

Der unerschöpfliche Gegenstand

7.3 Ethik

Satzung am 21.11.01

7.3.1 Die Gefühlsbasis des Ethos

7.3.1.1 Die Autorität der Gefühle

Die Autorität der Gefühle ist unter 6.4.1 am sozialen Gefühlskontrast zum Vorschein gekommen, z. B. an der Befangenheit des Fröhlichen, der mit seiner ausgelassenen Stimmung unter lauter Traurige gerät und sich bei einiger Feinfühligkeit befangen und gehemmt findet, weil die Atmosphäre der Trauer, die nun auch er spürt, einen Anspruch stellt, dem er nicht gewachsen ist, als ob er fehl am Platz sei und sich wegschleichen müsse. Dieser Anspruch ist eine von der Atmosphäre zu verbindlicher Geltung, sogar für den so ein-sam Fröhlichen erhobene Norm; verbindlich ist die Geltung, weil sie ihm gegen sein Belieben etwas auferlegt, dem er sich als exigent Genötigter beugen muß. Dieselbe Autorität der Trauer manifestiert sich auch ohne sozialen oder sonstigen Kontrast. Im Gegensatz zu einer zentralen Ethik-These Kants⁷³ strebt der von ernstster Trauer akut ergriffene Mensch im Regelfall keineswegs nach Glück und Lust, sondern er ist hartnäckig bestrebt, sich in sein Leid zu vertiefen, voreiligen Trost abzuwehren, der Trauer nachzuhängen. Diese schlägt sein sonst natürliches, von Kant angegebene Belieben nieder, indem sie ihm den exigent nötigen Anspruch stellt, sie mit Vorrang wichtig zu nehmen, und als Atmosphäre mit solchem Anspruch auch auf die Anderen ausstrahlt, die mit dem Trauernden zu tun haben: Sie spüren bei einiger Feinfühligkeit das für sie verbindliche Gebot, diesen eine Zeit lang in Ruhe zu lassen und mit zudringlichem Trost zu verschonen. Diese Zurückhaltung gilt nicht primär der Würde des Trauernden; im Gegenteil kann der Ermunterungsversuch dem Bestreben entsprechen, den Geknickten aufzurichten, ihm also die Haltung des Stolzes und der Würde wiederzugeben. Dadurch wird er aber nicht weniger taktlos. Er verstößt nämlich, statt gegen die Würde des Trauernden, gegen den Ernst der Trauer als eine Autorität, die diesem Gefühl mit Anspruch gegen alle Beteiligten zukommt, weil es sich nicht um ei-

⁷³ „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestandteil seines Begehrungsvermögens.“ Die hier gemeinte Glückseligkeit ist nach Kant „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, S. 45 und S. 40).

nen privaten Seelenzustand des hauptsächlich Betroffenen handelt, sondern um eine Atmosphäre, die sich über alle erstreckt und dem einzelnen eine entsprechende seiner Rolle im Geschehen differenzierte Anweisung gibt.

Besonders drastisch ist unter den Gefühlen die Autorität der Scham, die ich deswegen als Muster exigenter Nötigung der Autorität der Wirklichkeit in der Evidenz verglichen habe (2.2.3.3). Scham beugt; sie kann als Katastrophe über den Betroffenen so hereinstürzen, daß er „vor Scham und Beugung bis ins Zentrum der Erde hätte versinken mögen“ (Archiv für die neueste Kirchengeschichte Band I, Weimar 1795, 3. Quartal, S. 43; Zitat: System III 3 S. 41 Anm. 134). Die Pointe der Demütigung besteht dann darin, daß der sich Schämende sich nicht selbst verurteilen darf, womit ihm die überlegene Position des Richters in eigener Sache zugewiesen wäre, sondern unter dem Druck einer nahezu unwiderstehlichen exigenten Nötigung gegen sein Belieben das ihm von dem Gefühl auferlegte Verdammungsurteil zustimmend mitmachen muß. Scham ist eine Atmosphäre (6.4.1), und ihre Autorität erweist sich entsprechend wie bei der Trauer als Autorität einer Atmosphäre an der Ausstrahlung auf Beteiligte, die nicht die primär Betroffenen sind: Die Zeugen einer Taktlosigkeit schämen sich bei hinlänglicher Feinfühligkeit für den Taktlosen, der sich eventuell gar nicht selber schämt, obwohl er der Beschämte im Sinne des Verdichtungsbereiches einer Scham ist, deren Verankerungspunkt in seiner Taktlosigkeit besteht. Die Organisation der zentrierten Atmosphäre (6.4.2) weicht dann fast paradox von der Verteilung der Ergriffenheit durch sie und der durch diese induzierten exigenten Nötigung ab; aber auch dann, wenn der Beschämte im Sinne des Verdichtungsbereiches der Scham zugleich Beschämter im Sinn der Ergriffenheit durch sie ist, schämen sich die Anderen, die als Genossen oder Zeugen in dieselbe Atmosphäre geraten, nicht bloß aus Sympathie für ihn mit, sondern auch auf eigene Faust, weil sie dabei sind und schon ihre Anwesenheit oder Zugehörigkeit anderer Art als peinlich und ungehörig empfinden: Wie bei Trauer gibt das Gefühl denen, die seine Atmosphäre zu spüren bekommen, je nach ihrer Rolle verschiedene Anweisungen.

Die Gefühle bilden gleichsam ein vielstimmiges Pantheon, in dem jede Stimme Anweisungen gibt, die einander durchkreuzen können, aber für den von dem Gefühl Ergriffenen mit dessen Autorität bewaffnet sind; man darf nur das Wort „gleichsam“ nicht übersehen, damit nicht die von der Autorität der Gefühle getragenen Normen mit imperativischen verwechselt werden. Immerhin haben Gefühle mit Befehlsgebern gemein, daß sie Partner und nicht private Zustände des Betroffenen sind, daß sie diesen in Bann schlagen und einnehmen wie der Suggestor in der Einleibung, nur eben als Atmosphären, nicht als Subjekte. Ergriffenheit als affektives Betroffensein von Gefühlen hat

vor dem affektiven Betroffensein von bloßen leiblichen Regungen (vielleicht mit wenigen Ausnahmen bei diesen) die Verlaufsgestalt voraus, daß sie echt (d. h. nicht in zweideutiger Weise unentschieden) nur ist, wenn sie mit anfänglicher (stürmischer oder schleicher) Überwältigung einsetzt, der sich die mögliche Auseinandersetzung in Preisgabe oder Widerstand erst anschließt; sie hat dadurch gesteigerte Dramatik — zu unterscheiden von der Dramatik, die die leiblichen Regungen in sich, abgesehen vom affektiven Betroffensein durch sie, etwa durch den Dialog von Engung und Weitung (3.2.1) besitzen —, womit die größere Schwierigkeit, Gefühle als leibliche Regungen während affektiven Betroffenseins von ihnen zu beachten, zusammenhängt (System III 2 S. 138—145, 148—150).

Weil die Ergriffenheit von Gefühlen mit der (unwillkürlichen) Unterwerfung unter sie in der anfänglichen Überwältigung einsetzt, erhebt sich ihre Impulsivität oder Dynamik zur Autorität für den Ergriffenen (System III 3 S. 133 f.). Zorn z. B. ist wesentlich ein Rechtsgefühl, das den von ihm Ergriffenen in den Dienst der Ausgleichung eines Rechtsmangels stellt, sei es durch Wettmachen einer Schädigung oder Vergeltung einer Kränkung als rechtmäßig empfundener eigener Ansprüche, sei es in den Dienst des Rückschlags gegen Verletzung eines Rechts, das mit dem Eigeninteresse nicht zu tun hat; man braucht nicht bloß an moralische Empörung zu denken, sondern kann sich mit dem Zorn begnügen, der einen Routinier ergreift, wenn sich ein Stümper, den er gerade anlernt, ungeschickt anstellt: Die Kunstregeln geschickter Übung sind dem Routinier zu einer Art von Rechtsordnung geworden, an der sich der Ungeschickte vergreift, und darauf reagiert der Lehrer mit ihm autoritativ normierendem Zorn, obwohl ihm der Schüler nichts zu Leide tut. Auch sind die zornigen Regungen in eigenem Interesse keineswegs in erster Linie Äußerungen eigensüchtigen Beliebens; wenigstens können sie als heilige Verpflichtung von der Autorität des Zorns geleitet und aufgegeben werden, wie in den Gesellschaften, wo (z. B. bei den alten Nordgermanen) Rache so ein Höchstes ist wie im christlich-romantischen Abendland die „große Liebe“ des Liebespaars. Der Zorn selbst bricht aus Buttler in Schillers *Wallenstein* mit den Worten (Wallensteins Tod, Vers 1169) heraus: „Nur von ihm trennen? Oh! Er soll nicht leben!“, mit seiner Autorität ein Gesetz gebend, das für den tückisch Gekränkten fortan verbindlich ist. Die unter einander nah verwandten Gefühle der Achtung und des (namentlich feierlichen) Ernstes kann man am ehesten durch die Bewegungssuggestionen (3.2.3.1) des umsichtigen, bemessenen Zurücktretens (re-spectus) und der Zurückhaltung charakterisieren, in dem Sinn, daß diese Gefühle durch ihre Autorität Halbtungen vorschreiben, die leiblich so verwurzelt sind, daß sie sich in solchen Gebärden darstellen können, Dingen (Personen, Kunstwerken) oder Gescheh-

nissen Raum zur Entfaltung überlassend (s. System III 2 S. 182). Tiefes Glück dagegen gebietet eine Dankbarkeit, die keine Adresse braucht und sich in keiner ganz sättigt (System III 2 S. 355—357). Instruktiver als das Herausgreifen weiterer Titel aus einer Liste herkömmlicher Gefühlsnamen ist für die Einsicht in die Autorität der Gefühle das Beispiel der Stille, die als feierliche oder zarte Stille in der Natur oder einer hohen Halle ein Gefühl von großer atmosphärischer Mächtigkeit sein kann. Sie hat dann eine Autorität, mit der sie dem für sie empfänglichen, von ihr affektiv betroffenen Menschen die verbindliche, d. h. von seinem Belieben unabhängig geltende Norm auferlegt, sie zu schonen, d. h. nicht ohne triftigen Grund laut zu sprechen, zu schreiben oder zu lachen oder auf andere Weise, die die Stille zerreißt, Getöse zu machen. Auf einen Menschen, der in solcher Atmosphäre unvermittelt ordnäre Musik vom Radio oder Band erschallen läßt, werden sich leicht die strahlenden Blicke Feinfühler richten, strafend, weil sich der Betreffende gegen eine in ihrer Sicht für alle Anwesenden verbindliche Norm vergangen hat, eine Norm, die niemand erlassen oder sanktioniert hat, die vielmehr von der feierlichen oder zarten Stille ausstrahlt.

7.3.1.2 Zorn und Scham

Wenn Recht und Moral, die sich wie Gattung und Art verhalten, teils natürlich strömenden, teils künstlich regulierten Gewässern verglichen werden, stellen sich Zorn und Scham (eventuell über Umwege) als deren Quellen dar, wenn auch im Allgemeinen nicht als die Betten ihres Laufs. Unter sich sind diese beiden zentrierten Erregungen (6.4.2) nah verwandt, auf einander abgestimmt und darin zugleich entgegengesetzt. Gemeinsam ist ihnen mit anderen Erregungen — z. B. der Furcht — die ausgeprägte Gliederung des Zentrums in Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt (ebd.). Man ist zornig auf jemanden (Verdichtungsbereich) über oder wegen etwas (Verankerungspunkt); man schämt sich über einen Beschämten, der gewöhnlich — aber nicht immer (7.3.1.1) — man selber ist (Verdichtungsbereich), für ein beschämendes Benehmen (Verankerungspunkt). Den Verankerungspunkt kann man auch mit kausalen Präpositionen („wegen“, „auf Grund von“) einführen; es wäre aber verkehrt, daraus zu schließen, daß er nur im Zuge einer Begründung in den Affekt hineingezogen werde, da sich dieser auf ihn genau so unmittelbar wie auf den Verdichtungsbereich bezieht, nicht erst im Gefolge einer rechtfertigenden Reflexion.

Von anderen Erregungen, deren Zentrum so gegliedert ist, namentlich von der Furcht, unterscheiden sich Zorn und Scham durch gemeinsame Besonderheiten. Zunächst dadurch, daß nur Partner der Einleibung (3.2.2), die als selbst leibliche Subjekte imponieren, in ihrem Verdichtungsbereich Platz haben. Wer von der Zufügung folternder Schmerzen bedroht wird, fürchtet das Foltergerät wie den Folterer, aber zürnen kann er nur diesem, es sei denn, daß er das Werkzeug verleiht und gleichsam personifiziert, wie Kinder den Tisch, wenn sie ihn schlagen, nachdem sie sich an ihm gestoßen haben, oder Erwachsene, die ihrem durch schlechtes Wetter gestauten Unmut Luft machen, indem sie einen (meist bewußt erdichteten) Wetterdämon („Petrus“) zornig beschimpfen. Zürnen kann man aber auch einem Tier; der Verdichtungsbereich des Zorns braucht also nicht als Person (3.3) zu gelten, wohl aber der Verdichtungsbereich der Scham. Wichtiger noch ist die an der Struktur des gegabelten Zentrums orientierte Übereinstimmung zwischen Zorn und Scham hinsichtlich ihrer Dynamik. Beide sind kathartische Erregungen, die, wenn sie nicht aufgehalten werden, sich auslassen und dadurch verströmen. Dadurch unterscheiden sie sich von der Furcht, die zwar auch auf ihre eigene Beseitigung abzielt, aber dieses Ziel nicht durch bloßes Sich-auslassen (z. B. in der Flucht) erreicht, da es dem Zufall überlassen bleibt, ob die Überwindung der gefürchteten Gefahr gelingt. Die immanente Dynamik von Zorn und Scham kann so beschrieben werden: Sie treten durch die Störung ein, die ihr Verankerungspunkt ist, und drängen dahin, sich durch einen gegen ihren Verdichtungsbereich gerichteten Angriff, der die Störung kompensiert, wieder aufzuheben. Im Vollzug dieser gemeinsamen Dynamik unterscheiden sie sich. Der Zorn hat mit der geschlechtlichen Wollust die besondere Spontanität, die plötzliche und heftige Entzündung und die Steigerung zum terminalen Gipfel, dem ein jähes Verebben folgt, gemein; sein spezifisches Talent ist die Gestaltungskraft, das zu der Störung passende Ausmaß des reagierenden Angriffs jeweils frisch und elastisch einzustellen. Wenn dieses Maß überschritten wird, schlägt der Zorn in Ratlosigkeit, Scham und Reue um, s. den *Aias* des Sophokles und System III 3 S. 26. Die frische Hitze des Zorns steht seiner Verfestigung entgegen, die nur durch hemmende Stauung gelingt, während Kummer und Haß von vornherein auf Dauer gestellt sein können. Ebenso augenblicklich ist sein Aufflammen; man kann nicht allmählich zürnen lernen, wie man allmählich lieben lernen kann, während allerdings die Liebe auch plötzlich wie der Zorn aufflammen kann. Dies gilt allerdings nur vom Zorn in seiner Hochform, die von Grenzformen nach beiden Seiten hin unterboten wird: zur Verhärtung hin von der kalten, zur trockenen Rechthaberei gegen die provozierende Spontanität des Neuen und Unerwarteten geneigten Entrüstung, die die Gestaltungskraft des Zorns, im dunklen Drang

der Erregung einem neu sich formenden Gleichgewicht des Gefühls zuzustreben, verloren hat; zur Entformung hin von der „blinden“ Wut, einer Weisse personaler Regression (3.3.2), deren Angriffsrichtung nicht so konzentriert wie beim Zorn und daher ablenkbar ist, weil ihr Verdichtungsbereich kein so scharfes Relief besitzt wie der des Zorns. Gerade diese Entformung unterstreicht die rechtlich-moralische Orientierung des Zorns. Dieser gleitet in Wut nämlich ab, wenn man sich „eigentlich“ zu Recht gestört — vielleicht beschämt — und doch in inkompetenter Weise, also nicht „völlig“ zu Recht, angegriffen fühlt: Mit der Gewißheit, Werkzeug im Dienst des Rechts zu sein, verliert der Zorn den scharfen Umriss seines Zentrums.

Zorn hält den Ergriffenen besessen als ein Werkzeug seiner Vollstreckung, das sich in seinem Dienst entfalten kann; Scham tritt dem Ergriffenen entgegen als eine Atmosphäre, die seine Initiative erstickt und ihn passiviert. Er stößt, sich mit einer solchen Initiative exponierend, an die Scham wie an eine Mauer, die diese Initiative niederschlägt und im Rückschlag aggressiv wird, in Gestalt zentripetaler Vektoren, die den leiblichen Richtungsraum, den Spielraum leiblicher Entfaltung aus der Enge in die Weite z. B. durch Gebärden und im stolzen Sichaufrichten, gewissermaßen durch Umkehr der Richtungen blockieren, so daß der Beschämte nur durch Beugung und Zusammenziehung ausweichen kann, im Bestreben, sich in die Enge seines Leibes zu verkriechen; in den Akten der Stadt Höchstadt an der Aisch aus dem Jahr 1697 fand K. S. Kramer (Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg, Würzburg 1967, S. 195) die bezeichnende Formulierung: „sich in sein Lungen und Ingeweid hinein schämen“. Angst und Schmerz sind Gestalten aufgehaltener expansiver Drangs, eines gehinderten „Weg!“, der Beschämte (von akuter Scham Ergriffene) will auch weg, aber in paradoxer Weise in sich hinein weg, dahin, wo gar kein Raum zum Entkommen ist. Er möchte, sagt man, im Erdboden versinken, der doch verschlossen ist. Der allseitige Druck zentripetaler Vektoren der zurückschlagenden Atmosphäre, die von „durchbohrenden“ Blicken und zeigenden Fingern bloß versinnlichend dar- geboten werden, nimmt ihm den Atem (das Ausatmen, eine leibliche Richtung in die Weite, s. System II 1 S. 100—105). Blicke und Finger, die als von allen Seiten bloß zeigend den Beschämten zugleich einkreisen und, da sie ihn nicht berühren, isolieren, können fehlen, ohne daß sich an der atmosphärischen Dynamik etwas ändert, wie die besonders intensive Scham zeigt, die in der Erinnerung aufsteigt. Auch wenn die Anderen der Beschämung zusehen, sind sie nur Mittler der durch sie wirkenden Atmosphäre, die etwa dem Schüchternen, der in der Öffentlichkeit hervortritt, als das anonyme Publikum, das wie ein großes Panorama-Auge ihn umgibt, zu spüren ist, oder als Wand eisiger oder hilfloser Ablehnung dem Menschen, der „ins Fettnäpfchen

getreten“ ist oder mitteilungsbedürftig in eine Atmosphäre allgemeiner Verlegenheit hineinplatzt, bis ihm das Wort auf den Lippen erstickt. Dabei braucht die mißglückende Initiative, die den Rückschlag auslöst, nicht einmal eine Aktion zu sein, sondern sie kann in einem latenten Anspruch, der peinlich zurückgewiesen wird, bestehen, z. B. im Anspruch auf höhere soziale Geltung. Wenn die Scham nicht weichen, die Ermannung gegen sie nicht gelingen will, bleibt dem Beschämten, um sich zu ermannen und die Initiative zurückzugewinnen, die letzte Möglichkeit, in das Konzert der zentripetalen Vektoren einzustimmen und sich zu durchbohren, sei es mit dem Dolch wie Hebbels Rhodope und der beschämte Japaner oder durch „mentales“ Hara-kiri wie Kleists Penthesilea.

Zorn und Scham gehören als rechtlich-moralische Grundgefühle zusammen und sind in gewissem Maße austauschbar; ob man mit Zorn oder mit Scham reagiert, hängt oft davon ab, ob man sich im Recht oder durch schuldhaftes eigenes Verhalten im Unrecht glaubt. Man kann auch fremden Zorn durch Übernahme der Rolle des Beschämten stillen, indem man sich demütigt; solche „Beschwörung“ eines Affekts durch einen anderen scheint sonst selten zu sein. Nachdem dieser Zusammenhang einmal entdeckt ist, kann er spielend nachgebildet und im Gefüge sozialer Konventionen „gestellt“ werden, z. B. im Ritual der „Entschuldigung“ wobei oft durch bloße Bitte um Pardon „die Sache aus der Welt ist“. Ebenso gibt es die umgekehrte Konversion: Aufflodernder Zorn wendet den sonst unvermeidlichen Ausbruch der Scham ab. Das ist die Wurzel der heftigen Reaktionen auf Kränkung der Ehre bis hin zum Ritual des Duells; ein merkwürdiges Beispiel davon, wie der falsche Verdacht, als Feigling herabgesetzt worden zu sein, Bismarck in einer Sitzung des Reichstages zu einem Ausbruch fast besinnungsloser Raserei vor Zorn verführte, steht in System III 3 S. 48. Hätte er den Vorwurf „auf sich sitzen lassen“, wäre er in der beschriebenen Weise der Scham verfallen; durch den Ausbruch des Zorns konnte er ihn abschütteln. Bismarcks an dem vermeintlichen Vorwurf abprallende, ihn der Scham aussetzende Initiative war dabei keine Aktion, sondern die ihm standesgemäß eingefleischte Pose männlich-militärischen Mutes, entsprechend dem vorhin erwähnten latenten Geltungsanspruch. Zorn und Scham gehören ambivalent zusammen, können sich daher trotz ihres Gegensatzes auch bestärken, etwa im Ressentiment (Nietzsche, Scheler) oder in „grimmiger Beschämung“ mit „der Wangen Rot, wars Wut, wars Scham“ als Zeichen (Kleist, Penthesilea, Verse 107 und 97). Diese Mischung gleicht der der Bangnis und Sehnsucht im ahnungsvollen Erwartungsgefühl (6.4.2) insofern, als auch Zorn — vor dem man „platzen“ möchte, ungeachtet seiner vom Körperbau bedingten bevorzugten Aggressionsrichtung nach vorn — und Scham als allseitig zentrifugale (expansive)

und allseitig zentripetale Atmosphäre spiegelbildlich zu einander passen, wie Sehnsucht und Bangnis. Es ist, als ob dieselbe amorphe zerstörerische Macht des Gefühls sich bald in diese, bald in jene Form gießen lasse.

7.3.1.3 Die Ehre

Daß Recht und Moral auf der Autorität von Gefühlen beruhen, geht moderater Denkweise schwer ein, teils, weil Gefühle im Zeichen der Introjektion (1.2.1.1) als private Seelenzustände mißverstanden werden, teils, weil die Radikalisierung der personalen Emanzipation seit Fichte (das „absolute Abstraktionsvermögen“, wie dieser es nannte, 1.2.3) zu dem Übermut verführt, Gefühle und das affektive Betroffensein von ihnen nicht mehr wichtig zu nehmen, wenn es um Prinzipien geht. Dagegen bietet Besinnung auf die eben erwähnte Ehre und die elementaren Gewalten, die deren Kränkung freisetzt, Gelegenheit zur Besinnung auf die Bedeutung der Atmosphären im Gefühlsraum (6.4) und zu exemplarischer Einführung in den Bereich der Einsicht, daß dieser Raum für Recht und Moral so wichtig ist wie der leibliche Raum für die physische Existenz. Man versperrt diese Einsicht gern, indem man an die Stelle der konkreten, räumlich (aber ohne Lagen und Abstände) ausgedehnten Gefühle mehr geisterhafte, ideale Werte und Geltungen setzt, doch läßt sich der so konzipierte, rein ideale Ehrbegriff als inadäquat erweisen, wie ich in meiner ausführlichen Behandlung der Ehre (System III 3 S. 48—64) gegen eine typisch moderne juristische Behandlung des Themas (H. J. Hirsch, Ehre und Beleidigung, Karlsruhe 1967) gezeigt habe. Um der angezeigten exemplarischen Brauchbarkeit des Themas willen gehe ich kurz darauf ein.

Die enorme Bedeutung der Ehre, ihrer Verletzung und ihrer Wiederherstellung in archaischen und exotischen Kulturen und in den vornehmen Ständen Europas bis in dieses Jahrhundert hinein braucht hier nicht expliziert zu werden (s. System III 3 S. 48—54). Ehrverlust ist Aussetzung an Scham als durchbohrende Atmosphäre der eben beschriebenen Art und kann abgewendet werden durch Vertauschung der Scham mit Zorn und der von diesem vorgezeichneten Rache; wer sie unterläßt, kann den Anderen nicht frei ins Auge sehen — die fremden Blicke als Überbringer der auf ihn eindringenden Scham-Vektoren nicht ertragen — und wird auch sozial an den Rand gedrängt oder ausgestoßen. Vielfach wird die Abwendung der Scham durch die vom Zorn vorgezeichnete Reaktion zum rituellen Zweikampf auf Leben und Tod hochstilisiert. Bei bloß zornigem Überfall auf den Ehrabschneider würde die Nähe der erstickenen Scham, des hilflosen Bloß-noch-ausgesetzt-seins, einfach übersprungen und ins Gegenteil verkehrt; durch die Chancengleichheit

des Zweikampfs wird sie dagegen als eine Seite des Ganzen in ein Gleichgewicht integriert, also ernst genommen, verarbeitet, wettgemacht. Es ist gut, wenn man diese Sitten nicht mehr nötig hat; falsch wäre es, sie als phantastische Übertreibung im Streit, um ein vermeintlich bloßes Gedankending, für das fließendes Blut zu kosten sei, verständnislos abzutun. Die vom Vorrang der Ehre vor dem Leben besessenen Menschen haben es insofern nicht mit Gedankendingen, sondern mit realen Atmosphären zu tun; sie leben nicht nur im leiblichen Raum, sondern wie wir ebenso im Gefühlsraum und können an der Scham ersticken, auch wenn es sich nicht um körperliches Erstickten handelt.

Auf dem Weg zum bloßen Gedankending ist dagegen die Ehre in der axiomatischen Auffassung von Hirsch (s. o.) als „der Wert, den der Mensch unter den für sie maßgebenden Wertgesichtspunkten (d. h. insbesondere unter dem Aspekt sittlicher Integrität) aufweist: der Geltungswert-Status“. Im Dienst dieser Auffassung bekämpft Hirsch den „faktischen“ Ehrbegriff, die Identifizierung von Ehre mit gutem Ruf oder mit Ehrgefühl im Sinne eines — wie ich sagen würde — für Ehre irgendwie empfindlichen affektiven Betroffenseins. Da hat er sicher recht, aber wegen des Mangels der Auffassung vom Gefühl ist die Alternative falsch gewählt. Ehre ist so wenig ein idealer Wert wie, gemäß den Gründen von Hirsch, guter Ruf oder Ehrgefühl in seinem Sinn. Für den Achtungsanspruch eines bloß idealen Objekts, das nicht in ihr wirkliches Leben gehört, würden die Menschen, die von Kränkung ihrer Ehre „im Innersten getroffen“ waren, dieses Leben wohl nicht so aufs Spiel gesetzt haben. Auch umfaßt die soziale Geltung vielerlei, was für die Ehre nicht wesentlich ist, aber in einen „Geltungswert-Status“ hineingehören müßte, z. B. die körperliche Schönheit; wer einen Mitmenschen als häßlich bezeichnet, setzt ihn zwar herab, beschädigt aber (auch nach Verständnis der Alten) nicht seine Ehre. Ebenso wenig läßt sich die überwiegende Einschränkung der Ehreverletzung auf verbale und pantomimische Bezeichnungen mit der Deutung der Ehre als Wert vereinbaren; denn der Achtungsanspruch eines Menschen, der aus dessen Wert folgt, wird eher ärger verletzt, wenn man ihn täuscht oder betrügt. Entscheidend ist aber die Unvereinbarkeit der axiomatischen Deutung mit dem Phänomen der schützenswerten Ehre Verstorbener angesichts des Umstandes, daß diese Schutzwürdigkeit nach unserem Rechtsgefühl nicht den längst Verstorbenen zugute kommt. Wenn jemand den Cicero ungerecht herabsetzt, wird man ihm Einseitigkeit des historischen Urteils vorhalten können, ihn aber nicht als Ehrabschneider tadeln; ein verehrter Toter der älteren Generation würde dagegen von den hinterbliebenen Jüngeren viel eher in diesem Sinn verteidigt werden. Man sieht daran, daß die Ehre ein Stück aktuellen Geschehens — mit angemessener geschichtlicher Breite — ist. Ein ideel-

ler Wert oder Achtungsanspruch könnte doch nicht gut eines späteren Tages dem Verstorbenen in den Tod folgen.

Richtig muß Ehre meiner Auffassung nach als Beschämbarkeit, verbunden mit Unbeschämtheit, verstanden werden, wobei aber die folgenden näheren Bestimmungen im Auge zu halten sind: Beschämung ist hier nicht als Ergriffenheit von Scham gemeint — auch der Schamlose, Schamunfähige kann ehrlos sein —, sondern als die Eigenschaft, Verdichtungsbereich einer Scham zu sein (7.3.1.1). Auch ist nicht jeder ehrlos, der sich schämt, denn Ehre ist ein sozialer, auf eine Rechtskultur bezogener Zustand, und es kommt darauf an, welche Schamtypen darin als für Ehre relevant anerkannt sind. Ferner kann die Ehre, gleichfalls nach Maßgabe der jeweils in Betracht gezogenen Rechtskultur, je nach dem Überschreiten von Intensitätsschwellen der Scham mehr oder weniger in Mitleidenschaft gezogen sein; ebenso können sich Sonderehren bestimmter Personenkreise herausbilden. Weiter gibt es neben der Ehre, die geschmälert oder verloren werden kann, auch die vermehrbare, gesteigerte, hohe Ehre im Sinne des Spielraums berechtigten Stolzes, der der Person zuwächst, die sich nicht unter der Einstrahlung der zentripetalen Vektoren der Scham zu ducken braucht oder brauchte, wenn sie davon ergriffen würde. Das Wesentliche dieser Ehrauffassung ist die Abhängigkeit der Ehre von der Konstellation im Gefühlstraum, wo sich die Scham als potentiell ergreifende Atmosphäre unvorhersehbar gestalten und umgestalten kann, worauf dann die jeweils in Betracht gezogene Rechtskultur im Verständnis und der Bemessung von Ehre reagiert.

7.3.2 Die Moral

7.3.2.1 Das Gewissen

Das Gewissen, das uns als die Quelle unmittelbarer moralischer Evidenz geläufig ist, ragt wie ein Atavismus aus alter Zeit in unser sonst durch die Introspektion (1.2.1.1) zentralisiertes Selbstverständnis hinein, denn es ist so etwas wie ein homerischer Regungsherd, eine der Person ebenbürtige oder gar überlegene Quelle von Initiative und Kritik innerhalb der sonst der personalen Regie unterstellten vermeintlichen Innenwelt (s. System III 4 S. 66); doch läßt sich eine solche Erfahrung auch theoretisch wieder legitimieren, wenn die Fiktion des Psychischen (3.5.2) durchschaut ist. Andererseits ist vorstellbar, daß die Phänomene gerettet werden können, auch wenn die Vorstellung vom

Gewissen als einem Komplex aufgegeben wird. Die Autorität des Gewissens ist die Autorität von Gefühlen, unter diesen in erster Linie der eben besprochenen: Zorn und Scham. Auf den ersten Blick ist zwar ersichtlich, daß der Zorn als Empörung über Unrecht eine moralische Instanz sein kann, aber Zorn im Gewissen ist nicht ebenso leicht zu finden. Das liegt daran, daß man den Zorn zu personalisieren, d. h. als Zornesregung einer Person aufzufassen pflegt. Der Gewissenszorn ist von anderer Art, ein Zorn als Atmosphäre, die nicht auf einen Zornigen angewiesen ist. „Grimm faßt dich!“ flüstert in der Szene *Im Dom* von Goethes *Faust* der Böse Geist dem vom bösen Gewissen geplagten Gretchen zu; von niemandes Grimm ist die Rede. Das ist das Gemeinte, das in den *Choephoren* des Aischylos (Verse 1021—1025), wo noch keine Vorstellung vom Gewissen zur Verfügung steht, mit den Worten ausgeführt wird, in denen Orestes nach Tötung seiner Mutter dem Chor vom Überfall der Rachegöttinnen erste Kunde gibt:

Doch daß ihr's wißt: nicht weiß ich, wohinaus das treibt;

Gleichsam mit Rossen fahrend, lenk ich aus der Bahn

Seitwärts heraus. Fort reißt mich, den bezwungenen, fort

Mein Sinn unbändig. Nah dem Herzen macht sich Furcht

Zum Sang bereit, zum Tanz dabei im Ton des Grolls.

(Übersetzung von Oskar Werner) Die Furcht tanzt zur Musik des Zorns: Das ist das vom Dichter dem Muttermörder zugeschriebene Selbstzeugnis vom Anbruch dessen, was wir das ihn aufscheuchende böse Gewissen nennen würden, nach der noch frischen Tat. Ein moderner Mörder, dessen Tat eine Impulshandlung bei einem Diebstahl war, beschreibt das so: „Zuerst empfand ich weiter nichts als Angst. Angst vor dem, was nicht sein durfte. Angst, es könnte doch wahr sein, was man mir sagte.“ (Erika Wick, Zur Psychologie der Reue, Bern 1971, S. 119) Orestes, der mit Vorbedacht getötet hatte, konnte von seiner Tat nicht überrascht werden und durchschaute die gleiche Furcht, die ihn packte, als Vorgefühl des Zorns. „Unheimliche Zornmacht wird gefühlt.“ Über diesen Satz Rudolf Ottos (Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, S. 147) hat Th. van Baaren (Menschen wie wir. Religion und Kultur der schriftlosen Völker, Gütersloh 1964, S. 43) den Spott des Vergleiches mit Münchhausen, der sich an seinem Schopf aus dem Sumpf zog, ausgegossen, aber ganz ohne Verständnis für das Phänomen des ergreifenden Vorgefühls, durch das ein anderes, nicht selbst ergreifendes Gefühl als Atmosphäre gefühlt wird. So nimmt der ernsthaftige Betrachter Anteil an der albernsten Fröhlichkeit eines Festes, in dessen Atmosphäre er geraten ist, durch die Traurigkeit, mit der jene ihn infiziert, und der Erwachsene an der strahlenden Freude des Kindes bei der Weihnachtsbescherung durch die Mitfreude, die jene in ihm wie einen Widerschein weckt (6.4.3); ebenso ist die Furcht im richten-

den Gewissen Vorgefühl einer Atmosphäre des Zorns, auf die Paulus die römischen Christen verweist, indem er sie ermahnt: „Rächt euch nicht, Liebe, sondern gebt Raum dem Zorn.“ (Römerbrief 12, 19) Statt zürnender Personen soll der Zorn als ergreifende Macht vergelten. Zur Begründung führt er das Bibelwort an: „Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.“ Es wäre aber schlechte Philologie, daraus zu schließen, er habe nichts weiter sagen wollen; vielmehr interpretiert er den göttlichen Strafanspruch als Wirken des Zorns an sich, wie auch die biblische Apokalypse, während die (unkanonischen) Johannesakten sogar von Zornen im Plural sprechen (s. System III 4 S. 116). So auch Luther (besonders in seiner Auslegung des Jonas-Buches 1526, s. System III 3 S. 640 f.): „Denn so fühlet sich's auch im Gewissen, daß alles Unglück, so uns überfällt, sei Gottes Zorn und alle Kreaturen dünken Einen eitel Gott und Gottes Zorn zu sein“; der gepeinigte Sünder spricht in seiner Angst: „Mich dünkt, Himmel und Erde liege auf mir.“ Das Gewissen — so Luther — bewaffnet alle Kreaturen gegen uns und fürchtet sich auch vor einem rauschenden Blatt, gerade dann, wenn dem Menschen die Gottesfurcht abhanden gekommen ist; das Rauschen des dünnen, ohnmächtigen Blattes macht ihm dann die Welt zu enge und wird sein zorniger Gott. Mit dem Zorn verbindet Luther im Jonas-Kommentar die Scham, mit der der Schuldiige vor Gott und allen Kreaturen stehen und sich ansehen lassen muß, zum Gericht des Gewissens, und ein fünfzehnjähriger Knabe (L. Gilen, Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen, Münster 1965, S. 40) sagt sehr fein: „Ich würde das schlechte Gewissen am Rotwerden oder bei schweren Fällen am Weißwerden erkennen.“ Der entsetzlichen Untat schämt sich der Täter nicht primär; im Vordergrund seines bösen Gewissens steht — wie bei Macbeth — die Angst und „bleiche Furcht“ (Homer u. a., s. System III 2 S. 457) als Vorgefühl des Zorns, während das richtende Gewissen auf kleine Niedertracht (Betrug, Lüge, Rücksichtslosigkeit) oft nur mit Scham antwortet, wie bei Neoptolemos, der im *Philoktetes* des Sophokles (s. Vers 110) nicht weiß, wie er beim Betrug dem Betrogenen ins Auge sehen soll. Das Atmosphärische, Klimatische des so aus Gefühlen gebildeten Gewissens wird sinnfällig durch die eigentümliche Bekanntheitstönung, die „ontische Allbekanntheit“ (Henricus Stoker, Das Gewissen, Bonn 1925, S. 150—152) der von ihm bezeugten Schul: Dem Schuldigen, dem sein Gewissen schlägt, ist so zu Mute, als wüßten alle und zeuge alles von seiner Schuld, als könne er jederzeit erlappt werden (so schon Seneca, *Epistulae morales* 105,8), obwohl gerade erst das offene Bekenntnis, das dann eigentlich überflüssig wäre, ihn in dieser Lage erleichtern kann (vgl. Tolstoi, Die Macht der Finsternis): Jene Bekanntheit war ihm sein Gewissen als überall verbreitete Atmosphäre, von deren massiv gestaltlosem Druck er sich entlastet, indem er die Bekanntheit auf viele identifizierbare Mitwisser verteilt.

Zorn, Furcht als unmittelbar ergreifendes Vorgefühl des in ihr nur durchscheinenden drohenden Zorns und Scham sind die im richtenden Gewissen herrschenden Atmosphären, zu denen Trauer, unsichere Verstörtheit und Mißtrauen als weitere Vorgefühle kommen. Außer dem richtenden Gewissen gibt es das warnende und das gute auf der Grundlage von Vorgefühlen, in denen sich drohende Atmosphären, deren Ausbruch als ergreifende Mächte ein richtendes Gewissen in actu wäre, so ankündigen, daß ein Meiden dieses Ausbruchs möglich wird. Das ist warnendes Gewissen, wobei vom Vorgefühl im selben Sinn wie eben die Rede ist. Da das Gewissen die Moral als eine von Gefühlen autorisierte Rechtsordnung vorzeichnet, handelt es sich bei diesen Vorgefühlen um die rechtlichen, die ich im einzelnen erst nachher beim Recht kennzeichnen will. Gutes Gewissen ist eine Sensibilität des affektiven Betroffenseins, worin die Abwesenheit solcher warnender Vorgefühle und erst recht der durch sie angezeigten drohenden Hauptgefühle festgestellt wird, in dem Sinn, daß das eigene Verhalten, sofern sich das gute oder reine Gewissen darauf bezieht, für die betreffenden Gefühle keinen Verankerungspunkt liefert.

7.3.2.2 Das Gefühl als Autorität der Moral

Das richtende, warnende, gute Gewissen zensiert nur eigenes Verhalten des Menschen, dessen Gewissen es ist; die Gefühle mit moralischer Autorität kommen darin nicht vollständig unter, da z. B. der Zorn als Empörung über Unrecht oder Niedertracht Anderer nicht geringere moralische Autorität besitzt. Wörlin aber besteht diese? Die Autorität der Gefühle überhaupt reicht dafür offenbar nicht zu, sondern muß für die ausgezeichnete, letzten Einsatz fordernde Verbindlichkeit moralischer Normen besonders gehärtet werden; auch ist Moral keineswegs nur Gefühlssache, sondern beansprucht ebenso eine zum spontanen Impuls des Gefühls in gewissem Maße gegenläufige kritische Bewertung. Die gesuchte, spezifisch moralische Differenz der Autorität finde ich in der Rücksicht auf personale Emanzipation (3.3.1), die dem erwachsenden und erwachsenen Menschen mehr oder weniger Distanz von der Ergriffenheit, der die kleinen Kinder ganz ausgeliefert sind, gestattet. An dieser Distanzfähigkeit bemißt sich durch Bewahrung von Überlegenheit über sie die spezifisch moralische Autorität. Das Gemeinte läßt sich an der Scham leicht deutlich machen. Noch der Erwachsene ist bisweilen qualenden Anfällen eigener Scham, über die er sich zugleich erhebt, auf dem erlangten Niveau personaler Emanzipation ausgesetzt; es kann sich z. B. um eine im Augenblick oder in der Erinnerung „siedend heiß“ aufsteigende Scham wegen einer un-

scheinbaren Blöße handeln, die man sich in der Gesellschaft — vielleicht bis zur Lächerlichkeit oder auch nur einem Anflug davon — gegeben hat. Auf die gesellschaftliche Geschliffenheit, solche Blößen immer zu vermeiden, kommt für den personal emanzipierten Erwachsenen nicht unbedingt sehr viel an, und doch kann er sich oft auch dann dem Bann der von da her aufsteigenden Scham nicht ganz entziehen. Zugleich aber steht er darüber, lächelt vielleicht über sich oder schämt sich gar seiner Unterwerfung unter die Autorität einer solchen „kindlichen“ Scham, über die er andererseits hinausgewachsen ist; in welcher Weise die Person so doppel- oder vielbödig leben kann, wurde unter 3.5.1 ausgeführt. Die moralische oder Gewissensscham kann dadurch abgegrenzt werden, daß sie nicht von dieser Art ist. Sie ist die Scham, über der man nicht stehen kann. Ein Gewissensgefühl, d. h. ein Gefühl der am Gewissen beteiligten Art (also einschließlich des Zorns, der als sittliche Empörung an die Umwelt adressiert ist), besitzt für den Ergriffenen die spezifisch moralische Autorität, wenn dieser personal emanzipiert ist und sein Niveau personaler Emanzipation ihm keine Gelegenheit zur Distanzierung von dieser Ergriffenheit gewährt, es sei denn durch Unredlichkeit in der zwiespältigen Weise, die zum Spielraum exigenter Nötigung durch eine Autorität (7.2.2) gehört. Ich spreche dann vom unbedingten Ernst der Verbindlichkeit und der Autorität für den Betroffenen; dieser unbedingte Ernst kann eben so vorliegen, wenn es sich nicht um die Autorität eines ergreifenden Gefühls handelt, sondern z. B. um die Autorität der Wirklichkeit, die in der Evidenz hervortritt (2.2.3.2; 4.3.1).

Durch den unbedingten Ernst wird zwar die Verbindlichkeit moralischer Normen gehärtet, ebenso aber die Relativität dieser Verbindlichkeit potenziert. Erste Potenz ist die Perspektivität der Verbindlichkeit, nur in der Perspektive eines der auf sie bezüglichen exigenten Nötigung ausgesetzten Menschen zu gelten (7.2.3), im Fall moralischer Normen also: in der Perspektive des Ergriffenen, für den Gefühle der am Gewissen beteiligten Art Autorität besitzen. Die zweite Potenz besteht in der Bemessung des unbedingten Ernstes der Autorität an dem von dem Ergriffenen erlangten Niveau personaler Emanzipation. Ein über alle Maßen emanzipierter Mensch wäre keiner Autorität mit unbedingtem Ernst mehr unterworfen, weder der Autorität eines Gefühls noch der Autorität der Wirklichkeit; er hätte seine Sache, wie Max Stirner kaum zu Recht beanspruchte (7.2.3), in der Tat auf nichts gestellt, jenseits von Gut und Böse, jenseits von Wahr und Falsch, Tatsächlich und Untatsächlich (4.3.3; 4.3.4), und würde höchstens deshalb nicht eingesperrt werden müssen, weil er nicht lebensfähig wäre. Totale Emanzipation würde Frivolität beschieren; wer nicht so erwachsen ist, hat Grund, sich dazu Glück zu wünschen. In der Tat ist personale Emanzipation eine zwar bedeutende, aber einseitige Auf-

gabe, die überdies unvollendbar ist (System IV S. 27—45); wer nur darauf setzt, opfert Fülle, Farbe und Blut des Lebens einem Hohlraum zwischen seiner Verstiegheit und der primitiven Gegenwart, der er doch nicht entgeht. Deswegen ist personale Regression für die Person genau so wichtig wie personale Emanzipation (3.3.2). „Not lehrt beten.“ Dieses Sprichwort nennt einerseits den Segen unvermittelter Ergriffenheit, die durch Bestürzung oder eine andere Weise elementaren affektiven Betroffenseins über den Menschen kommt; auf der anderen Seite stellt es die Resignation des Vermögens personaler Emanzipation bloß, wozu sich verleiten läßt, wer unter dem Druck eines solchen Betroffenseins in kindliche Reaktionsweisen, „über“ denen er schon zu stehen gelernt hat, zurückfällt, ohne auf den unbedingten Ernst zu warten, der den betreffenden Normen erst zuwächst, wenn sie sich in der Probe an der erlangten Kritikfähigkeit als überlegen erwiesen. Hier erst, mit der Prüfung des unbedingten Ernstes der Autorität eines Wissensgefühls, kommt der Verstand, die Vernunft, die Besinnung in der Moral zum Zug. Moralisch handelt nicht schon, wer sich von einem Wissensgefühl „überfahren“ läßt, sondern erst, wer ein Niveau personaler Emanzipation erlangt hat, an dem sich die Autorität eines solchen Gefühls als überlegen bewähren kann, in dem Sinn, daß sich der Ergriffene auch durch Mobilisierung aller Reserven ihm verfügbarer personaler Emanzipation nicht anders als unredlich auf einen der betreffenden Autorität entzogenen Standpunkt erheben kann.

Deswegen ist es eine wichtige moralische Aufgabe, den Gefühlen gegenüber kritisch zu sein und ihre Autorität auf die Probe zu stellen, wie jede andere Autorität; wer vor dieser Aufgabe durch moralische Schüchternheit versagt, verfällt leicht einem moralischen Götzendienst, der den unbedingten Ernst, die Würde der Moral, verspielt. Kleine Kinder sind unfähig zur Moral, solange bei ihnen noch kein Niveau personaler Emanzipation eine zur Prüfung des unbedingten Ernstes der Autorität eines Gefühls an ihm genügende Festigkeit erlangt hat. In dieser Prüfung besteht die Leistung der moralischen Vernunft, die kritisch, aber nicht produktiv ist. Die Vernunft erläßt kein Sittengesetz; die moralischen Impulse entstammen der Dynamik des Gefühls, dessen Autorität sich vor der Vernunft als moralische zu bewähren hat. Für das Ergebnis dieser Bewährungsprobe gibt es keine allgemeingültige Richtlinie und keine Möglichkeit einer Vorhersage. Was für jemand moralisch verbindlich ist, hängt von der Zentrierung und der ergriffenden Macht seiner Wissensgefühle sowie dem Spielraum ab, den ihm sein Niveau personaler Emanzipation gegen die Autorität der Gefühle läßt. „Eines schickt sich nicht für alle! Sehe jeder, wie ers treibe, sehe jeder, wo er bleibe, und wer steht, daß er nicht falle!“ (Goethe, Beherzigung) Dieser höchstpersönliche Charakter der Moral betrifft aber nur die Perspektivität, nicht die Adressiertheit moralischer Normen (7.2.3). Es folgt also nicht im Mindesten daraus, daß jeder nur an sich und nicht auch an die Anderen moralische Ansprüche stellen dürfte.

7.3.2.3 Die Verbindlichkeit moralischer Normen

Soll sich jemand wirklich so verhalten, wie die dank der moralisch qualifizierten Autorität eines ergriffenden Gefühls für ihn verbindlich geltende Norm es ihm vorschreibt? Kein Mißverständnis der vorstehenden Ausführungen wäre ärger, als wenn man eine bejahende Antwort herauslesen wollte. Die Parteilichkeit der moralischen Verbindlichkeit impliziert, daß eine Antwort nur partiell, aus der Betroffenheit, gegeben werden könnte, und einer phänomenologisch (1.3) verfahrenen Moraltheorie steht solche Parteilichkeit nicht zu. Sie hat nur den Rahmen aufzuklären, der gegen den Wechsel moralischer Perspektiven invariant ist, und ihr Rat kann daher nur dahin gehen, jeden auf seine moralische Verantwortung aufmerksam zu machen, die so weit geht, daß es schon im Grundsätzlichen, nicht erst in der Bereitschaft zur Ausführung, auf ihn selber ankommt. Es wird also nicht einer „normativen Kraft des Faktischen“ (Jellinek), etwa der Meidung gewisser peiniger oder gefährlicher Gefühle, das Wort geredet, sondern lediglich die Evidenz moralischer Verbindlichkeit an die Quelle verfolgt. Wenn diese Intention klar ist, gibt es keine Schwierigkeit für die Auseinandersetzung mit einer Kritik, die die Begründung der Moral auf die Autorität des Gewissens (besser: der im Gewissen hervortretenden Gefühle) als subjektivistisch verwirft. Ich habe diese Auseinandersetzung auf Grund der scharfsinnigen Sammlung von zehn einschlägigen Bedenken in einer englischen Quelle⁷⁴ in System III 3 S. 649—654 geführt und stelle sie hier kurz zusammen.

Manche Leute haben krankhafte Schuldgefühle, die ihnen beispielshalber zwanghaftes Waschen vorschreiben; haben sie wirklich eine Pflicht zu so unnutztem Handeln? Für die Antwort kommt es auf die Perspektive an. In meiner und unserer Perspektive — wir sind hier diejenigen, die sich solchen Kranken gegenüber für die relativ Gesunden halten — ist verneinend zu antworten; wir können guten Gewissens den Betroffenen abraten und haben unter Umständen die Pflicht dazu, aber eine absolute Perspektive, die uns dazu ein Recht an sich statt bloß für uns verliehe, gibt es nicht und braucht es nicht zu geben, denn wir sind wir und erhalten die Legitimation von dem, was in unserer Perspektive verbindlich — uns unverfügbar — gilt, gleich ob wir

⁷⁴ The Definition of Morality, ed. by G. Wallace and A. D. M. Walker, London, 1970, Introduction, S. 14—16.

uns selber beurteilen oder zum Tun und Lassen der Anderen Stellung nehmen. Ebenso hängt das Recht zur moralischen Verwerfung eigenen oder fremden Verhaltens von der Perspektive ab, die der Beurteilende einnimmt; er kann mit völligem — von seinem Standpunkt aus völligem —, aber relativem Recht den Schamlosen, moralisch Unempfindlichen oder den Fahrlässigen, dem sein Gewissen nicht schlug, sowie eigenes vergangenes Tun und Lassen, bei dem er ein gutes Gewissen hatte, moralisch anklagen, wenn dies ihm nun geboten ist. Solcher Relativismus nötigt auch nicht zur Verleugnung des Gewissensirrtums und der Verbesserungsbedürftigkeit des sittlichen Urteils. Es wird ja nicht (relativ) legitimiert, was in einer Perspektive moralisch richtig *scheint*, sondern, was im Sinne der dort geltenden Verbindlichkeit so *ist*. Der sittliche Irrtum kann z. B. auf Unklarheit der Vermittlung der drohenden moralischen Hauptgefühle durch die Vorgefühle im warnenden Gewissen (7.3.2.1) beruhen, oder ganz besonders auf dem Mangel moralischen Mutes, die Kritikfähigkeit personaler Emanzipation gegen nur noch scheinbar moralische Autoritäten auszuspielen. Das Gewissen verliert seine moralische Autorität auch dann nicht, wenn jemand mit gutem Gewissen von ihm akzeptierten moralischen Regeln, die sein Verhalten als böse diskriminieren, zuwiderhandelt. Die betreffenden Regeln gelten dann mit moralischer Verbindlichkeit nicht in seiner, sondern in einer anderen Perspektive (z. B. in der in seiner sozialen Umgebung herrschenden), und nur eine Begriffsverwirrung (ein Mangel an moraltheoretischer Aufklärung) hindert ihn daran, den Unterschied der Perspektiven so zu berücksichtigen, daß der Schein eines Widerspruchs vermieden werden könnte. Entsprechend verhält es sich in Konfliktsituationen, wenn unvereinbare moralische Regeln kollidieren; wie fragwürdig die Einschränkung moralischer Normen auf Regeln ist, wurde überdies unter 7.2.1 ausgeführt. Einwendungen gegen die Autorität der Gefühle in der Moral, die sie um des Relativismus als daraus sich ergebender Konsequenz willen angreifen, können glatt zurückgewiesen werden. Der moralische Relativismus bedroht nicht etwa den unbedingten Ernst der Moral, sondern er ist im Gegenteil Voraussetzung dafür, daß dieser folgerichtig anerkannt wird; denn unbedingt ist dieser Ernst jeweils nur in Bezug auf das von dem Betroffenen erlangte Niveau personaler Emanzipation, sofern dieses dem Ernst der Verbindlichkeit nicht gewachsen und daher ihm sich zu beugen exigent genötigt ist. Schon dadurch wird die moralisch gehärtete Verbindlichkeit relativ auf die Perspektive der auf solch einem Niveau von ihr Betroffenen. Feind der Moral ist nicht der Relativismus, sondern der Dezisionismus, der die Verbindlichkeit leugnet, indem er die Geltung moralischer Normen dem Belieben eigener Entscheidung des Unterworfenen überantwortet. Zur Verteidigung gegen den moralischen Dezisionismus leistet der moralische Relativismus wesentliche Hil-

fe, indem er Gelegenheit gibt, die Eigenart des unbedingten Ernstes der Verbindlichkeit moralischer Normen herauszuschälen.

Der unerschöpfliche Gegenstand

Grundzüge der Philosophie

von Hermann Schmitz

1995

BOUVIER VERLAG · BONN

ZWEITE AUFLAGE

ki
st
ein