspektive der sozialen

227 Butler 2003, S. 31

228 Ebd., S. 35

229 Ebd., S. 34

230 Ebd., S. 23

Normen. Wenn Butler sagt, der Begriff der Anderen falle nicht mit den sozialen Normen zusammen, sei nicht mit diesen identisch und als eine ethische Beziehung quasi vor-sozial zu denken, bezieht sie sich einerseits, wie zuvor Bauman, auf Lévinas. Butler überschreitet Bauman jedoch insofern, dass sie die Sphäre der Normativität, die eine Problematik der Macht beinhalte, einbezieht. Diese Normen richten nicht nur mein Verhalten aus, sondern würden auch „die Entstehung und die Möglichkeit meiner Selbst und des Anderen“²³¹ bedingen. Die Sphäre der Normativität lasse die Anderen erst in ihrer Andersheit erscheinen:

„Wir sind keine in uns abgeschlossenen Dyaden [Zweiheiten, C.H.], da unser Austausch durch die Sprache vermittelt ist, durch Konventionen, durch Ablagerungen von Normen, die ihrem Charakter nach gesellschaftlicher Art sind.“²³²

In der sozialen Situation sei die Kenntnis des Anderen, dem wir permanent ausgesetzt sind, Voraussetzung. Wir ‚werden‘ zudem nur durch die gegenseitige Anerkennung. Kennen wir das ‚Du‘ nicht, verlieren wir uns selbst.²³³ ‚Ich‘ gebe es nur als ein Verhältnis in Bezug auf ein ‚Du‘. Dieser Umstand bringt Butler dazu, in Anlehnung an Adriana Cavarero, die ethische Frage ‚Was soll ich tun?‘ dahingehend zu verschieben, dass ‚Wer bist Du?‘ gefragt werden müsse.

Das Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlichen Normen, die das Subjekt nicht gemacht habe und auch nicht abschließend erkennen könne, und dem ‚Ich‘, das die Anderen anerkenne und von diesen selbst anerkannt werde, habe dabei neben der Erzeugung des Subjektes auch seine Veränderung zur Folge. Indem ein Subjekt die Andere anerkenne, unterwerfe es sich unter eine Anerkennungsnorm, die einen sozialen, unpersönlichen Charakter habe. Das Subjekt gehe verändert aus der Anerkennungsszene hervor. Butler spricht in diesem Kontext von einem ‚konstitutiven Verlust‘²³⁴. Dadurch, dass die Selbsterkenntnis über die Anerkennung durch den Anderen erfolge, finde eine Vermittlung über etwas dem Subjekt Äußerem statt. Kant hätte gesagt: über etwas Heteronomes. Butler beschreibt das Subjekt der Anerkennung folglich als eines zwischen Verlust und

231 Butler 2003, S. 37

232 Ebd., S. 40

233 Vergl. ebd., S. 43

234 Ebd., S. 39

Ekstase. Die unpersönliche Perspektive der gesellschaftlichen Normen bewirke und verschiebe unsere persönliche Begegnung. Einerseits scheitere der Versuch, von ‚mir‘ Rechenschaft abzulegen, daran, dass ein ‚Du‘ mich anerkennen müsse. Dadurch kehre etwas Äußerliches ein. Andererseits könne ‚ich‘ nur bis zu einem bestimmten Punkt von ‚mir‘ Rechenschaft ablegen, weil meine Erzählung beginne, „wenn sich bereits vieles ereignet hat, was mich und meine Geschichte in der Sprache erst möglich macht.“²³⁵

„Subjekte, deren Fähigkeit zur Anerkennung und zum Anerkanntwerden bereits auf eine Norm mit einer anderen Zeitlichkeit als die der Perspektive der ersten Person zurückgeht, [...], können Anerkennung nur unter der Bedingung geben und empfangen, dass sie von sich selbst durch etwas abgelenkt werden, was sie nicht selbst sind,[...] und beim Erwerb einer Selbstidentität ‚scheitern‘.“²³⁶

Dieser Punkt stellt das Bild eines souveränen, handelnden Subjektes in Frage. Durch dieses Scheitern im Erwerb einer Selbstidentität, der „Teilblindheit in Bezug auf uns selbst“²³⁷, ergibt sich für Butler ein neuer ethischer Sinn. Wenn das Subjekt sich der Grenzen der Anerkennung bewusst werde, werde in der Anerkennungsszene einer Art Geduld gegenüber dem/ der Anderen Platz gemacht. Dadurch, dass nicht auf eine kohärente Selbstidentität und ein vollständiges Wissen über die Anderen beharrt werde, werde die Möglichkeit ethischer Gewalt gemindert oder sogar verhindert. Die ethische Frage ‚Wer bist Du?‘, die gleichzeitig das Subjekt konstituiere, dürfe nie eine abschließende Antwort erhalten. Die Anerkennung der Anderen gründe demnach nicht in Wissen, sondern in der Einsicht in die Grenzen dieses Wissens. Die Anerkennung müsse unerfüllbar bleiben, damit das Begehren nach Anerkennung, das auch ein Begehren, im (sozialen) Sein zu verharren, sei, nie aufhöre.²³⁸

Die Anerkennungsszene lasse sich nicht auf das Fällen von Urteilen über die Anderen reduzieren. Die Anerkennung lebe vielmehr davon, ein abschließendes Urteil auszusetzen. Butler folgert, ein Weg zu Verantwortung und Selbsterkenntnis liege darin, Urteile aufzuschieben.²³⁹ Ein abschließendes moralisches Urteil, eine Verurteilung des Anderen sei die Verlagerung der eigenen

235 Butler 2003, S. 52

236 Ebd., S. 55

237 Ebd., S. 54

238 Vergl. ebd., S. 58

239 Vergl. ebd., S. 61

Undurchsichtigkeit auf das Gegenüber.²⁴⁰ Darüber hinaus werde eine ontologische Differenz installiert, so dass der Beziehungscharakter zum Anderen verloren gehe.²⁴¹

Butlers Grundfrage bei diesen Überlegungen ist, ob und inwieweit die Subjekte im Kontext gesellschaftlicher Normen, von sich selbst Rechenschaft geben können, d.h. ethisch handeln können. Meine Fragestellung berührt sie dadurch, dass auch ich nach den Möglichkeiten suche, innerhalb des ‚mächtigen‘ Gesellschaftszusammenhanges moralisch zu handeln, der Möglichkeit des ‚richtigen Lebens im falschen‘.²⁴² Meine These der Normalität des Bösen bezieht sich in diesem Kontext auf den Umstand, dass das Subjekt kollektive Normen, die einen repressiven Charakter enthalten, unreflektiert übernimmt.²⁴³

Die Erzählung der Rechenschaft, die im Kontext einer Anrede durch die Anderen stattfindet, ist nicht nur Selbstreflexion des Subjektes, sondern auch sprachliche Beziehung zum Anderen, welche die gegenseitige Anerkennung zum Ziel habe. Diese Erzählung hänge von einer Struktur der Adressierung ab. Für Lévinas konstituiert die Adressierung durch die Anderen das Subjekt. Butler betont an dieser Stelle wieder, dass die Sprache dem Subjekt vorausgehe, sie gehöre zunächst, vor allem in der primären Adressierung des Kindes durch primäre Bezugspersonen, den Anderen, die mich adressieren und in die Sprache einführen.

Die (primäre) Adressierung durch den Anderen stelle, ähnlich der oben beschriebenen fehlenden Transparenz der konstituierenden Normen, zunächst

240 Der Psychoanalytiker Arno Gruen widmet sich einer Form des Bösen, die im Miteinander der Subjekte entsteht. In den Anderen werde etwas als böse betrachtet, das das Subjekt aufgrund seiner Sozialisation bei sich selbst nicht zulassen könne. Primäre Verletzungen können zu späteren Projektionen auf die Anderen führen. Das Böse entsteht in diesem Kontext zur Stabilisierung der eigenen Identität, aus der Projektion verdrängter eigener Anteile auf die Anderen. Vergl.: Arno Gruen, *Der Fremde in uns, Eine Psychologie des Bösen*. In: *Journal für Philosophie* Nr. 17, S. 22-27

241 Vergl. Butler 2003, S. 61

242 Die Möglichkeit des ‚richtigen Lebens im falschen‘ stellt ein Paradoxon dar, genauso wie eine ‚unbedingte‘ Moral, der ich im 7. Kapitel nachgehe. Damit beziehe ich mich einerseits auf Adorno, der ein richtiges Leben im falschen ausschloss. Andererseits darf dieser Umstand aber nicht dazu führen, aufzuhören, das richtige Leben zu suchen. Ich werde noch näher auf diesen Punkt eingehen.

243 Bei Arendt, mit ihrem Konzept des Verstehens hört sich diese Problematik wie folgt an: „Indem [...] [das Nicht- Denken, C.H.] die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung abschirmt, lehrt es sie, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen.“ (Arendt 2000, S. 145)

eine Enteignung des Subjektes dar. Es kehrt ein Moment der Ohnmacht in die Adressierungsszene ein. Das Subjekt werde zugleich beseelt und überwältigt. Der Andere sei zu viel und entziehe sich einem vollständigen Wissen des Subjektes. Damit wendet sie sich der Psychoanalyse zu, insbesondere dem psychischen Vorgang der Übertragung.

Mit der Übertragung inszeniere das Subjekt das, was nicht erzählt werden könne, wiederhole, im Alltag mit anderen, die Enteignung durch den Anderen in jener primären Adressierungsszene. Gleichzeitig drücke die Übertragung das Begehren aus, das durch die Andere geweckt wurde, von dieser anerkannt zu werden.

Auf der anderen Seite kritisiert Butler die narrative Arbeit der Psychoanalyse in der Rekonstruktion eines Lebens, weil die grundlegenden Unterbrechungen der Subjektkonstitution in einer kohärenten Erzählung nicht berücksichtigt werden. Nach Butlers Meinung müsste berücksichtigt werden, „dass das ‚Ich‘, das seine Geschichte zu erzählen beginnt, diese Geschichte nur nach erkennbaren Normen der Lebenserzählung erzählen kann.“²⁴⁴

5.3 Das Scheitern und die Grenzen in der Anerkennungsszene

„Schließlich überlebt niemand, ohne angesprochen zu werden, niemand überlebt, um seine Geschichte zu erzählen, ohne zuvor durch die Adressierung in die Sprache eingeführt worden zu sein, ohne diese oder jene Geschichte angeboten bekommen zu haben, ohne in die diskursive Welt der erzählten Geschichten hineingebracht worden zu sein, um dann später den eigenen Weg in der Sprache zu finden, nachdem die Sprache vorgegeben wurde, nachdem sie ein Beziehungsgeflecht geschaffen hat, in das man verstrickt und in dem man bedroht ist, in dem man aber auch am Leben bleibt und gedeiht.“²⁴⁵

Dieses Zitat von Butler fasst noch einmal das paradoxe Verhältnis von Individualität und Gesellschaft zusammen. Mit Verweis auf Adorno stellt sie fest, dass der gesellschaftliche Ursprung des Individuums sich am Ende als die Macht zu dessen Vernichtung enthülle. Das Verhältnis zu den Anderen sei für das Subjekt wesentlich. Die Sprache und mit ihr die gesellschaftlichen Normen seien dem Subjekt vorgängig. Die Sprache würde zunächst den Anderen gehören.²⁴⁶ Um zu einer sozialen Existenz zu gelangen, müsse das

244 Butler 2003, S. 67

245 Ebd., S. 75

246 Vergl. ebd., S. 68

Subjekt sie sich aneignen. Die Sprache würde den Horizont des Subjektes übersteigen, es enteignen und gleichzeitig ins Leben rufen.

Butlers Konzeption dient mir dazu, das Individuum verantwortlich zu machen, Menschlichkeit gegenüber dem mächtigen gesellschaftlichen Zusammenhang bestehen lassen zu können. Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich die Abhängigkeit des moralischen Subjektes, des Moralischen überhaupt von der gesellschaftlichen Organisation gezeigt.

Die Übertragung zeige die Ambivalenz der Entstehung des Subjektes. Einerseits rufe sie das Subjekt ins Leben. Die Adressierung durch die Anderen, wecke das Bedürfnis der Erzählung meines Lebens. Die Struktur der Adressierung liege jedoch auch dem Urteil zugrunde, welches „ohne Rücksicht auf die in der Struktur der Adressierung implizierte Ethik zur Gewalt“²⁴⁷ neige. Das Urteil zwingt den Anderen zur Rechenschaft, zur Erzählung einer Geschichte. Damit tue er sich in gewisser Form Gewalt an, weil bei der Konstruktion einer kohärenten Identität die Unterbrechungen nicht berücksichtigt werden, die durch die (primäre) Adressierung stattfinden und aus Momenten des Nichtwissens über die überwältigenden Anderen und die konstituierenden Normen bestehen.

Dieser Komplex spiegelt für Butler das Spannungsverhältnis zwischen dem Unbewussten und der Sprache wider, als ginge es darum, das Unbewusste „vollständig und restlos in Bewusstes“²⁴⁸ zu übersetzen und die Sprache als Gegensatz zu einem nicht „narrativierbaren Anfang“²⁴⁹ zu sehen. Gleichzeitig findet sich hier das Bild der Naturbeherrschung wieder, welches impliziert, dass das Naturhafte des Unbewussten der regelhaften, vernünftigen Sprache erschlossen werden müsse, damit ein souveränes Subjekt entstehen kann.

Butler stellt die Annahme in Frage, dass nur ein erzähltes Selbst überlebensfähig sei. Sie vertritt die Ansicht, und beruft sich auf Adorno und Foucault, dass man nicht souverän sein müsse, um moralisch zu handeln, sondern das Subjekt menschlich werde, indem es seine Souveränität verliere.²⁵⁰ Von sich Rechenschaft abzulegen, enthält bei Butler ein konstituierendes Moment des Scheiterns:

247 Butler 2003, S. 76

248 Ebd., S. 78

249 Ebd.

250 Vergl. ebd., S. 11

„Mein Versuch, mich zusammenzufassen, scheitert jedoch, und er scheitert notwendig, wenn das zu Beginn eingeführte ‚Ich‘, das als Erzählstimme dient, gar nicht angeben kann, wie es zu einem ‚Ich‘ geworden ist, das sich selbst erzählen kann.“²⁵¹

Diese Umschreibung des Versuchs des Subjektes, von sich Rechenschaft abzulegen, kann als eine der Grundaussagen in Butlers Ausführungen gesehen werden. Butler stellt fest, dass wir letztlich keine volle Rechenschaft über unser Handeln geben können. Dies sei eine Tatsache, die alle miteinander teilen. Verantwortung bekommt in diesem Kontext eine andere Bedeutung. Wenn ich die Brüche und Unterbrechungen, die zu meiner Identität führen, zugunsten der Einheit einer Erzählung verschwinden lassen wolle, also auch indem ich urteilen würde, würde ich (ethische) Gewalt anwenden. Erst wenn das ‚Ich‘ feststelle, dass es gegenüber einem Anderen zusammenbreche, zu einer „Einsicht in die Grenzen des Wissbaren“²⁵² gelange, würde es zur Erfahrung seiner Selbst kommen. Die Vorgeschichte des Subjektes, die jede Rechenschaft unvollständig machen muss, wiederhole sich in der Adressierungsszene über die Übertragung. Der und die Andere würden Zeugen unserer Undurchschaubarkeit werden und möglicherweise registrieren, was nicht erzählt werden könne.²⁵³ Die Adressierungsbeziehung zum Anderen werde zum konstitutiven Moment meiner Selbst. Die eigene Fremdheit mir selbst gegenüber wird zur Quelle der ethischen Verknüpfung mit der Anderen. Dieses Verhältnis geht dem abgeschlossenen ‚Ich‘ voraus, widersetzt sich der narrativen Beherrschung und ist der Kern der Ethik bei Butler. Der Versuch, von sich Rechenschaft abzulegen, darf nicht zum Abschluss kommen, trotz und gerade wegen des Scheiterns. Das Problem der Normalität des Bösen entsteht gerade dann, wenn Menschen meinen, von sich Rechenschaft abzugeben zu haben, eins mit sich zu sein, und dabei mit einem „Mörder zusammenleben“²⁵⁴. Für Butler muss Verantwortung vor dem Hintergrund der Grenzen des Selbstverständnisses gesehen werden, die Bedingung des Subjektes sind und die Situation menschlicher Gemeinschaft charakterisieren,

251 Butler 2003, S. 79

252 Ebd., S. 84

253 Vergl. ebd., S. 90

254 Vergl. Arendt 2000, S. 151: „Für mich selbst bin ich, wenn ich dieses Mit-mir-selbstbewusst-Sein artikuliere, unvermeidlich Zwei-in-Einem, was im übrigen der Grund dafür ist, weshalb die modische Suche nach der Identität vergeblich ist [...]“; und weiter: „Es ist besser für dich, Unrecht zu leiden als zu tun, weil du der Freund des Leidenden bleiben kannst; wer aber möchte der Freund eines Mörders sein und mit einem Mörder zusammenleben müssen?“

und ist somit von der Vorstellung der Transparenz gelöst. Sie bezieht sich auf Kant, wenn sie von den Grenzen der Vernunft schreibt, die Zeichen unserer Humanität seien.²⁵⁵

5.4 Verantwortung und Verletzung

„Vielleicht liegt unsere Chance, menschlich zu werden, gerade in der Art und Weise, wie wir auf Verletzungen reagieren.“²⁵⁶

Für Butler folgt ein geschärfter Sinn für Verantwortung aus der Erfahrung von Verletzung und Ohnmacht. Das Kind sei letztendlich für sein Begehren nach Beherrschung der Botschaften der Eltern verantwortlich. Nachdem es von ihnen überwältigt worden sei, würden sie in die Triebformen aufgenommen. Während die Psychoanalyse von einem primären Begehren des Kindes ausgehe, die Anderen zu erkennen, stelle Lévinas eine primäre Passivität fest, wenn das Kind von der Adressierung seiner Eltern überwältigt werde. Diese Passivität sei dem Subjekt vorgängig, sei Bedingung für seine Subjektwerdung.

Butler weist jenem nachhaltigen Begehren nicht eine Verinnerlichung der Wut oder eines Schuldgefühles zu, das in uns selbst die Ursache der Gewaltsuche.²⁵⁷ Das schlechte Gewissen sei vielmehr eine Form des negativen Narzissmus, der den Anderen unberücksichtigt lasse bzw. ihn nur für die eigene Befriedigung brauche und demnach nicht für ein ethisches Prinzip der Verantwortung nutze. Auf der anderen Seite hätten schon Freud und Nietzsche bemerkt, dass moralisierende Formen von Subjektivität, z.B. Verbote, jene Impulse, die sie zu zügeln vorgaben, nur stärken würden.

Butler grenzt sich von der Ethik Kants ab, der den Willen in den Mittelpunkt seiner praktischen Vernunft setzt. Ähnlich wie Lévinas, der Verantwortung von der Handlungsfähigkeit der Subjekte trennt,²⁵⁸ will sie das Ungewollte des (primären) Überwältigtwerdens nicht ins Gewollte überführen, sondern

255 Vergl. Butler 2003, S. 94

256 Ebd., S. 101

257 Vergl. ebd., S. 98

258 Lévinas Konzept der Verantwortung befindet sich jenseits der Handlungsfähigkeit, d.h. jenseits der Freiheit. Vergl. Lévinas 1992, S. 115: „Von daher die Preisgabe der souveränen und aktiven Subjektivität.“ Oder S. 50f.: „Die Verantwortung für den Anderen – in ihrer Vorzeitigkeit gegenüber meiner Freiheit, in ihrer Vorzeitigkeit in Bezug auf die Gegenwart und die Vorstellung – ist eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität – Ausgesetztsein dem Anderen, ohne dieses Ausgesetztsein selbst noch einmal übernehmen zu können [...]“

zuerst als eine geteilte, gemeinsame Erfahrung betrachten, welche die menschliche Gemeinschaft ausmache.²⁵⁹ Wenn man sich im Namen der Selbsterhaltung durch moralische Normen, durch Vertrag und Gesetz vor Verletzungen schützen wolle, gehe man die Gefahr ein, unmenschlich zu werden, und diene nur dem moralischen Narzissmus, der die Anderen nicht genügend einbeziehe. Das Gesetz und der Verstand würden nicht der primären Offenheit, der Beziehungshaftigkeit in der Kindheit gerecht.²⁶⁰ Hier zeigt sich wieder Butlers Abgrenzung von Kants ‚privater‘ Ethik, die sich nur aus der reinen Vernunft speisen soll, die Empirie des Anderen ignoriert und somit die Gesinnung vor eine gesellschaftliche Verantwortung setzt.

„Wenn Selbstbehauptung die Behauptung des Selbst auf Kosten jeder Berücksichtigung der Welt, der Folgen und faktisch auch der Anderen wird, dann nährt sie schließlich einen ‚moralischen Narzissmus‘, dessen Lustgewinn in seiner Fähigkeit zur Transzendierung der konkreten Welt liegt, die sein Handeln bedingt und durch sein Handeln hervorgerufen wird.“²⁶¹

Menschlichkeit ergibt sich für Butler erst zwischen dem Streben nach Unversehrtheit durch Normen und gleichzeitig der Abweisung dieses Anspruchs.²⁶² Adorno siedelt die Moral ebenso im Bereich der Zurückhaltung an. Es geht nicht darum, sich bloß ins Recht zu setzen, sondern sich seiner Fehlbarkeit bewusst zu sein:

„Man muss an dem Normativen, an der Selbstkritik, an der Frage nach dem Richtigen oder Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut.“²⁶³

259 Vergl. Butler 2003, S. 100

260 Ebd., S. 102

261 Ebd., S. 107

262 Vergl. ebd., S. 104

263 Adorno 1997, S. 250

6 Das Böse

6.1 Eine Genealogie des Bösen

Im Folgenden sollen Aspekte der Entstehungsbedingungen des Bösen umschrieben werden. Besondere Bedeutung erhalten in diesem Kontext die Begriffe der menschlichen Freiheit und des Willens. Die menschliche Emanzipation von der Natur ist dabei maßgeblich. Die Ursprungsgeschichten, mit denen Rüdiger Safranski²⁶⁴ beginnt, zeigen Bilder, die sich bis heute durch die Kulturgeschichte der Moral ziehen. Das Gute wird dabei oft im Zusammenhang mit der Übereinstimmung mit einem übergeordneten einheitlichen Ganzen gesehen. Das davon Abweichende, z.B. die Einzelwillen gegenüber einem Universalwillen, wird entsprechend als das Böse betrachtet. Nachdem die Einheit im Metaphysischen, d.h. in Gott oder der kosmischen Ordnung gefunden wurde, erlangte z.B. mit Entstehung des Rationalismus die sinnstiftende Einheit des modernen Staates zunehmende Bedeutung. Ich werde zeigen, dass die Begründung von Moral einem geschichtlichen Wandel unterworfen ist, d.h. letztlich auf gesellschaftlichen Konventionen basiert. Finden sich Begründungen anfangs in der Metaphysik, werde ich zeigen, dass auch die sich anschließende vernunftbegründete Moral einer Kritik und Umwertung nicht verschlossen bleibt.

Die Sündenfallgeschichte enthält prägende Anteile der abendländischen Moralgeschichte.²⁶⁵ Sie versinnbildlicht die Entstehung des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Freiheit. Indem Adam und Eva vom ‚Baum der Erkenntnis‘ essen, verlieren sie ihre Unschuld und treten aus dem ‚blinden‘ Naturzusammenhang des Paradieses heraus, in dem es weder gut noch böse gab. Safranski weist in diesem Zusammenhang auf die konstituierende Wirkung eines Verbotes. Das Verbot, von dem Baum zu essen, schaffe gleichzeitig die Erkenntnis, die es verbietet.²⁶⁶ Ich habe bereits in der Auseinandersetzung mit Hobbes gezeigt, dass moralisches Verhalten ihm zufolge erst mit dem Gesetz entsteht. Ähnlich wie Gott, steht bei Hobbes der

264 Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München Wien 1997

265 Vergl. 1. Mose 3

266 Vergl. Safranski 1997, S. 23

höchste Souverän über dem Gesetz und besitzt unbeschränkte Willkürfreiheit, gut von böse zu unterscheiden. Die Begierde, bzw. der Wunsch, die Grenze des Verbotes zu übertreten, entstehen erst mit dem Verbot. Seine paradiesische Unschuld habe der Mensch, so Safranski, somit nicht mit dem Apfel, sondern mit dem Verbot verloren.²⁶⁷

„Indem Gott dem Menschen freistellte, das Verbot zu akzeptieren oder zu übertreten, hat er ihm das Geschenk der Freiheit gemacht.“²⁶⁸

Von nun an gebe es Sehnsucht und Begehren und das Bewusstsein der menschlichen Freiheit, welches das bloße Dasein überschreite. Die Menschen treten aus dem Naturzusammenhang hervor. Safranski spricht davon, dass das Sein eine Offenheit erfahre und um das ethische Sollen erweitert werde. Die Geburt des ‚Neins‘ und der Freiheit gehören zusammen. Die Menschen können das göttliche Verbot ablehnen und sich selbst reflektieren. Symbolhaft entsteht mit der Erkenntnis das menschliche Schamgefühl gegenüber der eigenen Nacktheit.²⁶⁹ Die Erkenntnis von gut und böse, die Möglichkeit moralisch zu urteilen, hängt mit einer bestimmten Souveränität zusammen.²⁷⁰ Jene Freiheit, das Verbot zu akzeptieren oder zu übertreten, ist für die Menschen mit einem hohen Preis verbunden. Sie werden aus dem Paradies vertrieben, um im ‚Schweiß ihres Angesichts‘ von da an ein tätiges Leben zu leben. Zudem müssen sie in universeller Feindschaft zueinander leben. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie diese universelle Differenz mit dem Einheitsstreben der künstlichen Ordnung des Staates zusammenhängt. Wiederum finden sich Parallelen bei Hobbes: Den Untertanen in seinem ‚Leviathan‘ steht es nicht zu, sich die Souveränität des Gesetzgebers anzumaßen und eigenmächtig zwischen gut und böse zu unterscheiden. Nachdem dies im Naturzustand jedes Individuum tun konnte, haben sich die Untertanen nach der Staatsgründung an das Gesetz zu halten. Böse ist in beiden Geschichten eigentlich nicht die Erkenntnis, sondern der Wunsch, das Privileg des höchsten Souveräns zu erlangen. Früh zeigt sich also der Zusammenhang zwischen Moral einerseits und Macht und Souveränität andererseits.²⁷¹

267 Safranski 1997, S. 23

268 Ebd.

269 Vergl. 1. Mose 3, 7: „Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

270 Vergl. 1. Mose 3, 22: „Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unreiner und weiß, was gut und böse ist.“

271 Butler hingegen verabschiedet sich von dem Konzept der Souveränität. Sie hat gezeigt, dass die Souveränität des moralischen Subjektes eine Konstruktion ist. Moralisches Verhalten

Unterschieden sind beide Geschichten in der Hinsicht, dass der Vertreibung aus dem Paradies zunächst keine Einheit des Staates folgt.

„Der Mensch will mehr und anders, als er kann, und kann mehr und anders, als er will [...]“²⁷²

Der Mensch steht mit seiner Vernunft zwischen der Natur und Gott. Wie ich in der Auseinandersetzung mit Kant gezeigt habe, brechen sein Erkenntnisvermögen und sein ‚freier‘ Wille den Naturtrieb und die reine Gesetzmäßigkeit der Natur. Darüber hinaus kann sich der Mensch durch seinen Verstand in Richtung metaphysischer Prinzipien überschreiten. Er befindet sich in einer ‚prekären Situation‘, heißt es in der Philosophie, er „muss erst noch werden, was er ist“²⁷³, formuliert Safranski. An Hobbes lasse sich z.B. erkennen, dass der Mensch nicht wegen seiner besinnungslosen Natur zum Risiko werde, sondern weil er sich seiner Freiheit bewusst sei. Der Mensch sei nicht von Natur aus böse, sondern frei. Mit dem Sündenfall stürze der Mensch in das Bewusstsein der Zeit. Von nun an würden ihn Vergangenheit und Zukunft genauso belasten wie die eigene Unbeständigkeit, die Unberechenbarkeit anderer Menschen und die Kräfte der Natur.²⁷⁴

Das Gute steht in diesem Kontext in Verbindung mit der Übereinstimmung des eigenen Selbst mit der Einheit und Harmonie eines übergeordneten Ganzen, z.B. der göttlichen Ordnung, später der staatlichen Einheit. Das Böse bestehe, laut Safranski, aus einem „Transzendenzverrat“²⁷⁵, wenn der Mensch, der durch sein Bewusstsein über sich hinaus weise, die Möglichkeit zur Selbstüberschreitung nicht nutze, sich vielmehr nach sich selbst richte, seinen Gelüsten nach Genuss folge. Safranski nennt dieses Böse einen „Mangel an Sein“²⁷⁶, da es kein eigenes Sein habe. Wie schon bei Kant gesehen, entsteht dieses Böse vielmehr durch die Nichterfüllung der Anlage zum Guten, es ist als Mangel an Vernunft zu verstehen.

sei erst durch einen Souveränitätsverzicht zu erreichen, durch die Einsicht, dass das moralische Subjekt durch Normen ermöglicht wird, die diesem vorangehen.

272 Safranski 1997, S. 36

273 Ebd., S. 35

274 Vergl. ebd., S. 116. In Bezug auf Hobbes schreibt Safranski: „Die Eindämmung des Menschen durch den Menschen ist die zweite Schöpfung [...]. Die zweite Schöpfung, der Staat als der sterbliche Gott, bewirkt, dass die Menschen es mit sich und miteinander aushalten.“

275 Ebd., S. 57

276 Ebd.

Das Böse konstituiert sich immer wieder aus der Gegenüberstellung der Eigenwillen mit einem Universalwillen. Dem entsprechen die Gegenüberstellung von Natur und Vernunft, die Einordnung des Besonderen unter eine allgemeine Regel, das Spannungsverhältnis zwischen einzelnen Subjekten und universellen Gesetzen und letztlich zwischen der Selbsterhaltung Einzelner und der Gattungserhaltung. Die Selbstbezogenheit steht der dem Bewusstsein gegebenen Möglichkeit, sich zu überschreiten, entgegen.

„Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich sein – und dies ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“²⁷⁷

Selbsttranszendenz, Selbsterleuchtung und Überwindung des Egoismus heißt bei Schelling beispielsweise, den Eigenwillen dem Universalwillen unterzuordnen und sich somit in Richtung von Gott zu überschreiten. Wenn der Eigenwille vorherrsche, so Safranski, falle der Mensch „noch unter die Tiere“²⁷⁸ und habe eine Zersplitterung in Egoisten zur Folge. Bei Kant sei der kategorische Imperativ, der auf jeden Eigennutz verzichte, das Überbleibsel einer Transzendenz, die in der Metaphysik die ‚guten Gründe‘ von Welt gesucht habe. Diese verwirklichen sich von nun an über die Vernunft innerhalb der Subjekte. Das Gute sei bei Kant etwas Transzendentes, weil es über die empirischen Motive der Selbstbehauptung hinausreiche.²⁷⁹ In der Moderne wird der Staat die sekundäre Einheit jenseits verlorener Natureinheit und erreichter Einheit in Gott darstellen.

Im Folgenden werde ich kurz die Annahmen von Schopenhauer²⁸⁰ diskutieren. Dabei werde ich mich auf Thesen von Safranski, sowie Gedanken des Philosophen Bertrand Russell²⁸¹ beziehen.

Bei Schopenhauer sind die Welt des Willens und das Böse nahezu gleich. Die Welt des Überlebenwollens, das Gesetz der Selbstbehauptung ist für ihn die Hölle. Je größer dabei die Erkenntnis sei, desto größer sei das Leiden.²⁸² Russell weist darauf hin, dass lediglich die Erkenntnis, dass die Unterschiede

277 Schelling zitiert in Safranski 1997, S. 69

278 Safranski 1997, S. 69

279 Vergl. ebd., S. 194

280 Schopenhauer (1788-1860). Philosophisch in der Nachfolge von Kant, ist er ein Vorgänger von Nietzsche. Sein Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erschien 1818.

281 Bertrand Russell, *Philosophie des Abendlandes*, Köln 2000

282 Vergl. ebd., S. 762f. Seine geschichtliche Bedeutung gewann Schopenhauer für Russell z.B. dadurch, dass er den Willen höher stellte als die Erkenntnis.

zwischen den einzelnen Menschen nur zur Erscheinungswelt gehören, Erlösung bringe. Schopenhauer gehe von einem einheitlichen kosmischen Willen aus, dem gegenüber die zur Erscheinungswelt gehörenden Einzelwillen Täuschungen seien. Im guten Menschen bringe die Erkenntnis des Ganzen alles Wollen zum Schweigen.²⁸³

Für Schopenhauer sei, so Safranski, Mitleid die Grundlage von Moral, d.h. die gelegentlich durchschlagende Erfahrung, „dass alles außerhalb meiner ebenso Wille ist, wie ich selbst, und alles Schmerzen und Qual ebenso leidet wie ich selbst.“²⁸⁴ Safranski beschreibt diese Art Mitleid als „individuelle Selbsterfahrung des Willens“, jenseits „individueller Selbstbehauptung des Willens.“²⁸⁵ Lebendigkeit und Erlösung erlangen die Menschen bei Schopenhauer nur, indem sie ihren Willen dämpfen, durch ästhetische Abstandnahme von der Welt, d.h. durch den distanzierenden Akt des Denkens, ohne tätig mit der Welt verflochten zu sein. Russell formuliert diesen Zusammenhang so, dass die Erkenntnis, dass alle Menschen das gleiche Leid ertragen, den Willen dazu bringe, sich vom Leben abzuwenden und seine eigene Natur zu verleugnen.²⁸⁶

„Kein Wollen, kein Sollen, nur noch ein Sein, das ganz zum Sehen geworden ist.“²⁸⁷

Es gibt bei Schopenhauer kein Wesen hinter den Dingen, das Erlösung verspricht und keine guten Gründe, welche die Metaphysik sonst bereitgehalten hat. Das Gute finde sich nicht in Gott, sondern weise auf den Nihilismus, die Verneinung der Welt der Erscheinungen, die nur Veräußerungen des Willens seien.²⁸⁸ Der universelle Wille zum Lebenskampf lasse wenig Hoffnung. Letztlich beschwört Schopenhauer die Gewalt der staatlichen Institutionen, um die Menschen vor sich selbst zu schützen. Die Freiheit scheint die Menschen zu überfordern. Der Wille, der immer wieder dem Körper zugeordnet wird und sein Streben nach Souveränität, resultierend aus der Bewusstwerdung des ‚blinden Willens‘ (Schopenhauer), scheinen eine Last zu sein.

283 Vergl. Russell 2000, S. 763

284 Safranski 1997, S. 91

285 Ebd., S. 92

286 Vergl. Russell 2000, S. 763

287 Safranski 1997, S. 97

288 Schopenhauers Welt als „Wille und Vorstellung“ entsteht ähnlich wie bei Kant innerhalb des Subjektes, ist ein Abschied von der Metaphysik.

Safranski führt Arnold Gehlen an, welcher schreibt, dass Freiheit sich nur über die Entfremdung durch die Institutionen erreichen lässt. Während in der Antike die Polis von Athen den Raum für reines Denken ermöglicht habe, finde beispielsweise bei Augustin das ‚Ich‘ nur auf Umwegen der Institutionen Staat und Kirche, über den Gottesgenuss, einen Umgang mit sich selbst. Bei Hobbes wird, wie schon beschrieben, der Selbsterhaltungstrieb, bzw. das Verlangen, das eigene Selbst, welches mit dem Bewusstsein seiner Zeitlichkeit geschlagen ist, durch die Zeit zu retten, auf den Staat und die Gattungserhaltung übertragen.

Die Kehrseite der Entfremdung durch die Institutionen und den Staat ist, dass durch den Souveränitätsverlust, der die vielen Einzelnen zu Gleichen vor dem Gesetz werden lässt, andererseits ihr Verlangen nach Differenz und Selbststeigerung gestärkt wird. Ihre Differenz wird zu einem gesellschaftlichen Problem. Der Hoffnung auf Einheit, sei es mit der Natur, wie bei Rousseau²⁸⁹, oder mit der göttlichen Ordnung, steht das Verlangen der Menschen nach Selbststeigerung und Differenz entgegen.

„[...] der Einzelwille drängt naturgemäß nach Vorzug und Ausnahme, der Gemeinwille dagegen nach Gleichheit.“²⁹⁰

Rousseau sucht den Ursprung des Bösen zunächst in der Zivilisation. Im Folgenden soll entwickelt werden, wie bei Rousseau letztlich der einzelne Wille dem Kollektivkörper untergeordnet wird. Dieser Punkt ist unter anderem darum wichtig, weil er die Frage des individuellen moralischen Handelns berührt, die in dieser Arbeit verfolgt wird. Darüber hinaus ist der Romantiker Rousseau im Zusammenhang mit Gegenaufklärern wie de Sade und Nietzsche zu betrachten. Nicht nur er bereitet jene Abkehr von der Vernunft vor, die ich im nächsten Kapitel darstellen werde.

‚Zurück zur Natur‘ heißt bei Rousseau, sich in sich selbst zurück zu ziehen, auf die ‚Stimme des Herzens‘ zu hören. Er behauptet z.B. – entgegen der kirchlichen Dogmen –, dass der Mensch von Natur aus gut sei und nur durch die Gesetze schlecht werde.²⁹¹ Im Gegensatz zur natürlichen Ungleichheit, verachtet er jene durch gesellschaftliche Konventionen und Privilegien hervorgerufene. Um tugendhaft zu sein, müssten die Menschen weniger auf die

289 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Vertreter der Romantik, propagierte die Einheit von innerer und äußerer Natur und sah das Böse in den Einschränkungen durch die Zivilisation.

290 Rousseau 1996, S. 37

291 Vergl. Russell 2000, S. 696

Vernunft, als auf ihre Gefühle hören.²⁹² Diese Annahme steht im Gegensatz zu einer Moralbegründung in der Vernunft, wie sie z.B. Kant vornimmt. Rousseau propagiert Situationen, in denen kein Dritter sich zwischen Natur und Naturerfahrung setzt, und das Individuum nur sich selbst genügt, Gott gleich. Safranski nennt dies eine „Vereinigung mit sich selbst ohne jeden Rest von reflexivem Selbstbewusstsein“²⁹³. Hier findet sich meiner Ansicht nach die Sehnsucht nach der verlorenen paradiesischen Einheit wieder, wie sie zuvor beschrieben wurde. Es soll ein reines Naturerleben stattfinden, Selbstgenuss und Selbstauflösung abseits von Gesellschaft. Die Verschiedenheit der Anderen mit ihrer Körperlichkeit könne dabei nur stören, „denn das Verlangen nach Selbstsein, Vereinigung und Transparenz kann keine Grenze akzeptieren [...]“²⁹⁴

Die universelle Differenz der Einzelnen soll schließlich über die Einheit des Staates vermittelt werden.²⁹⁵ Durch den Gesellschaftsvertrag, den ‚Contrat Social‘, zeigt sich bei Rousseau in den Institutionen und Gesetzen der ‚volonté général‘, der gemeinsame Wille. Alle Bürger sind voreinander gleich und durchsichtig. Für den Anderen in seiner Andersheit ist kein Platz mehr. Das verlorene natürliche Selbst wird durch gesellschaftliche Institutionen zu einem ‚Ich‘, das sich nicht als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt. Die Freiheit der Einzelnen wird im Sozialen aufgelöst.

„Jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und ganze Kraft unter die oberste Richtlinie des allgemeinen Willens; und wir nehmen in die Gemeinschaft jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“²⁹⁶

Russell bescheinigt dem ‚Contrat Social‘ letztlich die Rechtfertigung eines totalitären Staatskonzeptes, obwohl Rousseau von Demokratie spricht.²⁹⁷

292 Vergl. Russell 2000, S. 701

293 Safranski 1997, S. 159

294 Ebd., S. 162

295 Dazu Safranski: „Aber zwischen *dem* Menschen und dem großen Ganzen – *dem* Sein, *dem* Geist, *der* Geschichte – gibt es noch einen anderen Bereich, jenes ‚Dazwischen‘, wo es *die* Menschen in ihrer Pluralität gibt, die Vielen, die sich voneinander unterscheiden, unterschiedlichen Interessen nachgehen, sich handelnd begegnen und dabei das erst hervorbringen, was politische Wirklichkeit genannt werden kann. Diese ganze Sphäre, deren Bedeutung in der Vielheit und der Unterschiedenheit der Einzelnen liegt, verschwindet in Rousseaus Panorama“ (Safranski 1997, S. 172f.)

296 Rousseau 1996, S. 25

297 Vergl. Russell 2000, S. 703

Seine Konzeption sei der von Hobbes sehr ähnlich. Die vorher Ungleichen würden durch den Gesellschaftsvertrag und der totalen Hingabe an die Gemeinschaft zu Gleichen, unter Preisgabe der Freiheit und der Rechte des Naturzustandes.²⁹⁸

„Natürlich beschränken sich diese Bestimmungen allesamt auf eine einzige, und zwar auf die völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das größere Gesamtwesen: Da zum ersten ein jeder sich mit seiner ganzen Person gibt, besteht für alle die gleiche Bedingung, und weil sie für alle gleich ist, hat keiner Interesse daran, sie für die anderen belastend zu machen.“²⁹⁹

Russell spricht von einem „moralischen Kollektivkörper“³⁰⁰, der durch die Beziehung zwischen Souverän und einzelnen Körpern, Einzelinteressen und Gattungsinteresse entstehe. Er bezieht sich dabei auf die von Rousseau angestrebte „sittliche und kollektive Gemeinschaft“³⁰¹.

Rousseaus Streben nach staatlicher Einheit weist wie Hobbes Konzept einen zirkulären Charakter auf. Da der allgemeine Wille zuvor durch die Einzelwillen gebildet worden sei, könne der Souverän nur im ‚Recht‘ sein, in ihrem Interesse zu handeln, weil er allein durch seine Existenz „immer alles, was er sein soll“³⁰², sei. Auf der anderen Seite hängt die bürgerliche Freiheit unmittelbar mit Zwang zusammen. Jeder und jede, die sich weigern, dem allgemeinen Willen zu gehorchen, können dazu gezwungen werden. Um Widerspruch zwischen den Einzelwillen und dem allgemeinen Willen zu verhindern, enthalte der Gesellschaftsvertrag die Übereinkunft, dass „ein jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, durch die gesamte Körperschaft dazu gezwungen werden wird: Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein.“³⁰³

Die Kehrseite ist, dass gerade durch das Einheitsstreben des Staates der Freiheitswille der Einzelnen entstehen kann. Ich habe bereits mit Sofsky auf die ‚befreiende‘ Wirkung von Gewalt hingewiesen, wenn die Last der Moral der Gesellschaft verworfen wird.³⁰⁴ Rousseau musste am eigenen Leib die

298 Vergl. Russell 2000, S. 704

299 Rousseau 1996, S. 24f.

300 Russell 2000, S. 704

301 Rousseau 1996, S. 25f.

302 Ebd., S. 28

303 Ebd., S. 29

304 Vergl. Sofsky 1996, S. 56

Ambivalenz seines Einheitsverlangens und des Versuchs, jene über die Institution zu verwirklichen, erleben. Sein persönliches Verlangen mit sich selbst und der Natur eins zu sein, kollidierte letztlich mit den Pflichten eines Bürgers, so dass er sich als „unbrauchbaren Bürger“³⁰⁵ bezeichnen musste. Paradox ist, dass sein Verlangen nach Einheit letztlich durch die Gewalt des Staates zu Entfremdung führt.

Die prekäre Situation des Menschen zeichnet sich dadurch aus, dass er dem ‚blinden‘ Naturzusammenhang entwachsen ist und diesen seit langer Zeit durch sein geistiges Wesen in Richtung von Gott zu transzendieren versucht. Das menschliche Bewusstsein ermöglicht die Sehnsucht nach Einheit, sowohl der verlorenen paradiesischen, als auch der noch nicht erlangten göttlichen. Sie kollidiert mit der universellen Differenz der Menschen und produziert weitere Differenz. Wie schon gezeigt, stehen Adam und Eva bildhaft für die menschliche Bewusstwerdung und das „Drama der Freiheit“ (Safranski). Nicht nur Rousseau überträgt das ‚Ich‘ auf die konstruierte Einheit der staatlichen Gemeinschaft. Die Unterschiedlichkeit der Einzelsubjekte widerstrebt jedoch dem Einheitsdenken. Um die Selbsterhaltung durch die Gattungserhaltung ersetzen zu können und die künstliche Ordnung des Leviathan herzustellen, bedarf es der permanenten Macht. Rousseau konzipiert genauso wie Hobbes ein autoritäres Politikkonzept, in dem Differenz und Dissens nicht vorgesehen sind.

6.2 Das Böse kommt zu sich

„Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Hass entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen.“³⁰⁶

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sowohl das Gute als auch das Böse sich mit der Vernunft in Einklang bringen lassen. Die Begründungen des Bösen und Guten basieren letztlich auf gesellschaftliche Übereinkünfte. Eine letzte wissenschaftliche oder logische Beweisführung ist nicht möglich. Das hat dazu geführt, dass Philosophen, wie de Sade oder Nietzsche eine neue Moral erklärt haben. Ich werde im folgenden Kapitel zeigen, dass beide der Logik des modernen bipolaren Denkens verhaftet geblieben sind. Der Sinn

305 Safranski 1997, S. 172

306 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 127

erzeugende Rahmen wurde einfach umgedreht, d.h. die Leidenschaften und die vermeintliche Natur des Menschen als Maß für eine Umwertung der Moral genommen. Das Böse wurde dadurch zum Guten. Die herrschende Moral wurde als Moral der Schwachen denunziert, welche die Freiheit der Starken einschränkt. Ich werde abschließend einen theoretischen Bogen zu den Verbrechen und der ‚Herrenmoral‘ der Nationalsozialisten schlagen können. Meine These der Normalität des Bösen bekommt eine neue Dimension, indem ich mich auf die ambivalenten Entwicklungen der Aufklärung beziehe. In diesem Sinn ist jene neue Form des Bösen, die ich zu Anfang mit den Argumenten von Arendt beschrieben habe, im Zusammenhang mit den Vernunftkategorien der Aufklärung zu betrachten.

Adorno und Horkheimer beschreiben sehr anschaulich, wie sich die antiautoritäre Tendenz der Vernunft, nachdem sie der Emanzipation des Bürgertums gegenüber der Aristokratie diene, gegen das Bürgertum richtet:

„Das Instrument, mit dem das Bürgertum zur Macht gekommen war, Entfesselung der Kräfte, allgemeine Freiheit, Selbstbestimmung, kurz, die Aufklärung, wandte sich gegen das Bürgertum, sobald es als System der Herrschaft zur Unterdrückung gezwungen war.“³⁰⁷

Safranski seinerseits betont, dass im Rationalismus der ‚guten Gründe‘ von Welt auch immer der Keim des Nihilismus enthalten sei.³⁰⁸ Für Horkheimer und Adorno können der Glaube an Gott, der Gehorsam gegenüber den Zehn Geboten und der Vorzug des Guten vor dem Bösen der Rationalität letztlich nicht standhalten.³⁰⁹ Ein Verbot ohne wissenschaftlichen Beweis müsse z.B. Nietzsches „Mut zum Verbotenen“³¹⁰ hervorrufen. Kants Setzung der Achtung vor dem Sittengesetz als eine „psychologische Naturtatsache“³¹¹ habe Nietzsche und de Sade widersprechen lassen. Im dritten Kapitel dieser Arbeit wurde bereits das ‚Abbrechen‘ von Kant diskutiert, als er mit dem kategorischen Imperativ die Achtung vor dem Gesetz quasi fetischisierte und sie somit einer letzten rationalen Begründung entzog. Weil beispielsweise de Sade

307 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 100

308 Vergl. Arendt 2000, S. 144: „Die Suche nach dem Sinn, die alle anerkannten Lehren und Regeln unnachlässiglich auflöst und neu ergründet, kann sich jederzeit gegen sich selbst wenden, sozusagen eine Umkehrung der alten Werte vornehmen und diese zu ‚neuen Werten‘ erklären. [...] Was wir gemeinhin Nihilismus nennen [...] ist in Wirklichkeit eine der Denktätigkeit selbst inhärente Gefahr.“

309 Vergl. Adorno/ Horkheimer 1993, S.104

310 Ebd.

311 Ebd., S. 101

bestimmte Verhaltensweisen nicht als natürliche, sondern als tabuisierte erkannt habe, habe er „das Werturteil gegen sie, das unbegründet war, weil alle Werturteile unbegründet sind, durch seinen Gegensatz“³¹² kompensiert.

„[...] hören wir ausschließlich auf die Stimme der Natur [...].“³¹³

Bei de Sade findet eine Umkehrung der moralischen Bedingungen statt. Nicht mehr die Vernunft, sondern die Natur und die Leidenschaften der Menschen sollen für das Handeln maßgeblich werden. De Sade fordert die Möglichkeit der von moralischen Hemmnissen unbegrenzten Lust. Voraussetzung dieser Lust, die das Leben aufwerten soll, sei, die anderen „lediglich als Objekte anzusehen, die dazu da sind, uns dienstbar gemacht zu werden.“³¹⁴ Im Gegensatz dazu sieht Kant die Menschen und ihre Vernunft „als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen [...]“.“³¹⁵ Für Adorno und Horkheimer wandle sich bei de Sade Freiheit zur Grausamkeit der Mächtigen gegenüber den Schwachen, d.h. zur Freiheit von allem sozialen Zwang, zu dem die Moral gezählt wird.³¹⁶ De Sade beschreibe Moral, wie später Nietzsche, als Verabredung der Schwachen. Seine Unmoral erhält ihre Kraft aus der Tatsache, das die moralischen Regeln gesellschaftliche Übereinkünfte sind, demnach etwas Kontingentes. Diese können gegenüber dem Bösen der Natur, dem Wahren des Gesetzes der Stärkeren, nicht bestehen, „nachdem die objektive Ordnung der Natur als Vorurteil und Mythos sich erledigt hat [...]“.“³¹⁷

„Tugend und Religion sind des Pöbels Zaumzeug, mit dem die Philosophen Spott treiben, wobei sie sich ein Spiel daraus machen, es zu zerreißen: denn unsere Leidenschaften sind die einzigen Naturgesetze.“³¹⁸

Laut Adorno und Horkheimer genieße das Gesetz der Stärkeren für Nietzsche den „Vorzug der Tatsächlichkeit gegenüber der verlogenen Ideologie.“³¹⁹

312 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 101

313 De Sade 1990, S. 69

314 Ebd., S. 84

315 Kant 1999, S. 53

316 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 105

317 Ebd., S. 106

318 De Sade 1990, S. 86

319 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 106

Für ihn seien nur noch die Schwachen schuldig und böse, weil sie „durch ihre Schlaueit das natürliche Gesetz“³²⁰ umgehen würden und die Starken daran hindern, frei zu sein. Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ habe nichts mehr mit Lebenserhaltung zu tun, sondern mit dessen Steigerung, schreibt Safranski.³²¹ Jener greife die moralischen Unterscheidungen in gut und böse, die Rücksicht, Altruismus, Selbstlosigkeit, Milde und Bescheidenheit als gut gelten lassen, als Ressentiment der Schwachen an.³²² Diese Sklavenmoral, die Güte, Demut und Gehorsam setze, verhindere die Entladung des Menschen nach außen und habe erst die Innerlichkeit der Seele hervorgebracht.³²³ Die Verachtung der „Moral der Schwachen“ des Christentums, der Annahme, dass alle Menschen gleich sind, ist vor diesem Hintergrund zu betrachten.

In allen seinen Ausführungen bleibe de Sade, so Safranski, jedoch den Regeln der Vernunft verhaftet. Er zelebriere „die guten Gründe des Bösen“³²⁴, kehre Konventionen lediglich in ihr Gegenteil oder finde in der Natur Argumente, die den Mord legitimieren.³²⁵

Adorno und Horkheimer haben in ihrem Text den Zusammenhang zwischen der Unmoral von de Sade und Nietzsche und der Aufklärung heraus gearbeitet. Sie attestieren z.B. de Sade, dass er die „Affinität von Erkenntnis und Plan“³²⁶, wie sie auch Kant festgestellt habe, beibehalte. Die Exzesse von de Sade fänden planvoll und geordnet nach den Regeln der Vernunft statt. Im direkten Vergleich von Kants „Metaphysische Anfänge der Tugendlehre“ mit der „Histoire de Juliette“ von de Sade arbeiten Horkheimer und Adorno heraus, dass sowohl Tugend als auch Laster von Selbstbeherrschung und rationalem Denken geprägt seien. Beide Texte seien davon geprägt, sich nicht von seinen Gefühlen und Neigungen beherrschen zu lassen. Die „forma-

320 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 106

321 Vergl. Safranski 1997, S. 262

322 Vergl. ebd., S. 263

323 Vergl. Butler 2003, S. 25: „Nietzsches meisterliche Darstellung in der Genealogie [der Moral, C.H.] zeigt uns, wie beispielsweise Wut und spontaner Wille internalisiert werden und die Sphäre der ‚Seele‘ sowohl wie die der Moral hervorbringen, die in der Rückwendung ursprünglich aggressiver Impulse auf das Selbst im Namen des schlechten Gewissens besteht, auf das Selbst, das seinerseits Produkt dieser Verinnerlichung ist.“

324 Safranski 1997, S. 205

325 Vergl. Arendt 2000, S. 144: „[Der Nihilismus, C.H.] ist nichts weiter als die andere Seite des Festhaltens an Konventionen; sein Glaubensbekenntnis besteht aus der Negation der allgemein verbreiteten, sogenannten positiven Werten, an die er gebunden bleibt.“

326 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 95

listische Vernunft“³²⁷ zeichne sich durch Freiheit von Gewissensbissen und Gefühlen wie Liebe und Hass aus. Ruhe und Gleichgültigkeit würden der „gefährlichen Empfindsamkeit“³²⁸ entgegengesetzt werden. Kants „moralische Apathie“³²⁹ in Bezug auf die Tugend sei der „glücklichen Apathie“³³⁰ der Juliette von de Sade sehr ähnlich. Während jener den Affekt als der Tugend abträglich beschreibt, spricht de Sade von gefährlicher Empfindsamkeit in Bezug auf das Laster:

„Dies nun, Juliette, dies sind die Leitsätze, die mir zu dieser Seelenruhe ... zu dieser Leidenschaftslosigkeit verholfen haben ... zu diesem Stoizismus, der es mir heute erlaubt, alles zu wagen und zu ertragen, ohne mit der Wimper zu zucken [...]“³³¹

Die Ungleichheit, die de Sade und Nietzsche durch die Naturgesetze legitimiert sehen, werde z.B. durch Mitleid bedroht. Beide sind sich bei dessen Verurteilung einig:

„All dies beweist also, dass Mitleid keineswegs eine Tugend, sondern eine aus Furcht und Not geborene Schwäche ist, ... eine Schwäche, die man gleich zu Anfang überwinden muss, wenn man darauf abzweckt, jene übermäßige Feinfühligkeit der Nerven abzustumpfen, die mit den Leitsprüchen der Philosophie ganz und gar unvereinbar ist.“³³²

Diesem Bild ähnelt die rationalistische Verurteilung von Mitleid durch Kant. Dieser schließt in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ Mitleid aus der moralischen Freiheit aus, weil die Empirie der Anderen die ‚Reinheit‘ der Vernunft einschränken würde. Adorno und Horkheimer ihrerseits formulieren eine Kritik am Mitleid, weil es „die Regel der Unmenschlichkeit durch die Ausnahme, die es praktiziert“, bestätige.³³³

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass die Unmoral von Nietzsche und de Sade nicht ohne die Vernunft und ihre Grenzziehungen zu denken ist. Ich habe bereits im vierten Kapitel und in der ersten Hälfte dieses Kapitels darauf hingewiesen, dass die Lust der Überschreitung unmittelbar mit

327 Ebd., S. 102f.

328 De Sade zitiert bei Adorno/ Horkheimer 1993, S. 103

329 Kant zitiert ebd.

330 De Sade zitiert ebd.

331 De Sade 1995, S. 96

332 Ebd.

333 Vergl. Adorno/ Horkheimer 1993, S. 110

gesellschaftlichen Verboten und Grenzziehungen zusammenhängt. De Sade war durchaus klar, dass seine Unmoral eine bloße Umwertung der herkömmlichen Moralvorstellungen darstellte:

„Da wir ja nicht an Gott glauben, mein Schatz, sprach ich zu ihr, stellen die von dir ersehnten Entweihungen nichts denn völlig läppi-sche Kindereien dar.“³³⁴

Ich habe ebenfalls in dieser Arbeit gezeigt, dass die modernen Gegensätze, wie zum Beispiel der von Natur und Kultur, als konstruiert zu betrachten sind. Adorno und Horkheimer betonen, dass die Lust bei de Sade „weder un-sublimierte, noch regredierte libido [ist], sondern [...] die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Mitteln zu schlagen.“³³⁵ Damit widersprechen sie dem Bild, die Leidenschaften der Menschen seien Ausdruck der ungebändigten Natur des Menschen. Das moralische Regelwerk der Gesellschaft bringt viel-mehr auch den Wunsch hervor, sich von diesem zu befreien, der Entfremdung zu entkommen, hin zu einem ‚reinen‘ Erleben von Natur, sowohl der eigenen, als auch der äußeren. Am Beispiel des Genusses schildern Adorno und Horkheimer den Zusammenhang zwischen dem Verbot und dessen Übertretung. Der Genuss, vielmehr alle Lust, sei „gesellschaftlich in den un-sublimierten Affekten nicht weniger als in den [durch Kultur, C.H.] sublimierten.“³³⁶ Der Genuss gehe aus der festen Ordnung der Zivilisation hervor, aus welcher er sich zur Natur zurücksehne. In der Natur gebe es lediglich Bedürfnisbefriedigung. Die beiden Philosophen nennen dieses Muster „Heimweh des in Zivilisation Verstrickten“³³⁷.

Letztendlich will de Sade sogar von den Zwecken des Bösen in der Natur wegkommen, wie sie die Triebe und die individuelle Selbsterhaltung gebie-ten. Die höchste Freiheit besteht in dieser Logik darin, sich selbst zu ver-nichten, zum von der Natur gebotenen Zweck der Selbsterhaltung ‚nein‘ zu sagen und ihre Ordnung zu zerstören. Wie bei Kant gehe es bei de Sade, so Safranski, ebenfalls um den Triumph über die Natur, nur „am entgegenge-setzten Ende der Skala [...]“³³⁸

334 De Sade 1996, S. 69

335 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 102

336 Ebd., S.112

337 Ebd.

338 Safranski 1997, S. 209

Auf einen weiteren Zusammenhang zwischen Unmoral und Rationalität habe ich im dritten Kapitel hingewiesen. Adorno hat gezeigt, dass Kants Konzeption der ‚praktischen Vernunft‘, die von den empirischen Zwecken gereinigt ist, zu einer Fetischisierung der Mittel geführt habe.³³⁹ Adorno und Horkheimer wiederum betonen, dass eine Welt der Mittel, wie sie Kant eingeleitet habe, „die vom inhaltlichen Ziel verlassene Organisation des gesamten Lebens“³⁴⁰ ankündige. Durch die Formalisierung der Vernunft und die Fetischisierung der Mittel, hätten die Ziele den Charakter der Notwendigkeit verloren. Jene Formalisierung sei andererseits der „intellektuelle Ausdruck der maschinellen Produktionsweise“³⁴¹ einer fortschreitenden Kapitalisierung, in der Herrschaft als Selbstzweck, in Form ökonomischer Gewalt, überlebt habe.

Die Möglichkeit der Umwertung von Moral und die Rationalität der Mittel in der Moderne sehe ich nun in einem verhängnisvollen Zusammenhang in Bezug auf den Holocaust.

Was Nietzsche und andere in ihren theoretischen Werken angedacht haben, sollte im 20. Jahrhundert in unvorstellbaren Verbrechen seinen Wiederklang finden. Adolf Hitler und seine Anhänger wollten die Moral der Zehn Gebote ablösen und durch die ‚grausamen Normen‘ der Natur ersetzen. Die Bilder vom neuen Menschen und der ‚Befreiung‘ von der Moral waren, wie ich gezeigt habe, bereits vorgedacht. Selbst Vernichtungsphantasien hat ein Nietzsche in seinen späten Jahren schon gehegt.³⁴²

Während die Religion den Menschen das Eingeständnis ihrer Ohnmacht, Fehlbarkeit und Schuldfähigkeit zugemutet habe³⁴³ und die Ehrfurcht vor dem Unerklärlichen und der Unergründlichkeit der Welt bewahren half, ga-

339 Vergl. Kapitel 2.3. ‚Moral und Naturbeherrschung‘ dieser Arbeit, wo auf Adornos ‚Probleme der Moralphilosophie‘ Bezug genommen wird.

340 Adorno/ Horkheimer 1993, S. 95

341 Ebd., S. 112

342 Die Idee der Vernichtung des jüdischen Volkes müsse zwar für Safranski als eine wahnhaftige bezeichnet werden, die, anstatt, dass sie isoliert wurde, vergesellschaftet und zu einer Prämisse der Politik geworden sei. Jener Wahn habe jedoch die Wirklichkeit zerstört, sei gleichzeitig die Katastrophe der Freiheit und damit äußerster Ausdruck der Annahme, dass es keine objektive Wahrheit gebe. Die menschliche Einbildungskraft beinhalte eine ungeheure Freiheit des Menschen. Sie sei Grund aber auch Abgrund der Vernunft. In ihr streife die Vernunft den Wahn. Nach dem ‚Tode Gottes‘, der Säkularisierung der Welt und dem Verlust der ‚guten Gründe‘ hätten sich moralische Gründe als sehr kontingent enthüllt. (Vergl. Safranski 1997, S. 286ff.)

343 Vergl. ebd., S. 327

ben die modernen Ideologien vor, vor der Ungeborgenheit und der Ungewissheit zu schützen, in dem sie behaupteten, alles zu wissen und auf die Selbstmächtigkeit der Menschen setzten. Die Beherrschung der Natur und die wachsende Fähigkeit zur Sublimierung der inneren Triebnatur durch die Kultur sollten zu einer Besserung des Menschen führen. Die modernen staatlichen Institutionen und das staatliche Gewaltmonopol „entlasteten den Einzelnen von moralischen Reflexionen und verwandelten das Verbrechen in einen Arbeitsvorgang [...]“³⁴⁴. Bauman hat bereits gezeigt, dass gerade die Rationalität der Mittel des organisierten Massenmordes, statt eines unkontrollierten Ausbrechens der Gewalt, dessen Ausmaß ermöglichte.

Ich habe in diesem Kapitel gezeigt, dass das Böse, genauso wie das Gute mit Vernunft begründet werden kann, solange die konstruierten Grenzen des bipolaren Denkens der Moderne bestehen bleiben. Die Ansprüche der Rationalität haben schließlich die Kontingenz des Menschen und seiner Sinngebungen zu Tage gebracht. Diese beinhalten die Gefahr, das „Sinnlose in den Grund der Welt“³⁴⁵ zu legen, im Nihilismus Nietzsches zu verharren und die empirischen Gründe des Weltvertrauens aufzulösen.³⁴⁶

344 Safranski 1997, S. 272

345 Ebd., S. 305

346 Das Böse steht immer auch im Zusammenhang mit Erkenntnis. Sein subversiver Charakter droht bestehende Ordnungen aufzulösen. Das „Herz der Finsternis“ von Joseph Conrad hat diese Annahme eindringlich versinnbildlicht. Die Figur des Kurtz drückt durch ihren „Schrei, der nicht mehr war als ein Hauch: ‘Das Grauen! Das Grauen!’“ (Conrad 1993, S. 165) aus, dass sie das „abstoßende Antlitz einer flüchtig erblickten Wahrheit“ (ebd., S. 167) gefunden hatte. Das Grauen im Herz der Finsternis hat in Kurtz die eigene barbarische Wildheit geweckt und die moralischen Grenzen der Zivilisation gesprengt. Safranski nennt das Herz der Finsternis die Kontingenz. (Vergl. Safranski 1997, S. 220) Das Böse ist in diesem Zusammenhang mit Erkenntnis und Ursprung in Verbindung zu sehen. Die Erkenntnis der Sinnlosigkeit der Natur, in der keine Begründungen des Guten und der Moral zu finden sind, in der vielleicht auch nur das Gesetz des Stärkeren gilt, lässt alle menschlichen Konventionen und Sinngebungen zufällig und willkürlich erscheinen. Die schweigende Wildnis kann sowohl als Aufforderung zur ‚Humanisierung‘ gesehen werden, als auch als Bedrohung und Infragestellung der eigenen Sinngebungen, zu denen die Moral gehört. Safranski bescheinigt Conrad trotzdem letztlich Moralismus. „Im Herzen der Finsternis hatte sich Kurtz noch eine absurde Souveränität bewahrt“ (ebd.), indem er sich noch zum Zeitpunkt seines Todes gegen das Grauen auflehnt und es verurteilt hatte. Das lässt an den ‚Fremden‘ von Camus und seiner Erfahrung des Absurden denken: Erst in der Todeszelle gab dieser seine Gleichgültigkeit gegenüber der Welt auf, die ihn zum Mörder werden ließ und versöhnte sich mit dem Schweigen der Welt: „Als hätte diese große Wut mich vom Bösen geläutert, von Hoffnung entleert, öffnete ich mich angesichts dieser Nacht voller Zeichen und Sterne zum erstenmal der zärtlichen Gleichgültigkeit der Welt.“ (Camus 2001, S. 143) Die Kontingenz ist bei Camus die Ursache der Erfahrung des Absurden, die an der Moral zweifeln lässt. Indem der Mensch sich der Kontingenz der Natur bewusst

6.3 Moral und Geschlechterverhältnis

Ich habe gezeigt, dass das moralische Subjekt ein herrschaftlich organisiertes ist. Das Subjekt sollte, z.B. bei Kant über Vernunft und Bewusstsein seine ‚Freiheit‘ über den Körper und die Natur erlangen. Einerseits vor dem Hintergrund binärer Oppositionen, wie Natur und Vernunft, Körper und Geist, geht es um die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft. Die binären Codes, wie Natur- Kultur, Körper- Bewusstsein, usw. gehören zu den „Regulierungsverfahren“ (Butler), die nur bestimmte Subjekte zulassen und primär herrschaftlich organisiert sind. Dass das moralische Subjekt immer auch ein geschlechtlich bestimmtes ist und darüber hinaus in einer hierarchischen Ordnung, soll im Folgenden dargelegt werden. Butler weist darauf hin, dass das geschlechtlich bestimmte Subjekt sich an einer „differenziellen Herrschaftsachse“³⁴⁷ konstituiere. Sie stellt fest, dass es eine Differenz gebe, zwischen maskulinem Erkenntnissubjekt, das universell, entleiblicht und abstrakt sei und dem partikulären, leiblichen weiblichen Anderen. Damit ist eine Parallele zu erkennen zu dem Gegensatz des Anspruches auf Universalität der Vernunft gegenüber der Partikularität der Einzelkörper und Einzelwillen in der Moderne. Ähnlich verhält es sich mit dem Gegensatz zwischen ‚Vernunft‘ der Gattungserhaltung und Einzelinteressen der Individuen.

Butler will diesen Geist-Körper-Dualismus aufbrechen, weil er „Beziehungen der politischen und psychischen Unterordnung und Hierarchie gestützt“³⁴⁸ habe. Dieser Dualismus, der diese Arbeit durchzieht, habe die Geschlechterhierarchie produziert, aufrechterhalten und rational begründet.³⁴⁹

Schon Foucault hat darauf hingewiesen, dass die Sexualmoral in der Antike eine männliche Moral gewesen sei.³⁵⁰ Er betont dabei, dass Moral neben den Verhaltenscodes, immer auch mit Subjektivierungsformen zusammenhänge. Für eine Geschichte jener, seien die Autoritätsinstanzen zu untersuchen, die den Codes Geltung verschaffen und sich oft in juridischer Form ausdrücken. Beispiel hierfür ist das Gesetz des Souveräns, an das sich die Untertanen bei Hobbes halten müssen. Die Subjektivierungsform werde durch Beherrschung der eigenen Leidenschaften konstituiert, sei reflexiv und produktiv.

wird, kann er sich der eigenen Zufälligkeit bewusst werden. Dieses Moment der Erkenntnis konfrontiert mit einem Sein jenseits der vernünftigen Rede und führt doch über die Entfremdung zu neuem Bewusstsein.

347 Butler 1991, S. 17

348 Ebd., S. 31

349 Ebd.

350 Vergl. Foucault 1986, S. 33f.

„Um sich im Gebrauch, den es von seinen Lüsten macht, als tugendhaftes und mäßigendes Subjekt zu konstituieren, muss also das Individuum ein Verhältnis zu sich herstellen, das zum Typ ‚Herrschaft/ Gehorsam‘, ‚Befehl/ Unterwerfung‘, ‚Meisterung/ Gelehrigkeit‘ gehört. (und nicht wie später in der christlichen Spiritualität zum Typ ‚Durchleuchtung/ Versagung‘, ‚Dechiffrierung/ Reinigung‘).“³⁵¹

Es geht um eine Ökonomie der Lüste, darum, gegenüber seinen Lüsten maßvoll zu sein, d.h. sie zu verwalten wie der Hausherr seinen Haushalt oder die Eltern ihr Kind. Eine patriarchale Ökonomie. Die ungehemmten Begierden seien auf der Seite des Volkes, des Kindes und der Frau zu finden.³⁵² Foucault stellt eine Analogie zwischen Staatsführung und dem Seelenleben der Subjekte fest, und weist damit erneut auf den Zusammenhang zwischen Moral und einem Machtprinzip.

„Die Selbstbeherrschung ist eine Art und Weise, Mann im Verhältnis zu sich selber zu sein, das heißt, dem zu befehlen, dem befohlen gehört, das zum Gehorsam zu zwingen, was nicht fähig ist, sich selber zu leiten, Vernunftprinzipien dem aufzuerlegen, dem sie mangeln;“³⁵³

Foucault spricht direkt von einer „Männermoral“, in der die Moralsubjekte „gegenüber dem, was von Natur aus passiv ist und es bleiben muss,“³⁵⁴ aktiv bleiben müssten. Er schreibt weiter, dass es keine weibliche Tugend an sich gebe, sondern nur Bezug auf die männliche. Männlichkeit besteht darin, aktiv gegenüber seinen Begierden zu sein, sich zu beherrschen. Frauen wird die passive Rolle zugewiesen.

Diesen Punkt nimmt Sarah Kofman wieder auf, wenn sie den Begriff der Achtung von Kant untersucht. Damit wird gleichzeitig eine Kritik der männlichen Moral in der Moderne aufrechterhalten. Die Achtung vor den Frauen entschlüsselt sie als ein Herrschaftsinstrument, das der Unterdrückung der Frauen diene. Das Recht der Frauen auf Achtung sei durch deren Schwäche errungen, folglich eine Schutzmaßnahme, die der Schwache dem Starken aufzwingt.³⁵⁵ Die Achtung verortet sie innerhalb einer sexuellen Ökonomie. Einerseits fungiere sie als „eine Belohnung für die Nicht-Verführung“³⁵⁶ der

351 Foucault 1986, S. 94

352 Ebd., S. 95

353 Ebd., S. 110

354 Ebd.

355 Kofman 1990, S. 44

356 Ebd.

Männer durch die Frauen. Achtbar werde die Frau nur in Folge ihrer Schamhaftigkeit, weil der Mann dann davor geschützt werde, seinen Trieben zu verfallen. Die Frau dient somit der Moralität des Mannes. Ihr wird eine funktionale Rolle innerhalb eines patriarchalen Zusammenhanges zugewiesen. Die Frau, als Objekt der Begierden des Mannes, werde der Natur zugezählt, während der Verstand des Mannes bedroht sei. Hier findet sich das Bild der Herrschaft der Vernunft über die Natur der Triebe wieder, wie es sich bei Kant im moralischen Subjekt verwirklicht. Dazu Kofman:

„Durch die Weigerung, die Scham, die Sittsamkeit wird der Mensch von den rein sinnlichen Reizen zu den idealen Reizen geführt und nach und nach von der tierischen Triebhaftigkeit zu Liebe und Moralität.“³⁵⁷

Die Achtung der Frauen bereite die Achtung des Sittengesetzes vor. Der Hang zum Bösen, wie ihn Kant beschreibt, finde sich im Hang zu den Neigungen wieder, die der Achtung des Sittengesetzes zuwiderlaufen. Der Hang zum Bösen ist äquivalent zum Hang zu den Neigungen zu sehen, wobei das Weibliche für die Neigungen und das Männliche für die Vernunft stehen. Kofman stellt fest, dass die zugeschriebene Weiblichkeit von beiden Geschlechtern abgelehnt werden müsse. Durch die Schamhaftigkeit der Frauen und die Zurückhaltung und Achtung der Männer zeige sich die Ökonomie der Achtung als wesentlich männliche.³⁵⁸

Auf der anderen Seite zeige der Achtungsbegriff für Kofman eine starke Ambivalenz auf. Die Idealisierung der achtbaren Frauen enthalte einerseits Bilder von der ‚Mutter Natur‘ und der Erhöhung zur Heiligen. Andererseits finde sich die Verachtung der sexualisierten Frau als Hure wieder. Die Achtung der Frauen, stellt Kofman fest, sei ‚immer die glorreiche, moralische Kehrseite des Frauenhasses der Männer.‘³⁵⁹

Die Weiblichkeit, die gleichermaßen Sinnbild für paradiesische Einheit und drohenden Naturzustand sei, beinhaltet für Kofman die Gefahr, ‚sich nicht mehr in den Grenzen des Menschlichen zu halten, die Würde als Mensch, als Mann, die Mannhaftigkeit zu verlieren und regressiv in den Schoß der Mutter Natur zurückzusinken.‘³⁶⁰

357 Kofman 1990, S. 49

358 Ebd., S. 51

359 Ebd., S. 61

360 Ebd., S. 51

Darüber hinaus zeigt sich an der Achtung wieder einmal die lokale und temporale Begrenztheit der Gültigkeit von Moral. Die Achtung der Männer für ihre Frauen innerhalb der Ehe, sei nicht nur notwendige Vorbereitung auf deren Moralität, „sondern auch auf ihre Immoralität in Bezug auf andere Frauen, die des Namens ‚Mensch‘ nicht würdig sind.“³⁶¹ Außerhalb der moralischen Ordnung, gegenüber den ‚Barbaren‘, ist kein moralisches Verhalten vorgesehen und nötig.

361 Kofman 1990, S. 62

7 Dekonstruktion der Moral

7.1 Unbedingte Moral

„Eine bestimmte unbedingte Unabhängigkeit des Denkens, der Dekonstruktion, der Gerechtigkeit müsste von jedem Souveränitätsphantasma, vom Phantasma der souveränen Verfügung freigestellt werden.“³⁶²

Am Ende dieser Arbeit möchte ich nach der Möglichkeit moralischen Handelns fragen, das sich den in dieser Arbeit beschriebenen Konstitutionsbedingungen von Moral verschließt. Indem ich einer ‚Geschichte‘ des Begriffs der Moral in der Moderne nachgegangen bin, musste ich mich auch der ‚Geschichte‘ des souveränen Subjektes nähern und habe der Dekonstruktion der Einheit seiner Erzählung Vorschub geleistet. Ich habe festgestellt, dass das moderne vermeintlich souveräne Subjekt durch Machtstrukturen, Normen und Gesetze bedingt ist. Im Sinne von Derrida suche ich im Folgenden eine unbedingte Moral jenseits der Bedingtheit durch Vernunft und Gesetz.³⁶³ Damit suche ich jenes irrationale Moment moralischen Handelns, das sich den Machtstrukturen verschließt.

Während Butler gezeigt hat, dass die Subjekte kein vollständiges Wissen über ihre Entstehungsbedingungen, die begrenzenden und ermöglichenden Normen, erlangen können, erfahren wir von Adorno, dass Freiheit, die Voraussetzung für moralische Handlungen sein soll, nur im begrenzten gesellschaftlichen Raum entstehen kann, d.h. durch diesen bedingt ist. Die Tatsache, dass Subjekte durch Normen, Macht und Sprache bedingt sind, hat Butler fordern lassen, sich von der Souveränität des Subjektes zu verabschieden, damit es moralisch, bzw. menschlich werden könne.

Vor diesem Hintergrund muss es paradox erscheinen, eine unbedingte Moral zu fordern, die von jeder einschränkenden Bedingung frei sein soll, würde

362 Derrida 2001, S. 75

363 Ich beziehe mich bei der Diskussion moralischen Handelns in diesem Kapitel auf Derridas Vorschlag für eine unbedingte Universalität, die von „jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte“ und eine „unbedingte Freiheit der Frage und Äußerung“ ermöglichen sollte. (Derrida 2001, S. 9 f.)

diese doch die Einheit eines ‚wahrhaft‘ souveränen Subjektes, das sich selbst ein Gesetz gibt, voraussetzen. Von dem Bild der unbedingten Souveränität des moralischen Subjektes soll sich aber verabschiedet werden. Derrida spricht von der Unmöglichkeit der Unbedingtheit. Diese Unbedingtheit könne nie Wirklichkeit werden.³⁶⁴

Eine Unbedingtheit drücke sich durch das Recht aus, „alles zu sagen, sei es auch im Zeichen der Fiktion [...] und das Recht es öffentlich zu sagen [...]“. ³⁶⁵ Dieses Recht, alles zu sagen, ist vor dem Hintergrund eines ermöglichenden und begrenzenden sprachlichen Rahmens zu sehen, wie Butler bereits gezeigt hat. Eine unbedingte Moral müsste demnach jenseits der Macht entstehen, sich darüber hinaus durch den unbedingten Widerstand zu Mächten auszeichnen, dem „Machtprinzip gegenüber heterogen bleiben.“³⁶⁶ Auf der anderen Seite würde eine solche unbedingte Moral jedoch mit Macht- und Wehrlosigkeit zusammenhängen. Sie würde von den Mächten vereinnahmt werden können und somit ihre Unbedingtheit verlieren. Wir stehen folglich vor dem Problem, die Unbedingtheit mit der Widerstandskraft und der Kraft zur Dissidenz zu koppeln. Es geht für Derrida darum, „die Souveränität und die Unbedingtheit, die Macht der Souveränität und die Un-Macht der Unbedingtheit“³⁶⁷ voneinander zu trennen.

Im Folgenden soll die moralische Handlung im Sinne von Derrida als ein Ereignis genommen werden, d.h. als ein singulärer Akt aus dem sprachlichen Rahmen des sag- und wissbaren, der diesen gleichzeitig sprengt:

„[E]ine übernommene Verantwortung [...] verweist nicht auf Diskurse, die ein Wissen zur Sprache bringen, sondern auf Diskurse, die das Ereignis, von dem sie sprechen, hervorbringen.“³⁶⁸

Jene moralische Handlung soll zudem nicht nur unbedingbar, sondern auch unbestimmbar sein. Als ein Ereignis, dessen Eintritt, dessen Ort nicht vorher-sagbar ist, d.h. sich auch nicht in der Theorie begründen lässt.³⁶⁹ Dieser Ort

364 Vergl. Derrida 2001, S. 16

365 Ebd., S. 14

366 Ebd., S. 16

367 Ebd., S. 69

368 Ebd., S. 22

369 Diese Moral ist demnach ortlos, d.h. es können ‚die Koordinaten‘ moralischen Verhaltens nicht bestimmt werden. Darum kann dieses auch nicht vorhergesagt werden. Im Sinne des bisher erwähnten ist jene Moral darüber hinaus flüchtig und vorläufig, d.h. abgeschlossene und endgültige ethische Urteile sind nicht zu erwarten.

ist für Derrida, das was geschehe.³⁷⁰ Eine moralische Handlung reproduziert in diesem Sinn nicht bloß Wissen, sondern ähnelt eher jenen „singulären performativen Akten“³⁷¹, aus denen in den Humanwissenschaften der Hochschulen Werke hervorgehen würden. Diese Ereignisse fänden jenseits der Ordnung des Wissens statt, d.h. jenseits der Kenntnis dessen, was ist. Statt dessen drücke es eine Ordnung des Moralischen aus, dessen, was sein soll.

Geht es für Derrida im Kontext der ‚unbedingten Universität‘ um die unbedingte Freiheit, öffentlich auszusprechen, was wahr ist, müsse dieser eine Art Glaubensbekenntnis vorweg gehen. Dieses verrät meiner Ansicht nach einiges über den Charakter moralischer Handlungen, könnte man ihn fixieren. Der ‚profession‘ des Philosophen und der Philosophin gehe, laut Derrida, ein Bekenntnis vorher, das die „eingegangene Verpflichtung, die öffentlich und erklärtermaßen übernommene Verantwortung“³⁷² enthalte. Das Subjekt verpflichte sich, einer noch zu definierenden Instanz Rechenschaft abzugeben. Dass sich das moralische Subjekt durch jene Rechenschaft gegenüber den Anderen konstituiert, habe ich bereits mit Butler festgestellt.

Derrida kennzeichnet ein Moment der „weder in der Theorie noch in der Praxis sich erschöpfenden Verantwortungspflicht“, welches meiner Ansicht nach dem irrationalen Moment moralischer Handlungen, das schon zu Anfang dieser Arbeit von Adorno genannt wird, entspricht. Dieses Moment ist zwar durch den gesellschaftlichen Rahmen bedingt, übersteigt diesen Horizont aber. Um es noch einmal anschaulicher auszudrücken: Dieses Moment steht meiner Meinung nach für die Möglichkeit, gegenüber dem mächtigen Gesellschaftszusammenhang, moralisch zu handeln, ohne durch diesen vollständig bedingt zu sein.

Im Folgenden möchte ich mich fast schon abschließend dem bipolaren Rahmen widmen, der in der Moderne Moral konstituiert, und der mit dieser Arbeit einer Kritik unterzogen werden soll. Jener Rahmen ist z.B. für die Trennung von Leidenschaften und Vernunft, Zivilisation und Barbarei, gut und böse verantwortlich. Das Menschliche wird in diesem Kontext entlang des Gegensatzes von Gesetz und Freiheit konstruiert. Derrida spricht von

370 Vergl. Derrida 2001, S. 23

371 Ebd., S. 43

372 Ebd., S. 50; paradoxerweise verwendet Derrida meiner Ansicht nach mit dem Begriff der „eingegangener Verpflichtung“ ein Synonym, das zugleich Ausdruck der Freiheit, als auch Ausdruck des Gesetzes enthält, wie es bei Kant zu finden ist.

dem Gegensatz, „der alle unsere Grundbegriffe regelt und alle Gegensätze, in denen sie [...] das dem Menschen Eigene, die Menschlichkeit des Menschen definieren.“³⁷³

Derrida wendet sich in diesem Zusammenhang jenem ‚als ob‘ zu, das in der Moraltheorie von Kant eine konstitutive Funktion habe.³⁷⁴ Derrida grenzt sich von diesem ‚als ob‘ von Kant ab, das den Gesetzescharakter, der eigentlich in die Sphäre der Natur gehört, in die moralische Sphäre der Freiheit transportiert. Nach seiner Meinung trete jener Begriff aus dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit hervor und setze beide Reiche außer Geltung.³⁷⁵ Wenn wir es ernst nehmen würden, würde es zur Dekonstruktion der Moral von Kant führen.

Auch wenn jenes ‚als ob‘ einen fiktionalen oder utopischen Charakter haben könne, setze es bei Kant die Sphären des Gesetzes und der Freiheit voraus. Es beruhe auf dem Gegensatz zwischen der Natur und der Vernunft, ohne den ein ‚als ob‘ gar nicht möglich wäre.³⁷⁶ Moralisches Handeln, wie Kant es beschreibt, ist durch diesen Gegensatz bedingt.

Ein Ereignis wie es Derrida beschreibt, dass meiner These nach, moralischen Handlungen entspricht, fände jedoch statt, „wo es sich von keinem ‚als ob‘, zumindest von keinem bereits lesbaren, entzifferbaren und als solches artikulierbaren ‚als ob‘ bändigen“³⁷⁷ lasse. Ein „performativer speech act“³⁷⁸, der, so Derrida, im sprachlichen Rahmen von Vereinbarungen und Konventionen geschehe, lasse sich kontrollieren oder programmieren, sei bedingt und folglich kein Ereignis. Für Derrida sei darum „dieses kleine Wort ‚als‘ der Name

373 Derrida 2001, S. 28

374 „Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wengleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, *als ob* [Hervorh. v. C.H.] sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.“ (Kant 1999, S. 94 f.)

375 Vergl. Derrida 2001, S. 27

376 In diesem Zusammenhang ist, meiner Meinung nach, die moderne „Glorifizierung“ von Rationalität und Wahl zu verstehen, wie sie Bauman herausarbeitet. Ich habe gezeigt, dass bei Kant die Freiheit der Wahl im Moralischen, zur Notwendigkeit der Rationalität und der Pflicht gegenüber einem allgemeinen Gesetz führt, so dass von einer Wahl gar nicht mehr zu sprechen ist.

377 Derrida 2001, S. 72 f.

378 Ebd.

des eigentlichen Problems, um nicht zu sagen: die Zielscheibe, der Dekonstruktion [...].“³⁷⁹

Ein Ereignis, wie es an dieser Stelle beschrieben wird, dürfe nicht dem „Horizont des Möglichen“³⁸⁰ angehören. Damit sind wir wieder bei dem zu Anfang genannten Paradoxon. In diesem Sinne könne nur das Unmögliche geschehen. Das Denken jenes „unmöglichen Möglichen“³⁸¹ umschreibt Derrida mit dem Begriff ‚vielleicht‘ und meint damit das eventuelle oder mögliche Ereignis jenes unmöglichen Unbedingten.

Meiner Meinung nach ist eine Handlung in diesem von Derrida beschriebenen Sinne moralisch, wenn sie ein Ereignis darstellt, das „sich nicht bereits als möglich oder notwendig“³⁸² angekündigt hat. Ich habe bereits mit Butler darauf hingewiesen, dass jede Handlung oder Äußerung vor dem Vorstellungshorizont der Sprache zu sehen ist. In diesem Kontext kann jenes Ereignis als die von Butler beschriebene kritische Öffnung des sprachlichen Horizonts betrachtet werden.

Derridas Ausdruck von der „Ordnung des beherrschbaren Möglichen“³⁸³ weist meiner Ansicht nach auf den Zusammenhang zwischen Herrschaft und dem bipolaren Denken der Moderne, aus dem sich moralisches Handeln speist. Adorno hat am Beispiel von Kant gezeigt, wie der Primat der Vernunft zur Dominanz der gesellschaftlichen Realität gegenüber der Freiheit der Subjekte geführt hat. Neben dem hierarchischen Geschlechterverhältnis ermöglicht er zudem die ‚Notwendigkeit‘ der Naturbeherrschung, die sich zum Beispiel durch die Kontrolle der Leidenschaften und Lüste ausdrückt.

7.2 Kontingente Moral

Letztlich muss eine Geschichte der Souveränität des moralischen Subjektes auch im Zusammenhang mit der Dekonstruktion der Grenzen des Nationalstaates und seiner Gesetze gesehen werden.

„Die Dekonstruktion dieses Begriffs [der Souveränität, C.H.] betreffe nicht allein das Völkerrecht sowie die Grenzen des Nationalstaates und seiner vermeintlichen Souveränität, sondern auch den Gebrauch, den man von diesem Begriff in juristisch-politischen Diskursen macht,

379 Derrida 2001, S. 73

380 Ebd., S. 73

381 Ebd., S. 74

382 Ebd.

383 Ebd., S. 72

die das *Subjekt* oder den *Staatsbürger* – die als solche stets als ‚souverän‘ (frei, entscheidungsfähig, verantwortlich etc.) vorgestellt werden – und die Verhältnisse zwischen dem betreffenden, was man den Mann und die Frau nennt.“³⁸⁴

Im Folgenden werde ich zeigen, wie Bauman die Möglichkeit der Konstitution moralischer Subjekte jenseits der Nationalstaaten beschreibt. Eine Unbedingtheit moralischen Verhaltens, d.h. jenes subjektiven Moments, welches sich der Theorie verschließt, ist, auch für Bauman, an die Kritik der ermöglichenden Mächte gebunden, zu denen die identitätsstiftende Einheit des Nationalstaates gehört.

„Imperien von unbegrenzter und unbestrittener Souveränität und die Wahrheit von unbeschränkter und unbestrittener Universalität waren die beiden Waffen, mit denen die Moderne die Welt nach dem Entwurf der vollkommenen Ordnung neu bilden wollte.“³⁸⁵

Moral ist, meiner Ansicht nach, im Zusammenhang jenes „monopolistischen Rechts, Sinn zu verleihen“³⁸⁶, zu betrachten, welches Bauman zum Wesen moderner Gesellschaftsordnung zählt. Der Drang der Vernunft zur Herrschaft habe eine moralisch angeleitete Orientierung ersetzt.³⁸⁷ Die Notwendigkeit des allgemeinen Sittengesetzes gegenüber den Subjekten bei Kant und die Macht des Gesetzes bei Hobbes entsprechen dem Streben der Moderne nach Einheitlichkeit und Eindeutigkeit. Moral ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Moderne Mächte sollen eine universale Ordnung etablieren, um das Andere, das Verschiedene und Ambivalente zu vermeiden. In der Theorie von Hobbes sollte es z.B. aufgrund des Rechts und der absoluten Souveränität immer möglich sein, zwischen Illegitimen und Legitimen zu unterscheiden. In diesem Kontext werden ‚Unberechenbarkeiten‘, wie Zufälligkeit und Ambivalenz zum Bösen. Baumans Kritik an der modernen ‚Glorifizierung der Rationalität von Wahl und Verhalten‘³⁸⁸ ist vor diesem Hintergrund zu betrachten. Diese setzt eine Transparenz der Lebenswelt voraus, in der unzweideutig zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten gewählt werden könne.

384 Derrida 2001, S. 68

385 Bauman 1995, S. 310

386 Ebd., S. 271

387 Vergl. ebd., S. 280

388 Ebd., S. 273

Ich untersuche im Rahmen dieser Arbeit die theoretische Möglichkeit moralischen Handelns, jenseits eines „allgemeinen Sollens“³⁸⁹. Darum ziehe ich an dieser Stelle Baumanns Abschied von jener Annahme heran, „dass das menschliche ‚Sollen‘ unzweideutig ist und dass seine Unzweideutigkeit unerschütterliche und absolut verlässliche Grundlagen habe.“³⁹⁰ Bauman möchte sich vielmehr von der Sprache der Notwendigkeit verabschieden, in der es „nichts Gutes geben würde, wenn nicht dessen Notwendigkeit bewiesen wäre“³⁹¹. Sein Begriff des Moralischen zeichnet sich eher durch Kontingenz aus, als durch Gewissheit. Damit ist dieser der von Derrida beschriebenen Unbedingtheit eines Ereignisses und dem ‚vielleicht‘ seines Eintretens sehr ähnlich.

Die Identität von Subjekten hängt, wie ich am Beispiel von Butler gezeigt habe, von der Anerkennung von anderen ab. Bauman stellt ein paradoxes Verhältnis fest, zwischen der nötigen sozialen Differenz von Subjektivität und der Anerkennung gewährenden Einheit der Gemeinschaft.³⁹² Soziales Handeln ist nur im Rahmen der sozial akzeptierten Definitionen des Handelns möglich. Die Furcht vor der Andersheit gehöre dabei zum Gründungs-mythos moderner Vergesellschaftung. Bauman stellt die These auf, dass nicht die Furcht vor der Verschiedenheit das Einheitsstreben hervorgerufen habe, sondern die Furcht vor der Differenz durch das Einheitsstreben erzeugt worden sei.

Bauman weist darauf hin, dass das Streben der Moderne nach Ordnung und Eindeutigkeit zu einer Selbsttäuschung geführt habe. Anstatt Einheit und Universalität sei immer mehr Differenz hervorgebracht worden.³⁹³ Jene gesellschaftlichen Institutionen, die eingerichtet worden seien, „um die individuelle Ambivalenz [...] zu bekämpfen“³⁹⁴, hätten diese nur verstärkt und vermehrt. Das Streben nach Notwendigkeit und Universalität habe

389 Bauman 1995, S. 308

390 Ebd., S. 309

391 Ebd.

392 „Auf der einen Seite muss das Individuum eine stabile und zuverlässige Differenz zwischen der eigenen Person und der weitem, unpersönlichen und undurchdringlichen sozialen Welt außen einrichten. Auf der andren Seite braucht eine solche Differenz freilich, um stabil und verlässlich zu sein, soziale Bestätigung und muss in einer Form erlangt werden, die auch soziale Anerkennung genießt.“ (Bauman 1995, S. 244 f.)

393 Vergl. Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1994, S. 237: „Einerseits zwingt die Normalisierungsmacht zur Homogenität, andererseits wirkt sie individualisierend [...]“. Dieses Zitat verdeutlicht das beschriebene paradoxe Verhältnis von Einheit und Differenz.

394 Bauman 1995, S. 279

gleichzeitig die Einsicht in Kontingenz und Lokalität ermöglicht. Wahrheit könne als traditionsgebundene Deutung verstanden werden. Das Ordnungsstreben der Moderne habe letztlich zum „Bewusstsein der Kontingenz des modernen Selbst“³⁹⁵ geführt.

Wie ist mit dem „Schwinden des Vertrauens auf überindividuelle und übergemeinschaftliche Appellationsgerichte“³⁹⁶ zur Anrufung der Subjekte, wie Gott, die reine Vernunft im Sinne von Kant oder der Einheit des Staates, umzugehen? Wie ist vor dem Hintergrund der Kontingenz der gesellschaftlichen Erzeugung von Moral, moralisches Handeln möglich?

Zunächst biete die Selbsttäuschung der Moderne für Bauman die Möglichkeit eines neuen moralischen Sinns, sobald Kontingenz von einem Schicksal in ein Geschick umgewandelt werden würde. Die Akzeptanz der Kontingenz als Grundlage meines Selbst und der Anderer, könne, laut Bauman, zum „Ende des Schreckens vor der Andersheit und der Abneigung gegen Ambivalenz“ führen.³⁹⁷ Das Wissen um die Kontingenz dürfe dabei nicht zur verstärkten Suche nach Übereinstimmung und Konsens führen. Bauman nennt das universale Recht, anders zu sein, die universale Anerkennung, dass die Differenz die einzige Universalität sei. Das Bewusstsein der Kontingenz sei „den gegenwärtigen oder den zukünftigen Strukturen der Herrschaft gegenüber indifferent.“³⁹⁸

„Überleben in der Welt der Kontingenz und Diversität ist nur möglich, wenn jede Differenz die andere Differenz als notwendige Bedingung der Bewahrung ihrer eigenen anerkennt.“³⁹⁹

Solidarität bedeutet für Bauman in diesem Zusammenhang, die Bereitschaft um die Differenz der anderen zu kämpfen, und kommt, meiner Ansicht nach, dem Bild des Bekenntnisses von Derrida sehr nahe. Damit wird die These der Geduld gegenüber den anderen, die Butler für einen neuen ethischen Sinn

395 Bauman 1995, S. 281. Die Einsicht in die Kontingenz moralischer Regeln darf dabei meiner Ansicht nach nicht zu einer Haltung des ‚everything goes‘ führen. Im Kapitel über das Böse habe ich gezeigt, dass de Sade in der Logik des modernen bipolaren Denkens haften geblieben ist. Er hat den sinnerzeugenden Rahmen von Leidenschaften und Vernunft einfach umgedreht, die Leidenschaften, als das Maß genommen. Mir geht es jedoch darum, jenen bipolaren Sinn stiftenden Rahmen der Moderne zu hinterfragen.

396 Ebd., S. 307

397 Vergl. das „Implantat der Angst“, das Reemtsma in Bezug auf das Machtkonzept von Hobbes ausgemacht hat.

398 Bauman 1995, S. 289

399 Ebd., S. 312

aufstellt, noch überschritten. Der Solidarität geht bei Bauman ein Mitgefühl voraus, dass die Fremdheit der Anderen als eigene Existenzberechtigung anerkennt und verteidigt. Dieses Mitgefühl sehe ich im Zusammenhang mit Arendts Konzept des Verstehens und des Einfühlungsvermögens, welche sie ebenfalls als Bedingungen für ethisches Handeln betrachtet. Jenes Mitgefühl entsteht jenseits autoritativer Regeln der Vernunft, Geboten Gottes oder einer Rechtsvorschrift.

Wie ist nun Gemeinschaft, die nach wie vor wichtig für die Subjektkonstitution ist, möglich, ohne jene identitätsstiftenden Autoritäten? Zunächst möchte ich auf Butlers Konzept der Rechenschaft verweisen. Sie betont, ebenso wie Bauman, den relationalen Charakter der moralischen Situation. Das moralische Subjekt wird durch ein Verhältnis konstituiert. Seine Erzählung muss gegenüber dem und der Anderen unvollständig bleiben, weil das Subjekt sich nach Regeln ‚erzählt‘, die es sich nicht ausgesucht hat. Jene Rechenschaft lebe davon, immer wieder neu erzählt zu werden.⁴⁰⁰

Bauman seinerseits stellt fest, dass eine allgemeine Moral immer nur innerhalb von Traditionen Gültigkeit besitze. Es gebe keinen Standpunkt außerhalb für ein universales Urteil. Ich habe bereits in dem Kapitel zu Kant gezeigt, dass sich die Kategorien von Freiheit und Moral aus gesellschaftlichen Beziehungen ergeben.⁴⁰¹ Bauman schlägt die Begriffe der „Neo-Stämme“ oder der „ästhetischen Gemeinschaft“ vor, um einen adäquaten Rahmen der Subjektivation zu beschreiben, ohne absolute autoritative Regeln aufzustellen. Jene seien „Vehikel der individuellen Selbstdefinition“⁴⁰²; eher eine Idee, würden sie aus der Hoffnung auf Einstimmigkeit entstehen. Da, wie gezeigt worden ist, Einheitsstreben immer schon Differenz hervorbringt, erfülle sich das Versprechen auf Einstimmigkeit nie. Jene ästhetischen Gemeinschaften seien dadurch flüchtig und vorläufig.

400 Erinnern möchte ich an Baumans Bild der Postmoderne, in der der Wahrheitsanspruch der Wissenschaft sich zur Gewissheit gewandelt habe, „dass die Wissenschaft [...] eine unter vielen Geschichten ist.“ (Bauman 1995, S. 297 f.) Wichtig seien die Bedingungen, „unter denen alle Geschichten erzählt und wiedererzählt und wieder anders erzählt werden können.“ (Ebd., S. 298)

401 Vergl. Bauman 1995, S. 302

402 Ebd., S. 304

7.3 Moral in der Postmoderne

In dieser Arbeit sollten die Bedingungen moralischen Verhaltens in der Moderne untersucht werden. Das bipolare Denken der Moderne, ein spezifisches Verhältnis von Staat und Gesellschaft und ein entsprechender Umgang mit Gewalt, sind in einem engen Zusammenhang mit der Konstitution moralischer Subjekte zu sehen. Diese Bedingungen sind jedoch einem ständigen Wandel unterworfen. Im Folgenden möchte ich kurz, als erweiternden Ausblick, auf die so genannten postmodernen Bedingungen von moralischem Verhalten eingehen.

In der Moderne finden zahlreiche Grenzziehungen statt. Der Trennung von Vernunft und Leidenschaften entspricht der Dualismus zwischen Ordnung des Staates und Regellosigkeit des Naturzustandes. Vor diesem Hintergrund ist die Trennung zwischen illegitimer Gewalt im Alltagsleben und staatlichem legitimen Zwang zu betrachten.

Bauman stellt die These auf, dass die oben beschriebenen Mechanismen der Adiaphorisierung – „ein Vorgang, in dem bestimmte Handlungen oder Handlungsobjekte von jeder moralischen Relevanz entkleidet werden“⁴⁰³ –, unter postmodernen Bedingungen von der Welt der bürokratischen Organisation in die Welt des Alltagslebens gelangen. Bauman macht postmoderne Erscheinungsweisen gewalttätigen Handelns an jenen Formen fest, in denen Individualität sozial konstruiert werde. Die spezifisch postmoderne Form der Gewalt ergebe sich aus der Privatisierung, Deregulierung und Dezentralisierung von Identitätsproblemen. Der Staat habe seine Integrationsfunktion an die deregulierenden und privatisierenden Kräfte des Marktes abgegeben.⁴⁰⁴ Während in der Moderne ein institutionalisierter und zentralisierter Rahmen zur Bildung moralischer Subjekte bestanden habe und der Staat das Gewaltmonopol besaß, wird unter postmodernen Bedingungen Gewalt mehr und mehr privatisiert. Es fände eine postmoderne Privatisierung von Identitätsproblemen statt.

Jene Entstaatlichung der Gewalt sehen Holert und Terkessidis im Zusammenhang mit einer „individualistischen Selbstermächtigung der Individuen“⁴⁰⁵. Staatliche Kontrolle und Überwachung seien im Laufe der Moderne mehr und mehr durch Praktiken der Selbstkontrolle ersetzt worden. Beide

403 Bauman 1996, S. 48

404 Vergl. ebd., S. 59

405 Holert/ Terkessidis 2002, S. 84

beschreiben die Entstehung neoliberaler Identitäten zwischen Unternehmens-Individuen und Krieger-Subjekten. Die konstituierende moderne Trennung von ‚zivilisierter‘ und ‚vernünftiger‘ Gewaltfreiheit und barbarischer Gewalt geht dabei mehr und mehr verloren. Beide sprechen von Gesellschaft als „Schauplatz des massenkulturellen Krieges“⁴⁰⁶.

„Das Animalische befreit sich nicht aus den Käfigen einer dressierten Humanität, sondern wird aus der Apathie heraus systematisch entwickelt, um dann als Attribut der neu gefundenen Krieger- und Opfer-subjektivitäten zu fungieren.“⁴⁰⁷

Bauman seinerseits stellt in der Moderne einen Wandel der Identitäten der gesellschaftlichen Subjekte fest. Während in der Moderne vorwiegend Produzenten und Soldaten benötigt worden seien, entstünden unter postmodernen Bedingungen Individuen als Konsumenten- und Spieleridentitäten. Die Anderen würden darüber hinaus Gegenstand ästhetischer, statt moralischer Bewertung.

Für Jean Baudrillard, einem weiteren postmodernen Theoretiker steht das Böse in keinem Symmetrieverhältnis zum Guten. Er bezeichnet ein Ereignis als böse, das sich der medialen und sprachlichen Symbolisierung, d.h. „zeichenhaften Übersetzung des Realen in ästhetischen Schein“⁴⁰⁸ entziehe. Während sich das Prinzip des Bösen durch Unvereinbarkeit und Unvermittelbarkeit auszeichne, lasse sich die Differenz von gut und böse in der heutigen Welt des Imaginären und der Bildschirme nicht mehr aufrechterhalten. In der medialisierten Welt herrsche nur noch Selbstbezüglichkeit. Die Darstellung von realer Gewalt sei nicht mehr von fiktiver Gewalt zu unterscheiden. Bilder lösen sich davon, das Reale darzustellen. Der und die Andere verschwinden in den Kreisläufen der Bilder⁴⁰⁹:

„Angesichts eines Prozesses, der bei weitem den individuellen und kollektiven Willen der Akteure übersteigt, muss man zugeben, dass jede Unterscheidung von Gut und Böse [...] strikt nur im winzig kleinen Randbereich unseres rationalen Modells gültig ist – innerhalb dieser Grenze sind ethische Überlegungen und praktische Bestimmungen möglich –, jenseits dieses Bereichs, auf der Ebene des Gesamtprozesses“

406 Holert/ Terkessidis 2002, S. 199

407 Ebd., S. 238

408 Stephan Günzel; Michaela Ott, Jean Baudrillard – Böse(s) Denken. In: Journal für Philosophie Nr. 17, S. 35

409 Vergl. ebd., S. 37

ses [...] regiert zu unserem Glück oder Unglück die Untrennbarkeit von Gut und Böse und damit die Möglichkeit, das eine ohne das andere zu befördern.“⁴¹⁰

Donna Haraway geht in ihren Untersuchungen zu Möglichkeiten feministischer Politik den postmodernen Transformationen moderner Deutungsmuster von Identität nach. Sie stellt sowohl die modernen Dualismen, als auch das Bild von einheitlicher Identität in Frage. Sie entwirft Cyborg-Identitäten, die als Grenzfiguren weder Mensch noch Tier, weder Organismus noch Maschine darstellen. Jene Identitäten des Selbst seien fragmentarisch, partial und unabgeschlossen. Ihre Beziehung zu den Anderen ist nicht von Aneignung und Unterwerfung geprägt. Anstatt hierarchischer Formen der Unterdrückung skizziert Haraway die Entstehung von Netzwerken, die sie eine „Informatik der Herrschaft“⁴¹¹ nennt. In der Postmodernen würden die Grenzen zwischen den Dualismen brüchig werden und eine Transformation durchlaufen. Die Kommunikations- und Biotechnologien hätten „die Dichotomien von Geist und Körper, Tier und Mensch, Organismus und Maschine, öffentlich und privat, Natur und Kultur, Männer und Frauen, primitiv und zivilisiert [...] seit langem ideologisch ausgehöhlt.“⁴¹² Die Einheit des ‚natürlichen‘ Körpers zerfalle in Probleme der genetischen Kodierung. Als Text werde er von Informatik und Kommunikationstechnologie bearbeitet.

„Was früher als Organismus betrachtet wurde, ist heute ein Problem genetischer Kodierung und des Zugriffs auf Information.“⁴¹³

Dadurch, das biologische Organismen quasi zu Kommunikationsgeräten geworden seien, fällt die Trennung zwischen Mensch und Maschine schwer.

410 Baudrillard 1992, S. 120

411 Haraway 1995, S. 48

412 Ebd., S. 51

413 Ebd., S. 52

8 Schlussbetrachtung

Die Bedingungen von Moral

In dieser Arbeit ging es mir darum, die Bedingungen des Bösen und der Moral in der Moderne zu untersuchen. Die Konstitution moralischer Subjekte ist maßgeblich von den Ansprüchen der Vernunft geprägt. Diese sind im Zusammenhang mit den binären Oppositionen des modernen Denkens zu betrachten. Das Gute und das Böse entstehen entlang der Grenzen dieser Gegensätze, die z.B. die Natur von der Kultur, die Leidenschaften von der Vernunft oder den Körper vom Geist trennen. Hinzu kommt das moderne Streben nach Eindeutigkeit, Ganzheit und Einheitlichkeit. Diesem entspricht die Einheit des modernen Staates ebenso, wie die Einheit der Identität des souveränen Subjekts, das für moralisches Handeln vorausgesetzt wird.

Herrschaft als Folge der Bedingungen von Moral

Ich habe festgestellt, dass die beschriebenen bedingenden Dualismen im Bezug auf Moral in einer hierarchischen Beziehung angeordnet sind. Die Natur wird der Vernunft untergeordnet, die Frau dem Mann und der Einzelwille dem Ganzen. Böse sind z.B. bei Kant gegenüber der ‚reinen‘ Vernunft moralischen Handelns die Natur und die Leidenschaften, welche beherrscht werden müssen, weil sie die Einheit der Identität des Subjekts bedrohen. Kofman hat beispielsweise anhand des Geschlechterverhältnisses demonstriert, wie Frauen zur vermeintlichen Gefahr für eine männlich geprägte Moral werden. In der Auseinandersetzung mit Hobbes zeigte sich, dass Selbstliebe und eigenmächtiges moralisches Urteilen der Subjekte der vernunftgemäßen Einheit des Staates und der Eindeutigkeit seiner Gesetze entgegenstehen. Darum werden diese zum Bösen. Das Streben nach Einheit und die Konstitution einer allgemeinen Moral sind folglich mit Herrschafts- und hierarchischen Machtkonzepten im Zusammenhang zu sehen. Diese gehören zur Normalität der Moderne, genauso wie Gewalt als legitimer Zwang in gesellschaftlicher Organisation integrierende Funktion erhält. Mit Hilfe von Bauman habe ich gezeigt, dass die Rationalität gesellschaftlicher Organisationen zur Schwächung des moralischen Vermögens der Individuen führt, indem moralische Kriterien von sozialem Handeln zunehmend eliminiert werden. Während Adorno Vernunft unmittelbar mit Herrschaft in Zusammenhang bringt, beto-

nen Butler, Foucault und andere Vertreter und Vertreterinnen postmoderner Theorien den produktiven Aspekt von Macht und Normen bei der Konstitution moralischer Subjekte.

Einerseits drückt meine These der Normalität des Bösen den Zusammenhang seiner Konstruktion mit den spezifisch modernen Mechanismen aus. Auf der anderen Seite habe ich mit der Normalität des Bösen jenes neue Böse beschrieben, das nicht als solches benannt wird und vernünftig und gerecht erscheint. Dieses Böse stellt die Gewalt hinter den Normen dar und kann sogar das gesellschaftlich Gute genannt werden.

Kritik der Bedingungen von Moral

An Butler kann man sehen, dass die Einheit des Subjekts im Kontext moralischen Handelns eine konstruierte ist. Mit Hilfe ihrer Thesen habe ich die Souveränität der moralisch handelnden Subjekte in Frage stellen können. Den Subjekten fehlt eine vollständige Transparenz ihrer gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, so dass ein Moment der Ohnmacht und des Unwissens konstituierend für diese ist. Ich habe gleichzeitig gezeigt, dass Differenz, die in der Moderne vermieden werden soll, durch den modernen Drang nach Einheit nur verstärkt wird. Dieser hat ebenso wie gesellschaftliche Verbote eine konstituierende Wirkung. Bauman spricht in diesem Zusammenhang von der Selbsttäuschung der Moderne. Diese kann wiederum eine Kritik der Bedingungen von Moral ermöglichen. Das Streben nach Einheit und Eindeutigkeit hat nur mehr Differenz und Ambivalenz hervorgerufen.

Im Kapitel über das Böse habe ich gezeigt, dass eine Kritik der herrschenden Moral, die den modernen konstituierenden Dualismus zwischen Vernunft und Leidenschaft einfach umdreht, diesem verhaftet bleibt. Die Forderungen nach Umwertung der Moral von Romantik und Nihilismus haben zwar die Selbstgewissheit der aufgeklärten Moderne angekratzt, weil sie Moral als etwas Kontingentes entlarvten. Moralische Verantwortung gegenüber anderen ist bei ihnen jedoch nicht vorgesehen. Letztlich sind sie dem modernen Einheitsstreben gefolgt und haben Zuflucht beim autoritären Staat gesucht.

Moral und die Bedeutung von gut und böse sind einem gesellschaftlichen Wandel unterworfen. Haraway zeigt z.B., dass die modernen Dualismen einer Transformation unterliegen. Die Grenzen, z.B. zwischen Mensch und Maschine, werden aufgrund von Entwicklungen in den Informations- und Biotechnologien brüchig; neue moralische Probleme stellen sich in der Folge ein. Ebenso unterliegt Herrschaft einer Transformation. Ging sie zu Zeiten

von Hobbes vom höchsten Souverän aus, wandelte sie sich über spezifisch moderne Disziplinierungs- und Normierungssysteme bis hin zu postmodernen Netzwerken, wie sie Haraway beschreibt. Bauman spricht in diesem Zusammenhang z.B. von der Privatisierung der Gewalt, wenn das Gewaltmonopol des Staates teilweise abgegeben wird.

Unbedingte Moral?

Der Umstand, dass Moral durch hierarchische Dualismen bedingt wird, hat mich veranlasst, nach einer Moral zu suchen, die sich den gesellschaftlichen Bedingungen verschließt. Arendt hat beispielsweise nach einem individuellen moralischen Urteilsvermögen gefragt, das sich unabhängig von Recht und kollektiven Normen artikuliert. Mit ihrem Konzept des Einfühlungsvermögens in das Gegenüber hat sie die strikte Trennung von Vernunft und Gefühlen aufgehoben, die Kant fordert. Sowohl Adorno als auch Bauman weisen auf ein irrationales Moment moralischen Handelns hin. Dieses artikuliert sich jenseits der Rationalität der Gattungserhaltung und lässt sich auch nicht durch Theorie begründen. Bauman betont zudem die Einsicht in eine grundsätzliche Differenz in der Welt. Für Butler ergibt sich ein neuer ethischer Sinn aus dem Abschied von der Annahme eines souveränen Subjekts. Erst wenn die das Subjekt ermöglichenden Grenzen bei seiner Konstitution anerkannt werden, wird der Geduld gegenüber den Anderen Platz gemacht.

Die Frage nach einer unbedingten Moral lässt mich nach dem ‚richtigen Leben im falschen‘ fragen, der Möglichkeit, den diskursiven Rahmen zu sprengen, der die moralischen Subjekte bedingt. Ich habe festgestellt, dass der Begriff einer unbedingten Moral ein Paradoxon darstellt, weil diese nicht ohne Rücksicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen zur Konstitution von moralischem Verhalten zu denken ist. Genauso wie der Gegensatz von Natur und Kultur, ist eine Definition der Moral eine gesellschaftliche Konstruktion und somit einem geschichtlichen Wandel unterworfen. Moral muss immer als ein problematischer Begriff verstanden werden. Eine Moral, die unter heutigen postmodernen Bedingungen konstruiert wird, ist nicht weniger problematisch, als eine Moral der klassischen Moderne.

Ambivalenz von Moral

Zuletzt Dargelegtes drückt die grundsätzliche Ambivalenz gesellschaftlicher Moral aus. Wie Bauman festgestellt hat, gibt es keinen Gesichtspunkt außerhalb jeglicher Tradition. Butler hat zudem gezeigt, dass die Subjekte sich nach Normen richten, die diese erst hervorgebracht haben. Moralisches Ver-

halten ist folglich nicht ohne gesellschaftliche Normen zu denken. Das moralische Verhältnis zu den Anderen konstituiert erst das Subjekt. Die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ von Kant enthält sowohl den Aspekt der Naturbeherrschung, als auch ein – durch ihren formalen Charakter – kritisches Moment. Dieses widersetzt sich der Tendenz des Kapitalismus, sämtliche menschliche Regungen zu Mitteln eines Zweckes werden zu lassen. Darüber hinaus enthält schon Kants Ethik, wie ich zeigen konnte, jenes irrationale Moment moralischen Handelns, das sich einer letzten Begründung durch Vernunft verschließt und dadurch die Menschen erst menschlich werden lässt.

Diese Ambivalenz bei der Betrachtung von Moral besteht zudem darin, dass eine Kritik an der modernen Moral, die auf bipolaren Strukturen beruht, nur so lange gilt, wie jene Strukturen selbst gelten. Aus postmoderner Perspektive werden die binären Oppositionen kritisiert. Eine postmoderne Moral ist darum noch lange nicht unproblematisch. Unter postmodernen Bedingungen, die sowohl ein verändertes Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft beinhalten, als auch veränderte Identitätskonstruktionen entlang anderer Grenzbeziehungen, ist eine modifizierte Kritik der Moral nötig. Diese Kritik war im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten.

Fazit

Die These der Normalität des Bösen, der ich mit dieser Arbeit auf theoretischem Weg auf der Spur war, möchte ich an dieser Stelle erweitern: Die Normalität des Bösen entfaltet ihre ganze Fatalität, wenn Menschen selbstbewusst meinen, im Recht zu sein. Sie entsteht nicht, wenn man durch Gesetze dazu gebracht wird, sondern wenn man freiwillig, selbstgerecht und mit gutem Gewissen andere verurteilt, sich über sie erhebt, oder sie sogar zu Barbaren erklärt. Adorno hat gezeigt, wie fatal es ist, sich ‚blind‘ ins Recht zu setzen. Er beschreibt einen moralischen Narzissmus, der vorgibt, im Namen des Guten zu handeln, um letztlich Böses anzurichten. Demzufolge geht es mir nicht darum, eine bessere Moral zu begründen, noch kann es darum gehen, den Anspruch moralischen Verhaltens aufzugeben. Vielmehr geht es meiner Ansicht nach darum, um noch einmal Adorno anzuführen, das richtige Leben in Gestalt des Widerstandes gegen Formen des reflektierten falschen Lebens, den auferlegten gesellschaftlichen Normen, zu gestalten. Das Bewusstsein meiner Ohnmacht und über die Fehlbarkeit meiner Handlungskriterien ist dabei ebenso wichtig, wie die Bereitschaft zur Selbstkritik. Die Frage nach dem Richtigen und Falschen kann und darf nicht endgültig und abschließend beantwortet werden.

Letztlich hat mir die eigene Erfahrung gezeigt, dass die theoretische Auseinandersetzung mit Theorien der Moral, nicht unbedingt mit alltäglichem moralischem Verhalten zu tun hat. Moralische oder menschliche Handlungen sind in dem von mir beschriebenen Sinn unvorhersehbar, unbedingbar und lassen sich nicht durch Theorie begründen. Widersprüche und Paradoxien sind konstitutive Elemente. Die eigenen Erfahrungen sind zwar Voraussetzung für moralisches Verhalten. Diese sind aber allen gemeinsam. Darum gehe ich auch von einer Anlage zum Menschlichen aus, die allen gemeinsam ist. Die Verantwortung liegt letztlich darin, wie wir mit eigenen, erlittenen Verletzungen umgehen.

Aktualität

Die aktuellen tagespolitischen Ereignisse, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben, verstehe ich als Bestätigung meiner Thesen. Es werden, wie zu Zeiten der Kreuzzüge, wieder ‚gerechte‘ Kriege geführt. Im Namen einer neuen, globalen Ordnung werden die Anderen zu Terroristen und Ungläubigen erklärt, um ihnen gegenüber terroristische Mittel zu ergreifen. Die eigenen moralischen Ansprüche haben gegenüber den anderen anscheinend keine Gültigkeit mehr.

Ich sehe meine Arbeit als Teil einer politischen Auseinandersetzung mit aktuellen Diskursen um ‚Gut und Böse‘.

- DERRIDA, Jacques: Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main 2001
- DUERR, Hans Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess (Band 3), Frankfurt am Main 1993
- FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994
- FOUCAULT, Michel: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band, Frankfurt am Main 1986
- GÜNZEL, Stephan; OTT, Michaela: Jean Baudrillard – Böse(s) Denken. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie Nr. 17: Das Böse, S. 34-41
- GRUEN, Arno: Der Fremde in uns. Eine Psychologie des Bösen. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie Nr. 17: Das Böse, S. 22-27
- HARAWAY, Donna: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Hammer, Carmen; Stieß, Immanuel (Hrsg.), Die Neuerfindung der Natur, S. 33-72, Frankfurt am Main 1995
- HOBBS, Thomas: Leviathan, Stuttgart 2002
- KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Ungekürzte Sonderausgabe zum Kantjahr 2004, Wiesbaden 2003
- KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg 1999
- KOFMAN, Sarah: Die Ökonomie der Achtung. Kant. In: Nagel – Docekal, Herta (Hrsg.): Feministische Philosophie, S. 41-62, München 1990
- LÉVINAS, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg; München 1992
- MÜNKLER, Herfried: Die neuen Kriege, Hamburg 2002
- REEMTSMA, Jan Philip: Das Implantat der Angst. In: Miller, Max; Soeffner, Hans Georg (Hrsg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, S. 36-67, Frankfurt am Main 1996
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, Frankfurt am Main; Leipzig 1996
- RUSSELL, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Köln 2000
- SAFRANSKI, Rüdiger: Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München; Wien 1997

- DE SADE, D. A. F. : Die neue Justine oder Vom Missgeschick der Tugend gefolgt von Der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder Vom Segen des Lasters, Band I, München 1990
- DE SADE, D. A. F.: Die neue Justine oder Vom Missgeschick der Tugend gefolgt von Der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder Vom Segen des Lasters, Band VI, München 1995
- DE SADE, D. A. F.: Die neue Justine oder Vom Missgeschick der Tugend gefolgt von Der Geschichte ihrer Schwester Juliette oder Vom Segen des Lasters, Band VII, München 1996
- SOFSKY, Wolfgang: Zeiten des Schreckens. Amok Terror Krieg, Frankfurt am Main 2002
- SOFSKY, Wolfgang, Traktat über die Gewalt, Frankfurt am Main 1996
- TERKESSIDIS, Mark; HOLERT, Tom: Entsiehert. Krieg als Massenkultur im 21. Jahrhundert, Köln 2002

