**Klaus Robra**

**Ethik der Verhaltenssteuerung**

**Eine Neubegründung**

**Einleitung: Eine neue Ethik tut Not!**

Dass Moral und Ethik vonnöten sind, glauben Menschen seit langer Zeit zu wissen: Moral als Regelwerk praktischer Grundsätze für ein gedeihliches Miteinander der Menschen und den Erhalt ihrer Gemeinschaften; Ethik als Beobachtung, Auswertung und philo-sophische Wissenschaft von der Moral. – Hinsichtlich der Moral haben die Religionen immer schon Ähnliches beansprucht. Da aber deren Einfluss vielerorts immer mehr schwindet, gewinnt die philosophische Ethik umso mehr an Bedeutung und praktischer Relevanz.

Ethik und Moral bezogen sich stets auch auf Möglichkeiten der Verhaltenssteuerung, anscheinend prototypisch ausgearbeitet von *Kant*, insonderheit in dessen ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ von 1785 und in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ von 1788. Zu überprüfen ist daher, ob und inwieweit Kants Ethik der Verhaltens-steuerung heute noch theoretisch haltbar und praktisch anwendbar ist.

Darüber hinaus bzw. auch vorgängig stellt sich die Frage, ob wir in der aktuellen Situation überhaupt noch einer solchen Ethik bedürfen. Tatsächlich befinden wir uns heute in einer akuten Bedrohungslage, insbesondere unter folgenden Aspekten:

1. Die Öko-Katastrophe, d.h. die Zerstörung von Lebensgrund-lagen in Umwelt, Natur und Klima, greift um sich, auch wenn gelegentlich Gegenmaßnahmen ergriffen werden.
2. Der neolíberale Turbo-Kapitalismus verschärft in seiner globali-sierten Form weltweit die sozialen Ungleichheiten, Gegensätze und Konflikte.
3. Die Digitalisierung droht in eine „Digitale Diktatur“[[1]](#footnote-2) umzu-schlagen, z.B. in Folge von zunehmendem Daten-Diebstahl und -Missbrauch, Cyberkrieg, illegalem Drohnen-Einsatz u.a.m.
4. Die Ideologie des *Transhumanismus* [[2]](#footnote-3)begünstigt ebenfalls den Missbrauch von Digitalisierung („Big Data“) und Künstlicher Intelligenz.
5. *Posthumanismus.* Wie u.a. *Ray Kurzweil* behauptet, gibt die Menschheit sich in der „Singularität“ des Jahres 2045 selbst auf, und zwar zu Gunsten superintelligenter, „unsterblicher“ Roboter.[[3]](#footnote-4)

In welchem Maße die letztgenannte Perspektive zum Problem geworden ist, geht aus der Bewertung hervor, die der Physiker und Neurowissenschaftler *Christoph von der Malsburg* in einem Video auf Youtube vorgetragen hat. Demnach ist das Grundproblem der KI technologisch, also mit den Mitteln der Technik, überhaupt nicht lösbar. Daher fordert von der Malsburg eine neue „Ethik der Verhaltenssteuerung“, das heißt: Es müssten klar ethische Maßstäbe für jegliches Handeln, auch und gerade gegenüber der Künstlichen Intelligenz, gefunden werden.

Erstaunlich finde ich nun Folgendes: Es scheint so, dass sich die von Malsburg geforderte Ethik durchaus auch aus der philosophischen Tradition, und insbesondere aus Kants Ethik, ableiten lässt. Allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die unter den Punkten 1) bis 5) von mir genannten akuten Bedrohungen berücksichtigt werden. Wodurch allerdings die Forderung nach der neuen Ethik geradezu unabweisbar wird, und zwar in weitaus höherem Maße als dies in früheren Zeiten je der Fall war. Kant hielt seine Ethik für unbedingt und unumschränkt („kategorisch“) gültig. Er begründete sie vor allem mit dem Hinweis auf eine ursprüngliche Freiheit des Menschen, beruhend auf der „Ursünde“ („peccatum originis“ statt des ‚peccatum orriginale‘, der herkömmlichen „Erbsünde“), eine Freiheit, die es dem Menschen erlaubt, sich unter Umständen nicht für das Gute und Wertvolle, sondern für das Böse und Üble zu entscheiden. Eine erstaunliche Begründung, nicht zuletzt angesichts der hohen ethischen Ansprüche teils Jahrtausende alter Religionen!

Umso wichtiger erscheint es, Kants Absolutheitsansprüche, z.B. in Form des Kategorischen Imperativs, einer gründlichen kritischen Analyse zu unterziehen. Sind diese Ansprüche weiterhin gültig, erübrigen sich weitere Überlegungen. Wenn nicht, muss die philosophische Tradition ethischer Forderungen nach alternativen Konzepten befragt und möglicherweise eine Neubegründung der Verhaltens-Ethik versucht werden.

**ERSTER TEIL**

***Von Werten und Normen und den Grenzen der Ethik***

**1. Der Kategorische Imperativ (Kat. Imp.): Prototyp einer Ethik der Verhaltenssteuerung?**

Seinen Kat. Imp. hat Kant in mindestens vier unterschiedlichen Fassungen präsentiert, was umso mehr erstaunt, als er diese ethische Forderung für kategorisch, also unbedingt gültig und allgemein verbindlich, gehalten hat. Hieraus erklärt sich wahrscheinlich auch die Tatsache, dass er sich gelegentlich bemüht, die angebliche Einheitlich-keit seines Konzepts hervorzuheben, so wenn er erklärt: „Der katego-rische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“[[4]](#footnote-5)

Wo sogleich zu fragen ist, wie man in der Lage sein soll, zu beurteilen, ob die eigene Maxime, mithin die je subjektive Moralvor-stellung, überhaupt die Gültigkeit eines „allgemeinen Gesetzes“ gewinnen kann. Überblickt denn irgend jemand alle Gesetze und jede Art von Gesetzgebung, z.B. auch außerhalb des eigenen Kultur-kreises? Sicherlich nicht! Ein besonders misslicher Umstand ange-sichts der Tatsache, dass Kant behauptet, der Kat. Imp. sei in der zi-tierten Formulierung „ein einziger“. Als solcher müsste er unmittelbar verständlich und plausibel sein, was nicht der Fall ist.

Es überrascht daher kaum, dass Kant wenige Jahre später, 1788, in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* auf die genannte Grundformel zurückkommt, indem er den Kat. Imp., leicht verändert, als ein „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ ausgibt und fordert:

„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.“[[5]](#footnote-6)

Wobei zu beachten ist, dass Kant hier den Willen als „unabhängig von empirischen Bedingungen“ und „objektiv bestimmt“ auffasst. Insofern werde der Wille „*durch die bloße Form des Gesetzes*“ bestimmt und sei daher als Teil der „reinen praktischen Vernunft“ und folglich als „unmittelbar gesetzgebend“ zu denken (ebd.). Was widersprüchlich erscheint, denn nicht der Wille als solcher, sondern seine „Maxime“ soll doch Gesetzeskraft erlangen können, rein Subjektives also unmittelbar „objektiv“ werden können. – Einen Ausweg aus dem Dilemma verspricht Kant in seiner „Folgerung“ aus seiner „Anmer-kung“ zu der neu gefassten Grundformel des Kat. Imp., wonach

„Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir *Sittengesetz* nennen.“ (a.a.O. S. 37), wobei zu beachten ist, dass Kant auch hier für einen „reinen Willen“ die Fähigkeit zu unmittelbarer Gesetzeskraft postuliert. Was nur dann verständlich wird, wenn man bedenkt, was Kant unter dem Sittengesetz versteht. Kant verbindet es nämlich, gemäß alttesta-mentarischer Überlieferung, insonderheit der Zehn Gebote, mit dem „höchsten Gut“, also mit Gott. Außerdem entspricht das Sittengesetz der Quintessenz jeglicher Norm. In Art. 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland gilt es als Grenze der „freien Entfaltung der Persönlichkeit“, wobei daran zu erinnern ist, dass die Persönlichkeit schon bei Kant als Idealform und eigentliches Ziel des Person-Seins gilt, nicht zuletzt durch die Verbindung mit dem Höch-sten Gut.

Wodurch der Wille in die Lage versetzt werde, nicht den Neigungen, sondern ausschließlich der *Pflicht* zu gehorchen, Pflicht verstanden als „*Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“[[6]](#footnote-7). Solche Achtung könne aber niemals aus Neigungen entspringen, wohingegen die Pflicht zum Reich der „reinen praktischen Vernunft“ gehöre und somit als ein unabdingbarer und unverrückbarer Wegweiser für den Willen anzusehen sei.

Dennoch hielt Kant es für nötig, sein Konstrukt weiter zu präzisieren, und zwar in der sogenannten „Zweckformel“ (oder auch „Selbst-zweckformel“, bei Kant: „der praktische Imperativ“). Diese Formel lautet:

*„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“[[7]](#footnote-8)* (‚brauchen‘ hier im Sinne von ‚gebrauchen‘)

Diese Formel gilt unter der Voraussetzung, dass Kant jeder *zurech-nungsfähigen Person (bzw. Persönlichkeit)* „unbedingte Würde“ zu-spricht; dies gemäß seiner Herleitung der Würde aus dem Selbstzweck, in der es heißt: „ ... das aber, was die Bedingung aus-macht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde.“[[8]](#footnote-9) Diese Bedingung bestehe in der *Moralität,* und nur durch sie könne „ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein“, so dass es in der Lage sei, „ein gesetzgebend Glied im Reich der Zwecke zu sein“ (ebd.) und somit an der Allgemeinen Gesetzgebung zu partizipieren.

Mit dem „allgemeinen Gesetz“ meint Kant vor allem das *Sittengesetz*. Das Sittengesetz verlangt, dass unbedingt nicht nur der eigene Wille, sondern auch derjenige unserer Mitmenschen, d.h. aller „vernünftigen Wesen“, zu respektieren ist. Dies ist zugleich der Respekt vor der Person bzw. Persönlichkeit jedes Menschen. Als vernünftige Person hat der Mensch nicht nur seinen Selbstzweck in sich, so dass er sich selbst Zwecke setzen darf; er hat sogar unbedingten „inneren Wert, d. i. *Würde*“. Eindrucksvoll bestätigt wird diese Auffassung vom Selbstzweck jedes Individuums durch die Ergebnisse der modernen Gen-Forschung. Genetischer Code und DNA bestimmen die Individualität in höchster Komplexität, bis hin zu den neuronalen Kombinationsmöglichkeiten des Gehirns, die weder überschaubar noch mathematisch erfassbar sind.

Im Übrigen impliziert das Sittengesetz auch die *Gleichheit vor dem Gesetz* und die „*Achtung fürs Gesetz“*; was der Grund dafür sein dürfte, dass Kant in der Formulierung der Zweckformel des Kat. Imp. nicht den Begriff ‚Sittengesetz‘, sondern den der ‚allgemeinen Gesetzgebung‘ verwendet. Insgesamt gesehen ergänzen sich die Formulierungen des Kat. Imp harmonisch zu einer keineswegs bloß normativen *Wertethik.* Der Wert gibt hier den Ausschlag, nicht die bloße Norm.Kants sogenannte „Pflicht- und Sollensethik“ entpuppt sich bei näherer Betrachtung zugleich als Wertethik.

Einzigartig ist diese Ethik u.a. deshalb, weil in und mit ihr erstmals die als unbedingt erkannte Würde der Person nicht nur moral-philosophisch, sondern auch rechtlich und politisch begründet und gesichert wird, was u.a. sogar bereits ein *Petitionsrecht* verbürgt: Auf Grund des Vergleichs von subjektiver Maxime und allgemein gültiger Gesetzgebung können Gesetzeslücken erkannt werden, deren Schließung die Einzelperson gegebenenfalls vom Staat verlangen kann. – Es sind Bestimmungen, die Kants Auffassung vom „absoluten“, d.h. *unbedingten* Eigenwert der Person, ihrem *Selbstzweck*, vollauf bestätigen; woraus sich problemlos auch die Prinzipien der Menschenwürde, der Rechtsstaatlichkeit und der Gewaltenteilung als unentbehrlich und unabdingbar ableiten lassen.

Die Zusammenhänge von Personalität und Moralität erklärt Kant auch an Hand der Dialektik von ‚Mensch‘ und ‚Menschheit‘, indem er fest-stellt: „Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen

Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“ [[9]](#footnote-10) Das moralische Gesetz ist also „heilig“, weil die Menschheit als Ganze für „heilig“ gehalten werden kann. Damit löst Kant auch das Dilemma zwischen dem angeblich angeborenen Hang zum Bösen (der „Ursünde“) einerseits und der Fähigkeit zur Moralität andererseits. Die Kluft lässt sich überwinden, sobald der *Selbstzweck* der Person – einschließlich der Autonomie ihrer *Freiheit*  – erkannt und anerkannt wird, so dass die Selbstzweckformel des Kat. Imp. voll zum Tragen kommt.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass Kant den Kat. Imp. gelegentlich auch in Analogie zur *Naturgesetzlichkeit* formuliert, und zwar folgendermaßen:

„Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum a l l g e m e i n e n N a t u r g e s e t z e werden sollte.*“[[10]](#footnote-11)

Mit anderen Worten: Der Kat. Imp. als solcher kann zwar selbst kein Naturgesetz sein, weil er nicht in der Welt der Erscheinungen, sondern der Allgemeinen Gesetzgebung verankert ist; dennoch enthält der Kat. Imp. mindestens so viel Gesetzeskraft wie ein Naturgesetz (das ja, wie Kant behauptet, das *Subjekt* der Natur „vorschreibt“!), wohingegen sich im Kat. Imp. die Subjektivität der Maxime mit der Objektivität des Sittengesetzes verbindet.

**2. Kritik an Kants Ethik**

Der Kat. Imp. mit seinen vielfältigen Implikationen ist schon zu Kants Lebzeiten und danach bis heute teils heftig kritisiert worden; worauf ich hier jedoch nicht mit der gebotenen Ausführlichkeit eingehen kann, so dass ich mich vorerst mit der Analyse einer in jüngster Vergangenheit entbrannten Kontroverse begnügen muss.

In einem im November 2017 online erschienenen Artikel bezeichnet *Walter Stindt* Kants Ethik als „eine brillante Ethik für Menschen, die es gar nicht gibt.“[[11]](#footnote-12) Um diese steile These zu begründen, beruft Stindt sich im Wesentlichen auf die Libet-Experimente, die er allerdings, wie andere vor ihm, nur unvollständig referiert. Ähnlich wie einige renom-

mierte Hirnforscher schließt Stindt aus den Experimenten, wir seien „nicht Herr im eigenen Haus“. Wenn unsere Entscheidungen maßgeblich und endgültig bereits im Unterbewusstsein getroffen werden, verliert das Bewusstsein seine Kontrollfunktion, so dass Kants Auffassung vom Menschen als von Verstand und Vernunft geleitetem Wesen ins Abseits gerät. Stindt schreibt hierzu: „Er erkennt zwar durchaus, dass die Triebe eines Menschen nicht zum bewussten Denken gehören, er ordnet dem Bewusstsein trotzdem eine Kontroll-funktion bei. Doch wir wissen heute, dass dieses Bild nicht stimmt. Und damit kollabiert das gesamte Konzept.“ (ebd.) – Allerdings hat Stindt hier die Rechnung ohne den Wirt namens *Benjamin Libet* gemacht. Libet räumt nämlich dem Bewusstsein durchaus eine Kontrollfunktion ein. In jedem Falle behält das Bewusstsein, insonderheit repräsentiert durch Verstand und Vernunft, das letzte Wort über die vom Unterbewussten gelieferten Vorschläge, wobei zu beachten ist, dass Vernunft, Verstand und Norm, mitsamt den mit ihnen gemachten Erfahrungen, ebenfalls im Unterbewusstsein gespeichert werden, wenn auch zuweilen in veränderter Form, z.B. in Folge der immer wiederkehrenden Traumarbeit, in der Subjektives und Objektives miteinander verglichen und in Einklang gebracht werden.

Durchaus einleuchtend ist daher die Gegenposition, die *Andreas Beyer* (2018) Stindt gegenüber eingenommen hat: Keineswegs habe Kant behauptet, durch seinen Kat. Imp. seien alle Probleme lösbar oder gar bereits gelöst. Vielmehr gehe es um etwas ganz Anderes: „KANT leitet eine Ethik her, und zwar systematisch, formal und stringent. Damit nimmt er die Ethik aus dem Zugriff der Religion, der Gebräuche und des Gewohnheitsrechts heraus, ... . Es geht also um die Begründung und Rechtfertigung ethischer Grundsätze und Leitlinien – nicht darum, dass selbige damit automatisch und bei jedem Menschen wirksam seien.“[[12]](#footnote-13) – Widersinnig sei die Behauptung, dass nicht das Individuum selbst, sondern „das Gehirn“ die Entscheidungen treffe, obwohl das Gehirn doch stets dasjenige eines bestimmten ICHs ist. Nicht neu ist demgegenüber die von Stindt angeführte Erkenntnis, dass unser Wille auf *Ursachen* beruht und auf solche reagiert. Könnten Menschen diese Ursachen gar nicht erkennen, würden auch alle Gesetze überflüssig. Und damit gleichfalls Stindts Text, denn alles Argumentieren würde nichtig, wenn es durchgängig und vollständig vom Unterbewusstsein determiniert wäre.

Nicht an ihr Ende kommt hier allerdings die kritische Analyse des Kat. Imp., zumal es wesentliche Aspekte zu berücksichtigen gilt, die anscheinend den meisten Kritikern, so auch Stindt und Beyer, entgangen sind. Ich meine Folgendes: Unabdingbare Grundlage der Ethik ist für Kant die *Freiheit*, darstellbar u.a. als ursprüngliche Freiheit des Willens, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und demgemäß zu handeln. Warum und wie aber soll der Mensch sich für das Gute entscheiden? Hierzu konstruiert Kant den Kat. Imp., und zwar auf Grund eines transzendentalen, nicht eines empirischen Begriffs der Freiheit, so dass die Willensfreiheit allein nicht als Grundlage eines Kat. Imp. ausreicht. Vielmehr gewinnt Kant seinen transzendentalen Freiheitsbegriff zunächst durch die folgende Abgrenzung von der bloßen Sinneserfahrung: „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft sich jederzeit selbst beilegen muß) ist Freiheit.“[[13]](#footnote-14) Erst als solche taugt dann die Freiheit als Voraussetzung und Grundlage des Kat. Imp.: „Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht....“ (ebd. S. 80).

Das erscheint folgerichtig und nachvollziehbar. Umso mehr erstaunt es, dass Kant seine Fundierung des Kat. Imp. ganz am Ende der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* massiv in Frage stellt, indem er zunächst zwar erneut betont, die Moralität sei im obersten „Gesetz der Freiheit“ begründet, dann aber abschließend feststellt: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreif-lichkeit*; welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“ Scheitert Kant hier an seinem eigenen Anspruch, eine verbindliche Ethik bieten zu können, und zwar auf Grund von „Prinzipien“? Worauf beruht diese unerwartet-unerwartbar tiefe Skepsis gegenüber der Freiheit? Zu beachten ist, dass Kant sich schon einige Seiten vor seiner spektakulären Schluss-Volte sich ähnlich skeptisch über die Freiheit äußert, die man nicht „erklären“, sondern nur „verteidigen“ könne, weil sie als Absolutum nicht bestimmbar sei: „Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Verteidigung,* ...“[[14]](#footnote-15) Und mit ähnlichem Anspruch bezeichnet Kant in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* die Freiheit als *unbe-greiflich* und zugleich *unentbehrlich*, was für jeden Empiristen ein Skandal sei (a.a.O. S. 8).

Darüber hinaus fällt auf, dass Kant Freiheit als Voraussetzung des Kat. Imp. in Verbindung mit zwei *Glauben*sinhalten annimmt, die er zugleich als „Postulate der reinen Vernunft“ ausgibt: Gott und die Unsterblichkeit der Seele.[[15]](#footnote-16) In dieser Kombination versucht Kant, die Kluft zwischen Glauben und Wissen zu überwinden. Ähnlich wie dem Sittengesetz spricht er der Freiheit einen göttlichen Ursprung zu. Wirklich *gewusst* werden kann aber nur die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Autonomie in der „praktischen Willensfreiheit“ („ ... was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Auto-nomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“[[16]](#footnote-17)).

Angesichts solcher Bestimmungen stellt sich mir die Frage, warum Kant den auf Freiheit gegründeten Kat. Imp. dennoch für „unbegreif-lich“ hält. Antworten auf diese Frage ergeben sich aus einer Reihe ungelöster Probleme, die Kants Freiheitsbegriff aufwirft. Immerhin finden sich darunter mindestens drei unterschiedliche, nicht kompatible Konzepte, und zwar

1. die Freiheit als Bestimmungsgrund des Sittengesetzes,
2. umgekehrt: das moralische Gesetz als Grund der Freiheit,
3. Freiheit und „eigene Gesetzgebung des Willens“ im Sittengesetz in nur scheinbarer wechselseitiger Abhängigkeit.

Kant stellt fest, zu

1. Ein Kat. Imp. sei nur unter der Voraussetzung der „Idee der Freiheit“ möglich (a.a.O. S. 80), aber: „Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; ...“ (a.O. S. 74).
2. Im Gegensatz dazu will er in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Freiheit im Sittengesetz fundieren, nämlich „... den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestim-mungsgrunde derselben) ... verbinden; ...“ (a.O. S. 66).
3. „ ... Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebracht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.“[[17]](#footnote-18)

Diese Bestimmungen widersprechen einander. Wenn 1) zutrifft, kann 2) nicht gültig sein. Wenn 1) oder 2) zutrifft, kann 3) nicht stimmen. Was in der Tat „unbegreifliche“ Widersprüche sind, die wohl vor allem aus Kants Versuch stammen, die Freiheit zusätzlich „transzendental“ zu begründen, obwohl sie als Willensfreiheit empirisch nachweisbar ist.

Eine Ausweg aus dem Dilemma sieht Kant anscheinend darin, die Freiheit transzendental nicht nur mit den Glaubensinhalten Gott und Unsterblichkeit der Seele, sondern auch mit seinem erkenntnis-theoretischen Konzept des *Dings an sich* zu verknüpfen, indem er behauptet: „ ... sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“[[18]](#footnote-19) Freiheit, so lautet also Kants These, kann nur dann bestehen, wenn Erscheinungen nicht „Dinge an sich selbst“ sind. Und warum? Kants Gedankengang hierzu lässt sich wie folgt rekonstru-ieren: Da *Bedingungen* erkennbar sind, wird das *Unbedingte* zu einer Denkmöglichkeit. Durchgängig bedingt ist die Erscheinungswelt; nicht bedingt, also unbedingt, ist das Ding an sich. Das Unbedingte kann mit dem Absoluten gleichgesetzt werden. Zum Reich des Unbedingten gehören neben dem Ding an sich: Gott, Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele. Gott ist nicht nur als höchstes Gut und höchster Endzweck anzunehmen, sondern auch als Schöpfer, der in allen seinen Schöpfungen und somit auch in der Seele des Menschen präsent ist. Daher gelten Gott, Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele in der *Kritik der praktischen Vernunft* als logisch ableitbare *Postulate* der „reinen praktischen Vernunft“.[[19]](#footnote-20) Da diese Postulate durch das Unbedingte miteinander verbunden sind, kann das Ding an sich, als das schlechthin Unbedingte, als notwendige Voraussetzung der Freiheit aufgefasst werden.

Dies scheint plausibel, wird jedoch vollkommen fragwürdig, wenn nicht hinfällig durch die Schwächen und Unwägbarkeiten des Konstrukts ‚Ding an sich‘. Denn Kant nimmt das Ding an sich zwar als *unerkennbar* und daher *unbestimmbar* an, deutet aber trotzdem mehrfach an, was darunter zu verstehen sein könnte, so wenn er für die Beziehung zwischen dem Ding an sich und dem wahrnehmenden bzw. um Verstehen bemühten Subjekt das Verb „affizieren“ benutzt. Der (mögliche) Gegenstand der Erkenntnis „berühre“ das Subjekt dadurch, dass er „das Gemüt auf gewisse Weise affiziere“.[[20]](#footnote-21) Empfin-dung sei die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungskraft, sofern wir von demselben affiziert werden“ (ebd.). – Wo und weshalb aber findet solches „Affizieren“, die Affektion, tatsächlich statt? Einerseits erzeugt das Subjekt in der Empfindung den vom Ding an sich ausgehenden Gegenstand nicht selbst, sondern wird von ihm, „berührt“, andererseits affiziert das Ich dabei einen Teil des eigenen Selbst, nämlich seinen „inneren Sinn“ (ebd.). Und er räumt sogar ein: „Die Objekte der Sinne, metaphysisch betrachtet, sind Erscheinungen; für die Physik aber sind es die Sachen an sich selbst, die den Sinn affitieren.“[[21]](#footnote-22) Mit anderen Worten: Kant weiß sehr wohl, dass es *bestimmte Kräfte der Materie und des Geistes* sind, die das Ding an sich ausmachen und als solches die Sinne und den Verstand des Subjekts affizieren. Dennoch hält er an der Annahme fest, dass die Materie der Welt der *Erscheinungen* angehört, so dass er mit diesem Begriff das Ding an sich nicht bestimmen kann. Darin sehe ich einen Widerspruch, der sich erst auflöst, wenn klar ist, dass die Materie in der Evolutionsgeschichte lange *vor* dem menschlichen Geist existiert hat, so dass „die unvollendete Entelechie der Materie“ (Bloch) mit ihrem In-Möglichkeiten-Sein sowohl dem Ding an sich als auch der Erscheinungswelt zu Grunde liegt. Dies bedeutet allerdings

1., dass der Begriff ‚Ding an sich‘ hinfällig wird und durch Ausdrücke wie ‚das Erschienene und das (noch) nicht Erschienene‘, ‚das Bekannte und das Unbekannte‘, ‚das Erkannte und das (noch) Unerkannte‘, das ‚Noch-Nicht‘ zu ersetzen ist, und

2., dass der Begriff ‚Ding an sich‘ ebenfalls nicht geeignet ist, die angeblich „unbedingte“ Freiheit transzendental zu fundie-ren. Hierfür kommt wahrscheinlich eher die „unvollendete Entelechie der Materie“ in Frage, zumal Freiheitsmomente sowohl im Geist als auch in der Natur zu beobachten sind. (Worauf ich zurückkommen werde.)

Generell kann man den Begriff ‚Ding an sich‘ wohl durch Ernst Blochs NOCH NICHT ersetzen. Gegen einen solchen radikalen Verzicht scheint die Tatsache zu sprechen, dass wir in Folge unserer Gebundenheit an Sinne und Verstand doch wirklich nicht wissen können, ob wir die Dinge so erkennen, wie sie sind. Vollständig abgedeckt und neu interpretiert wird dieser Aspekt jedoch durch *Popper*s Falsifikationstheorie, wonach man für jedwede Aussage einen Anspruch auf Wahrheit, Stimmigkeit, Richtigkeit und Gültigkeit nur so lange erheben kann, wie keine neuen Fakten dagegen sprechen.

Entfällt der Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, werden auch die Verabsolutierungen der Kantschen Sollensethik fragwürdig oder hinfällig, darunter vor allem die „Allgemeine Gesetzgebung“ sowie die Begriffe Pflicht und Sollen.

Gutes wollen und es dann auch tun, reicht Kant nicht. Gleiches gilt für den von ihm so hoch geschätzten „guten Willen“: Erst wenn das Wollen sich in ein Sollen verwandelt hat, kann der Kat. Imp. befolgt werden. Dabei verkennt Kant wesentliche Eigenschaften des Willens. Dieser ist nämlich *per se* nicht nur im unterbewussten Sein, sondern auch in Verstand und Vernunft verankert. Ethisch hochwertiges Wollen, das *Wollen des Guten*, kann durchaus auch bei der Umsetzung in vernünftige Taten rational begleitet und kontrolliert werden.

Dagegen ergibt sich das, was der Mensch tun *soll*, gemäß dem Kat. Imp. ausschließlich aus der als autonom gedachten Vernunfttätigkeit.

Für Kant ist der Mensch sowohl Glied der intelligiblen Welt als auch „Glied der Sinnenwelt“. Zur ersteren Welt gehöre der Mensch auf Grund der „Idee der Freiheit“, zur Sinnenwelt *per se*, d.h. natürlicher-weise. Als Sinnen-Wesen verfügt der Mensch über einen eigenen Willen, auf den er sich aber nicht verlassen kann, schon gar nicht als ethischen Maßstab. Aus dem sinnlichen *Wollen* wird erst ein *Sollen*, „dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehö-rigen reinen, für sich selbst praktischen Willen hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ...“[[22]](#footnote-23) Dadurch erst wird das Sollen zu einem „synthetischen Satz *a priori*“, der zugleich unbedingt und kategorisch, d.h. an den Kat. Imp. gebunden ist, der das Sollen entscheidend auf die „Allgemeine Gesetzgebung“ festlegt, so dass mit dieser auch der Kantsche Sollens-Begriff steht und fällt.

Mit der Allgemeinen Gesetzgebung will Kant das Sittengesetz nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich absichern, gerät dadurch aber in einen Widerspruch zwischen Apriori und Empirie u.a. deswegen, weil die Praxis der Rechtsprechung zwar nicht ohne Apriorisches, erst recht aber nicht ohne Empirie auskommt. Schon deshalb kann die Allgemeine Gesetzgebung nicht zur Fundierung eines kategorisch „reinen Sollens“ dienen. Zu beachten ist auch, dass Gesetzgebung durchweg aus materiellen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsteht und stets auf diese bezogen bleibt, so dass die Skepsis gegenüber dem Recht, der Rechtsprechung und der Gesetzgebung durchaus gerechtfertigt zu sein scheint. Schon die alten Römer kannten diese Skepsis, kurz und bündig ausgedrückt in der Devise ‚*Summum ius summa iniuria*“, höchstes Recht kann höchste Ungerechtigkeit bedeuten, wozu es in einem Artikel der Zeitschrift ‚Cicero Online‘ heißt: „Je stärker, je weiter reichend, je umfassender der rechtliche Regelegungskosmos, desto mehr gerät die produktive Gerechtigkeitsidee unter die Räder, desto mehr verliert das Recht seine ursprüngliche Funktion der Wahrung von rechtlich geschützten Handlungsräumen.“[[23]](#footnote-24) Und umso mehr gewinnt die klassische Rechts-schelte des Mephisto in Goethes *Faust I* an Gewicht, wo Mephisto dem Schüler, der der „Rechtsgelehrsamkeit“ nichts abgewinnen kann, volles Verständnis entgegenbringt:

„Ich kann es Euch so sehr nicht übelnehmen, / Ich weiß, wie es um diese Lehre steht. / Es erben sich Gesetz und Rechte / Wie eine ewge Krankheit fort; / Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte / Und rücken sacht von Ort zu Ort. / Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage; / Weh dir, daß du ein Enkel bist! / Vom Rechte, das mit uns geboren ist, / Von dem ist, leider!, nie die Frage.“

Abgesehen von einigen Verzerrungen und Übertreibungen, wie der gänzlichen Leugnung jeglicher Relevanz des Naturrechts, fasst Mephisto hier die gängigen Zweifel an Rechtsprechung und Gesetz-gebung anschaulich und nachdrücklich zusammen.

Speziell zur Allgemeinen Gesetzgebung ist überdies wohl Folgendes zu bedenken: Um zu verstehen, was Kant damit meint, hilft ein Rück-blick auf Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* (Contrat social), zumal Kant von diesem stark beeinflusst worden ist, insonderheit von der Idee der ‚volonté générale‘, des ‚Gemeinwillens‘, der durch den Souverän, das Volk selbst, ausgeübt werden soll. Rousseau unterscheidet diesen Willen von der ‚volonté de tous‘, dem „Willen aller“, der lediglich die *Gesamtheit der Privatinteressen* betrifft, während der Gemeinwille die Gesamtheit der Gemeinwohl-Interessen widerspiegeln soll. Um dem Gemeinwillen Genüge zu leisten, stehen dem Souverän die – möglichst demokratisch legitimierten – drei Gewalten zur Verfügung: Legislative, Exekutive und Judikative. Die Legislative sieht Rousseau als „das Herz“, die Exekutive als „das Gehirn“ des Gemeinwesens an. Kontrolliert werden sollen beide durch die Judikative, die recht-sprechende Gewalt, denn „das Volk kann niemals korrumpiert, aber getäuscht werden“.

Wenn Kant nun auf die Allgemeine Gesetzgebung abhebt, und zwar sowohl als moralische als auch als politische Instanz, scheint er einsei-tig die Legislative zu begünstigen. Der Grund liegt hierfür in Kants Anliegen, jede Einzelperson aktiv an den politischen Entscheidungen des Gemeinwesens teilnehmen zu lassen, so dass er ihr indirekt sogar ein *Petitionsrecht* einräumt.

Was aber weder Kant noch Rousseau genügend in Betracht gezogen hat, ist Folgendes: Privatinteressen, insbesondere wirtschaftlicher Art, können den Gemeinwillen gefährden und verzerren und das Gemein-wohl, einschließlich der Allgemeinen Gesetzgebung, erheblich schädi-gen. Durch die Zusammenballung wirtschaftlicher Macht in privaten Händen entstehen neue Gruppen (z.B. ‚Pressure groups‘), Schichten und Klassen, bis hin zum Klassenkampf. Dies wirklich zu erkennen und gründlich zu analysieren, gelang bekanntlich erst *Karl Marx* und *Friedrich Engels* (s.u.).

*Aus alledem folgt zwingend, dass die von Kant geforderte Universali-sierung der Maxime des Willens kategorisch gar nicht gefordert werden kann.*

Ähnliches gilt für das eigentümliche Konstrukt der ‚Naturformel‘ des Kat. Imp., deren ethische Relevanz Kant in *Analogie* zur Naturgesetz-lichkeit einfordert. Tatsächlich ist die Person, auch als Rechtsperson,

durchaus auch als *Teil der Natur* anzusehen, so dass die Natur-gesetzlichkeit in Kants Instanz der Allgemeinen Gesetzgebung mit einbezogen werden müsste, was jedoch daran scheitert, dass Kant die Naturgesetzlichkeit zur Welt der Erscheinungen und nicht zur Welt des transzendental begründeten Sollens zählt. Eine Unvereinbarkeit, ein Hiatus, der erst dann aufhört, wenn die Vorstellung eines „Dings an sich“ aufgegeben wird. Zweifellos ist auch das Naturhafte im Menschen Teil der Person, die vollen rechtlichen Schutz und höchsten Respekt verdient, solange sie *zurechnungsfähig* ist. (Wobei ich daran erinnere, dass Kant das Naturhafte des Menschen auch als „das Thierhafte“ bezeichnet.)

Darüber hinaus sind nicht nur Kants Begriffe „Allgemeine Gesetz-gebung“ und „Sollen“ brüchig , sondern auch sein Begriff der *Pflicht*, zumal dieser ebenfalls auf einem Dualismus von Sinnenwelt und „transzendentaler“ Gedankenwelt beruht. Demnach könnten Neigun-gen aller Art, da zur Sinnenwelt gehörig, niemals als Kriterien für „unbedingte“ Moralität dienen. Was bekanntlich schon *Friedrich Schiller* heftig kritisiert hat. (“Gern dien‘ ich den Freunden, doch thu ich’s leider mit Neigung.“) In der Tat: Es gibt zweifellos positive Neigungen, die zu positiven, korrekten Handlungen führen können. Beispiele: 1. Wer selbst glücklich ist, kann (und will meistens) andere ebenfalls glücklich machen. 2. Wer ein gutes Körper-Gefühl bzw. ein Wohlsein empfindet, möchte sich dieses nicht durch andere, zumeist böswillige Personen zerstören lassen. Vielmehr können aus dem Wohl-Gefühl sinnvolle Taten und Anweisungen erwachsen, die das eigene Gefühls-Ich vor schädlichen Übergriffen schützen. Auch hier ist nicht die Pflicht, sondern die *Neigung* zum Wohlergehen maßgeb-lich. 3. Nächstenliebe. Sie kann, wie Kant richtig sieht, nicht befohlen, aber freiwillig und bewusst geübt werden, ohne als „lästige Pflicht“ empfunden zu werden. – In der Tradition entsprechen solchen Neigungsmotiven in etwa: die Goldene Regel, die Glücksethik des Aristoteles, das Ataraxia-Konzept der Stoiker, die Ethik des Christen-tums und anderer Religionen. Darüber hinaus kann in der philosophi-schen Tradition nach weiteren Konzepten gesucht werden, durch welche sich die Schwächen des Kat. Imp. möglicherweise ausgleichen lassen. In Frage kommt hierfür jegliche Form von Ethik der Verhaltenssteuerung, einschließlich sowohl der von Kant kritisierten Konzepte als auch der auf spezieller Kant-Kritik aufbauenden.

Aus alledem folgt offensichtlich nicht, dass Kants Ethik als Ganze obsolet und daher abzulehnen wäre. Hinfällig wird jedoch, neben den genannten Konstruktionsfehlern, die „Unbedingtheit“ des Kat. Imp., wodurch dieser allerdings nicht zu einem „hypothetischen Imperativ“ wird, sondern zu einer neuen, *legitimen Forderung* umgeformt werden

kann, die als Baustein einer Ethik der Verhaltenssteuerung dienen kann (s.u.). Eine solche neu formulierte Forderung wird außerdem dabei helfen können, bereits vorhandene ethische Konzepte der Verhaltenssteuerung zu überprüfen. Und zwar unbeschadet der Tatsache, dass Kants ursprüngliche Fassung einer solchen Ethik a) aus einer Synthese von Pflicht- und Sollensethik mit einer personalen Wertethik besteht und b) der Kat. Imp. als *absolut gültiger* nicht mehr haltbar ist.

**3. Normative Wertethik? Und was ist das Gute (daran)?**

„Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, aber das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ (Paulus im Römerbrief 7, 19)

Wäre dieser Ausspruch allgemein gültig, könnten wir das Gute zwar wollen, aber niemals vollbringen. Wir wären auf ewig zum Bösen verdammt. Oder spricht da etwa aus Paulus ein Psychoanalytiker *avant la lettre*, einer, der den Sigmund Freud noch nicht gelesen hat? Denn Freud setzt ja auf Ich-Stärke, auf die Fähigkeit des Ichs, das Es in den Griff zu bekommen („Wo Es war, soll Ich werden.“).

Nein, der Satz des Paulus lässt sich nicht verallgemeinern, auch schon bei Paulus selbst nicht. Zumal er nur vor dem Hintergrund der grund-sätzlichen Leib-Feindlichkeit des Apostels zu verstehen ist. Ohnehin zielte der Satz in erster Linie darauf ab, den Nachweis zu erbringen, dass *nur der Glaube an Christus* den Menschen aus den Klauen des Bösen bzw. der „Erbsünde“ retten kann, wie es wenige Verse später im 7. Kapitel des Römerbriefs heißt: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ (V. 24 f.). Eine Aussage, die Paulus im nächsten Kapitel noch verstärkt, wo er schreibt, der Geist Christi habe ihn, Paulus, „frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“.

Was folgt daraus? Ich meine: Wer will, kann das Gute wählen, d.h. das Gute nicht nur zu wollen, sondern auch zu vollbringen. Aller- dings: Gäbe es hierfür eine (innerweltliche) Garantie oder gar einen Automatismus, wäre keinerlei ethische Orientierungshilfe mehr erforderlich, auch nicht von religiöser Seite, zumal deren Kehrseite ja darin besteht, dass es kaum schlechtere Ratgeber gibt als religiöse Fanatiker, selbsternannte „Heilsbringer“ und dergleichen mehr.

Umso mehr bin ich überzeugt, dass wir Heutigen eine neue Ethik der Verhaltenssteuerung brauchen (s.o. S. 1, Aspekte 1. bis 5.!). Überdies sehe ich darin den eigentlichen Sinn meiner *legitimen Forderung*, und

zwar unabhängig von jeglicher religiöser oder ideologischer[[24]](#footnote-25) Bin-dung. Schon aus den für diese Forderung konstitutiven Begriffen *Rechtsperson*, *Persönlichkeit* und *Achtung vor dem Sittengesetz* lässt sich schließen, dass es dabei um eine Normative Wertethik geht, die zum Vollbringen des Guten verhelfen soll. Wobei sich aber sogleich die Fragen stellen, a) ob Norm und Wert nicht gegensätzliche, einander ausschließende Begriffe sind, und b) worin „das Gute“ denn besteht. Wenn Werte nicht subjektiv erzeugt werden, sondern vor allem *objektiv* gegeben, d.h. immer schon vorhanden sind, gehören sie der Welt des Seins und nicht der Welt des Sollens an. Wohingegen jede Norm ein Sollen impliziert. Wie aber können dann Norm und Wert überhaupt koexistieren oder sogar in einer Normativen Wertethik miteinander verknüpft werden?

Um hier Klarheit zu gewinnen, stütze ich mich auf eine Abhandlung, die *Detlef Horster* 2007 unter der Überschrift *Das Verhältnis von Normen und Werten* vorgelegt hat, und zwar im Rahmen einer Aufsatzsammlung unter dem Titel „Vom Rechte, das mit uns geboren ist.“ – Aktuelle Probleme des Naturrechts. (Freiburg, Herder-Verlag). Darin verweist Horster eingangs auf eine relativ einfache Lösung des Problems, die Max Scheler und Nicolai Hartmann vorgeschlagen haben. Demnach beruhen alle Normen auf Werten, gehen aus diesen hervor, währen die Werte selbst „objektiv“, d.h. unabhängig von ihren Trägern existieren. Es komme darauf an, das Wertvolle zu tun und das Wertlose zu unterlassen, was möglich sei, zumal die Normen die Möglichkeit der Realisierung der Werte „gewährleisten“ (a.O. S. 202).

Dagegen ordnet *Jürgen Habermas* die Werte strikt der *Kultur* bzw. seiner *Diskursethik* zu, während Normen „universell“ gültig seien. Diese Unterscheidung sei nötig, um überhaupt verbindliche Normen und allgemein gültige Moralvorstellungen ermitteln zu können. – Dem widerspricht vehement *Hans Joas*, indem er Werte als das „Attraktiv-Motivierende“ und Normen als das „Restriktiv-Obligatorische“ bezeichnet. Wobei die Werte keinesfalls ohne wertende Subjekte überhaupt vorkommen könnten. Trotz solcher personaler Bindung gebe es aber universell gültige Werte.

Gänzlich anders argumentieren „moralische Realisten“ wie z.B. *Hilary Putnam*, der es für abwegig hält, mit Habermas moralische Werte und Normen rein kulturell-situativ, d.h. vornehmlich in Dis-kursen und Gesprächen ermitteln zu wollen. Vielmehr gelten Werte für Putnam *per se*, als solche, weil sie zum Gemeinwohl beitragen, darunter vor allem Werte wie „Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Schutz des Lebens, Schutz der physischen und psychischen Integrität“ (a.O. S. 209). Wobei zu deren Realisierung in diversen Kulturen durchaus unterschiedliche Wege beschritten werden können. Entscheidend ist, ob der jeweils eingeschlagene Weg tatsächlich zur Wert-Realisierung führt, d.h. zum *Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft* beiträgt. Ein Kriterium, das moralische Realisten für „objektiv und universell“ gültig halten (a.O. S. 210).

Bleibt dennoch die Frage nach dem Guten, das ja durch Werte und Normen zumindest erstrebt werden soll. Laut *George Edward Moore* lässt sich nicht das Adjektiv ‚gut‘, wohl aber das Substantiv ‚das Gute‘ definieren. Was gut ist, sei eben gut und als einfacher Begriff nicht zu definieren, obwohl jeder Wert mit dem Attribut ‚gut‘ versehen werden könne, weil das Gute *allen* Werten zu Grunde liege. Und zwar erst recht deshalb, weil man das Gute als „das zum Wohle der Menschen Beitragende“ definieren könne.

*Worin allerdings „das Gute“ an den Werten besteht, scheint unklar. Weiter hilft hier, wie ich meine, am ehesten die von Ernst Bloch stammende Definition: „Erst Arbeit plus Rohstoff und Stoffgehalt erzeugt alle Werte; …“ (s.u. S. 164). Dass werterzeugende Arbeit ein Gut ist, kann nicht bezweifelt werden.*

Von hier aus eröffnet sich auch ein plausibler Weg zur Welt der Normen. *William D. Ross* erkennt, dass allen moralischen Pflichten die Pflicht zur Beförderung des Gemeinwohls zu Grunde liegt („ ... there is a positive duty to seek the good of all men“, a.O. S. 211). Woraus folgt, dass Werte in Normen übergehen können: Werte sind *an sich* gut und werden in Normen zu *Pflichten zum Guten*. (Was sich schon deshalb nicht in Kantischer Manier verabsolutieren lässt, weil Personen als Träger von Werten nicht nur Verstandes- sondern auch Sinnen-Wesen sind.) Es handelt sich jedenfalls um eine Objektivität und Universalität, von der Horster annimmt, dass sie „nicht naturrechtlich begründet“ werden muss. Vielmehr komme es für den Philosophen / die Philosophin darauf an, dass er/sie diese Gegebenheit akzeptiert: „Er hat sie zu untersuchen, wobei er davon ausgeht und ganz einfach davon ausgehen kann, dass es sie gibt.“ (a.O. S. 213) Und dies gelte für Werte und Normen gleichermaßen.

**Fazit**: Damit stehe ich nicht am Ende, sondern erst am Anfang meiner Recherchen zur Konkretisierung einer Normativen Ethik bzw. Ethik der Verhaltenssteuerung. Ziel ist dabei u.a. ein ethisch begründetes Miteinander von Individuum und Gesellschaft. Was für mich *gut* ist, muss auch für meine Mitmenschen gut und daher zumutbar sein. Umgekehrt befördere ich mein eigenes Wohl, wenn ich meinen Mitmenschen Gutes tue. Was dies konkret, d.h. auch hinsichtlich der Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung (dem gesellschaftlichen System) einer Gemeinschaft, bedeutet, wird näher zu erörtern sein.

**4. Werte-Wandel: Ende jeglicher Norm?**

Wenn von normativer Ethik die Rede ist, genügt es nicht festzustellen, dass Werte immer „gut“ sind und gut alles das ist, was dem Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft dient. Dass Werte in Normen zu Pflichten werden, mag beruhigen (oder auch nicht), ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass beide, Werte und Normen, dem *Werte-Wandel* unterworfen sein können. Daher scheint es mir unumgänglich, den Begriff Wert genauer zu analysieren und dabei zunächst beson-ders auf den Werte-Wandel zu achten. Wobei zu fragen ist, ob sämtliche Werte *andauerndem* Wandel anheimfallen, so dass es keine überzeitlich gültige Norm und folglich auch keine normative Wertethik geben könnte.

Vor angeblichen Gefahren des Wertewandels warnt u.a. *Elisabeth Noelle-Neumann*, wobei sie – vor allem für die Zeit nach 1968 – einen zunehmenden *Werteverfall* konstatiert, der zu einem zuvor nie dagewesenen Generationen-Konflikt geführt habe. Als Beispiel nennt sie u.a. die zunehmende Religions-Müdigkeit in westlichen Gesell-schaften, das Pochen auf individuelle Freiheit statt überkommener Normen und Autoritäten, den Verlust an Grundtugenden wie Höflichkeit, Pünktlichkeit und Sparsamkeit, mangelnden Gemeinsinn und Politik-Verdrossenheit. Dagegen müssten überhaupt erst wieder *Werte* vermittelt bzw. öffentlicht propagiert und gefördert werden.

*Helmut Klages* unterscheidet zwei Wert-Dimensionen: a) die der „Pflicht- und Akzeptanzwerte“, b) die der „Selbstentfaltungswerte“, die er als „postmaterialistisch“ interpretiert. Daraus entwickelt er vier „Werttypen“: 1. den Konventionalismus (der Pflicht-Ethiker), 2. den Idealismus der Selbstentfaltung, wobei sich das Hauptinteresse auf „das eigene Leben“ (Ulrich Beck) richtet, 3. die Resignation, 4. den Realismus, zu dem Klages auch die von ihm so bezeichnete *Wertesynthese* zählt. Solcher Realismus liege vor, wenn alte mit neuen Werten verbunden werden, was sogar Jugendlichen durchweg gelinge. (Vgl. *Wertewandel*, Wikipedia, Internet-Artikel S. 3-5.)

Insbesondere gegenüber Frau Noelle-Neumann ist hier kritisch anzu-merken, dass erfahrungsgemäß nicht jeder Mensch ein Leben lang an den Wertvorstellungen seiner Kindes- und Jugendzeit festhält. Viele sind „68er“ geworden, weil ihr – westliches – Werte-System durch Vietnamkrieg, Imperialismus, andere Auswüchse des Kapitalismus, Autoritarismus (Macht-Gehabe) usw. nachhaltig beschädigt, wenn nicht nahezu völlig zerstört wurde. – Ähnlich desaströs kann sich die neoliberale Globalisierung auswirken.

Außerdem übersieht Frau Noelle-Neumann das Fortbestehen traditio-neller Richt- und Leitwerte. Zwar gibt es klare Tendenzen zu mehr

Selbstentfaltung und Selbständigkeit; genau dies bedeutet aber wiederum *neue Wertorientierung*. Freiheitsliebe, Selbstentfaltung und Verantwortungsbewusstsein sind kein Widerspruch! Vielmehr zeigt sich darin – auch bei Jugendlichen – eine klare Tendenz zur *Wertesynthese*.

Zu beachten ist jedoch, dass nicht alle Werte zueinander passen. Nicht Fundamentalismus und Toleranz, nicht Nächstenliebe und „Wille zur Macht“, nicht die persönliche Freiheit und die „Freiheit“ von Machthabern, nach Gutdünken über Untergebene zu verfügen. Fazit: Offensichtlich ist auch die „Wertesynthese“ nicht der Weisheit letzter Schluss!

Allerdings: Aufschlussreich ist trotzdem eine neue Umfrage zum *Erziehungsverhalten heutiger Eltern*. Die Autoren der Allensbach-Studie *„Was Eltern wollen“* (von 2015) stellen zunächst fest, dass vor allem in der Unterschicht weithin Unsicherheit über das richtige Erziehungsverhalten anzutreffen ist. Generell zeichnet sich aber ein deutlicher Unterschied gegenüber dem anti-autoritären Laissez-faire-Stil der 1970er Jahre ab. Seinerzeit wollte man die Kinder vor allem in und zu Selbstentfaltung, Selbständigkeit und Freiheit heranwachsen lassen. Dagegen befürworten heutige Eltern eher Zuwendung und einfühlsame Lenkung, d.h. einen „liebevoll-zuwendungsvollen, aber zugleich angemessen lenkenden Erziehungsstil“.

Außerdem gewinnen „alte“ Werte und Tugenden wie Höflichkeit, Verantwortung und Ehrlichkeit wieder höchste Bedeutung. Als die zehn wichtigsten Erziehungsziele wurden in der Umfrage ermittelt: „1. Höflichkeit, gutes Benehmen (89 %) 2. Verantwortungsbewusst-sein (85 %) 3. Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit (84 %) 4. Durchhalte-vermögen (79 %) 5. Hilfsbereitschaft (79 %) 6. Selbstbewusstsein (79 %) 7. Gute, vielseitige Bildung (77 %) 8. Selbstständigkeit (77 %) 9. Pünktlichkeit (69 %) 10. Toleranz (68 %)“.Insgesamt gesehen ergeben sich daraus ganze „Kaskaden“ von Kombinations-Möglich-keiten bzw. von verwirklichten und/oder zu verwirklichenden *Werte-Synthesen*. Über 80 % der befragten Eltern sind überzeugt, dass die beste Erziehung darin besteht, „seinen Kindern ein gutes Vorbild“ zu sein, so dass sie sich – wahrscheinlich – bemühen, zumindest für die wichtigsten Erziehungsziele die persönlichen Voraussetzungen zu erfüllen.(Vgl.[http://www.t-online.de/eltern/erziehung(id\_73233278/ viele-eltern -un... bzw. Robra 2015, S. 343 ff.)](http://www.t-online.de/eltern/erziehung(id_73233278/%20viele-eltern%20%20-un...%20bzw.%20Robra%202015,%20S.%20343%20ff.))

*Offensichtlich ändert kein Wert-Wandel etwas an der Tatsache, dass Werte als positiv bzw. gut konnotiert sind und sowohl dem Gemein-wohl als auch dem Wohl der Einzelperson dienen, so dass aus Werten immer wieder auch als zumutbar („legitim“) empfundene Forderun-gen bzw. Normen entstehen.*

Darüber hinaus fällt auf, dass Werte überaus häufig in Form von *Tugenden* erscheinen, was umfangreiche (philosophie-)geschichtliche Analysen nahelegt (s.u.). Als Richtschnur und Faustregel schlage ich für diesen Fragenkomplex vor: *Alle Tugenden sind Werte, aber nicht alle Werte sind Tugenden*.[[25]](#footnote-26)

**5. Vom Wert zur Norm – allen *Konflikten* zum Trotz?**

Ist eine Normative Ethik denkbar und erwünscht, muss genauer geprüft werden, wie aus Werten Normen entstehen (können). Gibt es hierfür spezielle Methoden? Oder gar Automatismen? Welche Definitionen der Begriffe Norm und Wert können als maßgeblich gelten? Thomas Zoglauer stellt fest: „Normen sind Handlungs-vorschriften, die besagen, daß eine bestimmte Handlung geboten, erlaubt oder verboten ist. Im Unterschied dazu stellen Werte ideale Qualitäten dar, die vom Menschen erstrebt, gewünscht oder einfach nur geschätzt werden.“ Wozu der Autor, wenn auch nur per Fußnote, hinzufügt, dass zwischen positiven und negativen Werten zu unter-scheiden sei und dass nur die positiven Werte „vom Menschen erstrebt“ würden.[[26]](#footnote-27)26

Hieran knüpft der Autor einer vom „*Landesbildungsserver Baden-Württemberg*“ herausgegebenen Handreichung für den Ethikunterricht an, wobei er Zoglauers Definition des Begriffs *Norm* nahezu wörtlich übernimmt, nicht jedoch diejenige des Begriffs *Wert*, für den nicht mehr „ideale Qualitäten“, sondern „allgemeine Zielorientierungen des Handelns“ als Kriterium gelten sollen.[[27]](#footnote-28)27 Demgemäß gelte nunmehr die *Handlungsbezogenheit* als gemeinsamer Nenner für Werte und Normen. Eine bedeutsame, vielleicht sogar hochpolitische Änderung im Sinne der Ideologie des Pragmatismus! Wobei übersehen wird a), dass Werte sich nachweislich nicht nur auf Handlungsmotive, sondern auch auf innerpsychische Vorgänge beziehen, die allen Handlungs-motiven zu Grunde liegen und b) dass auch die Handlungsbezogenheit kein Garant dafür ist, dass Werte und Normen stets konfliktfrei zum Tragen kommen, wozu Zoglauer erklärt: „Ebenso wie Normen können auch Werte konkurrieren oder zueinander im Widerspruch stehen. Ein *Wertekonflikt* liegt vor, wenn von zwei Werten nur einer verwirklicht

werden kann. Jeder Wertekonflikt läßt sich somit auch als Normen-konflikt formulieren. Normen- und Wertekonflikte haben dieselbe logische Struktur.“ (a.O. S. 30).

Im Gegensatz dazu betont der *Landesserver* die enge Zusammen-gehörigkeit von Werten und Normen. Jeder Wert könne durch eine

Norm verwirklicht werden, während umgekehrt „jedem Wert eine bestimmte Norm als eine Handlungsregel zugeordnet werden“ könne (ebd.). Beispiele für diese Zusammenhänge führt der *Landesserver* sodann in einer tabellarischen Übersicht an, die ich hier auszugsweise wiedergebe:

|  |  |
| --- | --- |
| **Wert**  (=allgemeine Zielorientierung für das Handeln) | **Norm**  (=konkrete Handlungsvorschrift) |
| Gerechtigkeit | „Du sollst jeden gleich behan-deln!“ |
| Verantwortung | „Du sollst für die Folgen deiner Handlungen einstehen!“ | |
| Umwelt | „Du sollst die Natur nicht zerstören!“ „Du sollst die Umwelt erhalten!“ | |
| Leben | „Du sollst nicht töten!“ | |
| Freiheit | „Jeder darf tun, was er will, solange er niemand anderen in seiner Freiheit einschränkt.“ | |

Unklar bleibt hier jedoch, auf Grund welcher Notwendigkeit jeweils der Wert zu einer Norm umzuformulieren ist. Weiterhin nicht thematisiert bleibt die Frage, ob die tabellarisch gekennzeichneten Zuordnungen von Werte- und Normenkonflikten unberührt bleiben. Lassen sich solche Konflikte nicht schlichten und bewältigen, können Normen und Werte nicht in plausiblen Zurodnungen koexistieren.

Für umso wertvoller halte ich die *Strategien zur Konfliktbewältigung*, die Zoglauer in seinem Buch erörtert. Es sind dies 10 „Prioritäts-regeln“, die ich, teils stichwortartig, wie folgt referiere:

1. Grundrechte haben Vorrang vor utilitaristischen Abwägun-gen.
2. Bei Konflikten zwischenzwei gleichrangigen Grundwerten ist ein Kompromiss anzustreben.
3. Konsequentialistisch: Welcher Kompromiss führt zu dem geringstmöglichen Schaden?
4. Nutzen und Schäden können erst dann gegeneinander abge-wogen werden, wenn die Regeln 1.) bis 3.) befolgt werden.
5. Faire Kompromisse suchen!
6. Moralische Verpflichtungen sind höher wertig als nicht-moralische.
7. „Universalmoralische Verantwortung geht in der Regel vor Aufgaben- bzw. Rollenverantwortung.“
8. Die „primäre moralische Verantwortung ist meistens vor-rangig“!
9. Gemeinwohl geht vor!
10. Sicherheitstechnik hat Vorrang gegenüber kommerziellen Interessen.[[28]](#footnote-29)28

An diesen Prioritätsregeln, die wohl auch für jede Art von *Mediation* gelten, sind sowohl normative als auch wertethische Prinzipien deutlich erkennbar, darunter die Achtung vor der Person (Nr. 2, 3, 5 und 10), der Vorrang von Grundrechten und -werten (Nr. 1), der Vorrang des moralischen Sittengesetzes (Nr. 6 bis 9). Folglich ist anzunehmen, dass eine normative Wertethik auch zur Lösung von Werte- und Normenkonflikten nicht nur wünschenswert, sondern geradezu unabdingbar ist. Jedenfalls darf die Tatsache, dass es solche Konflikte gibt, nicht zu der irrigen Annahme führen, eine normative Wertethik könne in Fällen von Werte- und Normenkonflikten keinen Bestand haben.

Daher kann nunmehr auch die Frage behandelt werden, die sowohl Zoglauer als auch der *Landesserver* anscheinend unbeantwortet lässt, nämlich die Frage, auf Grund welcher Notwendigkeiten Werte in Normen transformiert werden (müssen). Dazu gilt es, Folgendes zu beachten: Die pragmatistische Definition von Wert als „Zielorien-tierung für das Handeln“ greift zu kurz, weil, wie gesagt, Werte sich nicht nur auf Handlungsmotive, sondern auch auf die innerpsychi-schen Vorgänge beziehen, die den Handlungsmotiven zu Grunde liegen bzw. diese begleiten. Jegliches Wollen wird von *Gefühlen* begleitet. Nehme ich mir vor, ein erfrischendes Bad zu nehmen, empfinde ich im voraus ein wohliges Gefühl. Nicht jedoch, wenn ich unter einem Zwang stehe, z.B. ungeschützt durch starken Regen laufen zu müssen, weil mir gerade kein Regenschirm zur Verfügung steht. Das erfrischende Bad stellt hier einen positiven Wert dar, der Starkregen einen negativen.

Ähnliche Entgegensetzungen ergeben sich, wenn man näher unter-sucht, wie auch alle Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken und (nicht-)sprachlichen Begriffe von Gefühlen begleitet werden. Wobei

klar wird, dass Werte- und Normenkonflikte nicht nur untersubjektiv, sondern schon im jeweils eigenen Seelenleben entstehen (können).

Ein Musterbeispiel hierfür findet sich in Goethes Doktor Faust, der verzweifelt ausruft: „Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust.“ Und damit seine innere Zerrissenheit zwischen seiner Triebhaftigkeit und seinem Streben nach höchster Rationalität, zwischen Es und Vernunft, meint. Da er für sich keinen anderen Ausweg aus diesem Dilemma weiß, geht er den Pakt mit dem Teufel ein, der ihm höchstes Glück

trotz aller Zerrissenheit verspricht. Dazu kommentiert *Wolfgang P. Olschewski*: „Mir kommt es so vor, als ob das scheinbar Wider-strebende in uns immer dann besonders deutlich zu Tage tritt, wenn wir das Vorhandene in uns als gut oder schlecht kategorisieren und dem scheinbar Schlechten in uns ablehnend gegenüber stehen. Jede

Selbstablehnung erzeugt innere Spannung, als ob das schlecht Bewer-tete um seine Position im Dasein ringen würde. Eine Imagination zum Wert der Offenheit konnte mir zeigen, dass sich die innere Spannung auflösen kann, wenn wir offen sind für das, was in uns ist. Dem offenen Menschen ist letztlich alles willkommen, was da ist. Die verschiedenen Qualitäten schließen sich für ihn nicht aus, sondern ein. Sie können nebeneinander existieren. Die Möglichkeit der Koexistenz von scheinbar unvereinbaren Gegensätzen zeigt uns die innere Welt immer wieder in den Wertimaginationen, wenn wir nach Werten fragen und in den Bereich des Geistig Unbewussten gelangen.“[[29]](#footnote-30)29 – Vieles hängt also davon ab, für welche Werte wir uns entscheiden. „Wertimaginationen“ und nicht nur Handlungsmotive befinden über unsere Fähigkeit, innere Konflikte auszuhalten und zu überwinden. Was auch für andere polare Gegensätze gilt, wie z.B.: Egoismus vs. Altruismus, Eros vs. Thanatos, Selbstverwirklichung vs. Einsatz für andere, Selbstbewusstsein vs. Selbstwerteinbruch, (Ur-) Vertrauen vs. Nihilismus, Glaube vs. Unglaube, Wissen vs. Nicht-Wissen u.a.m. Innere Harmonie ist anscheinend vorzugsweise durch *Werte-imagination* zu erreichen.

Wobei aber nichtsdestoweniger zu klären bleibt, auf Grund welcher Motive oder Notwendigkeiten Werte zu Normen transformierbar sind bzw. tatsächlich transformiert werden. Bei Werten wie Gerechtigkeit, Verantwortung, Wahrheit und Freiheit kommen einem ohne weiteres deren Negationen in den Sinn: Ungerechtigkeit, Verantwortungslosig-keit, Unwahrheit, Unfreiheit. Es sind negative Faktoren, die zweifellos zum genetischen und/oder kulturellen Erbe der Menschheit gehören. Ließe man ihnen – anstelle der von ihnen negierten positiven Werte – überall freien Lauf, brächte man nicht nur sich selbst, sondern auch die Gesellschaft in höchste Gefahr. Tritt Nihilismus an die Stelle von (Ur-)Vertrauen, dürfte kein gedeihliches Miteinander der Individuen mehr möglich sein.

Wie aber können solche Gefahren gebannt, solche zerstörerischen Mächte bezwungen werden? Doch wohl nur durch intersubjektiv gül-

tige, möglichst allgemein-verbindliche Regeln, i.e. *Normen.* Formu-liere ich statt des bloßen Wert-Begriffs ‚Umwelt‘ die Aufforderung „Du sollst die Umwelt erhalten!“, bekomme ich verlässliche Orientierung, weiß ich, woran ich mich zu halten habe; wohingegen ohne Normen die Werte in ihrem Bestand gefährdet oder sogar negiert

werden. Und *ohne Werte verliert das menschliche Sein seinen Halt.* Um dies abzuwenden, transformiert man Werte zu Normen. Werden Werte zu Normen, werden sie in diesen aufgehoben und gesichert. Es sind Vorgänge, in denen sich Wertethik und Normativität vereinen, normative Wertethik *konkret* wird.

**6. Grenzen der Ethik**

In einem Vortrag des Jahres 1994 zog *Niklas Luhmann* eine durchweg negative Bilanz der Bemühungen um die „akademische Ethik“.[[30]](#footnote-31)30 Seit Beginn der Neuzeit seit immer wieder vergeblich versucht worden, eine universell gültige Moral aufzustellen. Den Grund für dieses Scheitern sieht Luhmann darin, dass es nicht gelungen sei, „unbestreitbar gute Gründe dafür zu finden, daß man gut und nicht vielmehr böse (= bewußt schlecht) handeln solle“ (a.O. S. 19). Was „ganz einfach formale Gründe“ habe, weil nämlich das „absolut Böse“ sich nicht von dem „absolut Guten“ unterscheiden lasse: „Denn wenn man mit der Unterscheidung von gut und böse beobachten will, kann man nicht voraussetzen, daß die eine Seite dieser Unterscheidung, nämlich das Gute, zugleich die Unterscheidung selbst legitimiert, die ja auch Böses enthält.“ (ebd.) – Damit verlagert Luhmann in der Tat Grundfragen der Ethik in den Bereich der formalen Logik. Die Tatsache, dass Menschen immer schon zwischen Gut und Böse unterschieden haben, interessiert Luhmann nicht, weil er im Nach-Denken über diese Unterscheidung auf einen formalen Widerspruch gestoßen ist.

Wohl zu Recht weist Thomas Zoglauer darauf hin, dass Ethik ein „dynamisches System“ ist, in dem man sich immer wieder mit neuen Konflikten konfrontiert sieht „und vielleicht nie ihr Ziel, die Herstellung eines konfliktfreien Systems, erreichen wird“ (a.O. S. 311). Wobei man allerdings fragen muss, ob es überhaupt sinnvoll sein kann, der Ethik ein solches Ziel zu setzen; bezieht sich Ethik doch im Wesentlichen auf Werte und Normen, nicht auf das Ganze des Seins oder auch nur der Gesellschaft, auch wenn Werte und Normen, ähnlich dem Sollen, auf Erfahrungen mit Seiendem beruhen.

Bestimmt überdies das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein, wie Marx annimmt, müsste sich auch das Sollen – qua Bewusstseins-Phänomen – aus dem Sein ableiten lassen, was aber nicht der Fall ist, sondern zu *naturalistischen Fehlschlüssen* führen würde. Gesell-schaftliches Sein und Ethik sind nicht identisch, nicht deckungsgleich. Ein „konfliktfreies System“ konnte bislang noch nirgendwo herge-stellt werden, auch nicht anlässlich der bisherigen Versuche der Errichtung klassenloser Gesellschaften. Erst recht wird dies nicht mittels einer gedanklichen („Überbau“-)Instanz wie der Ethik

möglich sein, zumal deren Wirkungsmacht notwendigerweise durch die relativ klar umreißbaren Grenzen des Sollens, der Werte und der Normen eingeschränkt ist.

Darüber hinaus ist Folgendes zu bedenken:

1. Ethik kann nicht mit der Mathematik konkurrieren, nichts Unumstößliches festlegen.
2. Die Wirkungsbereiche und -möglichkeiten der Individuen und der Gesellschaften sind nicht überschaubar und reichen zuwei-len nur so weit wie deren Urteilskraft. Es sind Wirkungs-bereiche, die von keiner Ethik in allen Details bestimmt werden können.
3. Zielkonflikte sind nicht selten nur vorläufig mit Mitteln der Ethik zu bewältigen.[[31]](#footnote-32)31

Ein „konfliktfreies System“ wäre wohl gleichbedeutend mit Marxens *Reich der Freiheit* in einer *Assoziation freier Individuen*. Diese Utopie zu verwirklichen, bedarf es vielleicht der Kooperation und der gemeinsamen Bemühungen aller Menschen, vor allem auf politi-schem, sozio-ökonomischem und technologischem Gebiet, aber freilich nicht ohne die Ethik einzubeziehen, und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf die heutige Zeit mit ihren mannigfachen Gefährdungen (s.o. S. 1-2).

**ZWEITER TEIL**

***Traditionelle Ethiken der Verhaltenssteuerung***

Obwohl es anscheinend bei jeder Ethik Grenzen und vielfältige Probleme gibt, lässt sich ihre Entstehung bis in die graue Vorzeit hinein zurückverfolgen. Notwendig ist dieser Rückblick, um heraus-zufinden, a) wie aus Werten Normen entstehen, b) wie diese Normen konkret funktioniert haben und c) wie – u.a. auf Grund der konkreten Erfahrungen – eine neue Ethik der Verhaltenssteuerung begründet werden kann, nachdem Kants Begründung sich teilweise als brüchig bzw. unhaltbar erwiesen hat.

**7. Frühe Stammesreligionen**

Bei seiner Suche nach einer „Ur-Religion“ ist *Hans Küng* nicht fündig geworden. Stattdessen entdeckte er in frühen Stammesreligionen das, was er als das *Ur-Ethos* bezeichnete, wozu er feststellte: „Denn das ist die Überzeugung der Ureinwohner: Was gut ist, stammt aus der Ur-zeit, alle die materiellen und geistigen Güter, die zu bewahren sind. Sind es doch die Ahnenwesen, die mit ihrem Denken und Handeln die

Normen für die Sitten und Gebräuche festgelegt haben.“[[32]](#footnote-33)32 Eine Ur-Religion gibt es offenbar nicht, wohl aber ein *Ur-Ethos* (a.O. S. 19). Der Grund hierfür liegt auf der Hand: die anthropologische Konstante der angeborenen Wertungsfähigkeit, die schon die „Ur-Völker“ (wie

die australischen Aborigines) genutzt haben, um ihren Kindern die vielfältigen Konkretionen und Konkretisierungen von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ erfahrbar zu machen und durch das ethische Konzept von Gut und Böse zu ergänzen. Zu Hilfe kam ihnen dabei der Glaube an etwas Unvergängliches im Vergänglichen – das angeblich unsichtbare Ewige im Sichtbaren – und, daraus abgeleitet, die in allen Dingen wirksame „**ewige, ungeschaffene Lebenskraft**“ (a.O. S. 21), zu der natürlich auch die zentral wichtige *Sexualität* gehört, was jedoch nicht Frivolität, sondern „tiefe **Ehrfurcht vor allem Leben“** bewirkt (S. 24 f.). Diese verbindet sich problemlos mit mehreren ungeschriebenen ethischen Normen, wie „**Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit, Großzügig-keit** (etwa im wechselseitigen Schenken)“, für deren Einhaltung keinerlei Gebotstafeln benötigt werden (ebd. S. 25). *Festzuhalten bleibt ferner, dass schon dem Ur-Ethos der Ur-Völker Wertungen zu Grunde liegen, während die Werte selbst sich allmählich heraus-bilden, sich verändern und auch wieder verschwinden (können,* vgl. a.O. S. 27*).*

**8. Frühe Wertlehren**

Umso dringlicher wurde im Laufe der Zeit das Bedürfnis, Werte und Normen in zusammenhängenden *Wertlehren* festzuhalten. Solche Lehren sind aber keineswegs erst im Abendland erfunden worden, sondern z.B. schon in China und Indien lange vor Christi Geburt. Auf die Lehren des Gautama Buddha (des „Erleuchteten“) der von ca. 560 bis 480 v. Chr. lebte, stützt sich der Mahayana-Buddhismus, der das Nirwana zum göttlichen Absoluten erklärt. Und dieses Absolute liege „hinter dem Schleier der individualisierenden maya als das *Prinzip alles Seienden und aller Werte“*[[33]](#footnote-34)33 (Hervorhebung durch mich). – Im alten China kommt der von *Lao Tse* überlieferte Taoismus – wahr-scheinlich im vierten oder dritten vorchristlichen Jahrhundert – zu ähnlichen Auffassungen. Das Tao gilt einerseits als das unergründ-

liche, unnennbare Göttliche, andererseits aber als „das höchste Gut,

das Prinzip alles Seienden und aller Werte“, zu dem der Mensch nur durch „Entselbstung“, d.h. durch Demut, Selbsterniedrigung und Liebe zu allen Kreaturen gelangen kann (ebd. S. 13).

**9. Die Zehn Gebote**

Fast ausnahmslos finden sich deren Inhalte nicht nur in der jüdisch-christlichen Tradition, sondern auch in fast allen anderen Religionen. Dergestalt und darüber hinaus liegen sie nicht nur dem Allgemeinen Sittengesetz (so insbesondere bei Kant und im Katholizismus), sondern auch den meisten Rechtsordnungen unserer Welt zumindest partiell zu Grunde. Umso mehr fällt auf, dass diese Gebote heute einerseits radikal in Frage gestellt werden, während sie andererseits nach wie vor positive Resonanz und Rezeption finden. Ersteres z.B. in der atheistisch geprägten „Humanistischen Aktion“, zweites in den katholisch inspirierten „Herder-Kommentaren“.[[34]](#footnote-35)34 Tabellarisch lässt sich diese Kontroverse wie folgt darstellen:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Gebot** | **Herder-Kommentar** | **Humanist. Aktion** |
| 1. Ich bin Jahwe, dein Gott. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. | Schutz des Monothe-ismus in einer poly-theistischen Umwelt. Gott als Person. Im Christentum: Präam-bel aller Gebote. | „Gott in den Mund gelegt und entbehr-lich ... ... bedenklich, weil es Grundlage für Patriarchat, Hierar-chie und Führertum ist.“ |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 2. Du sollst dir kein Gottesbildnis machen  und den Namen des Herrn nicht missbrau-chen. | Kultbildverbot. Si-cherung der Freiheit Gottes. „Missbrauch... vor al-lem da, wo Mensch-liches vergöttert wird und der Mensch sich an Stelle Gottes stellt.“ | „Spätestens seit *Erich* *Fromm* ... ebenfalls entbehrlich.“ Man braucht Gott nicht zu erwähnen, nicht über ihn zu sprechen. |
| 3. Du sollst den Feiertag heiligen. | Zeichen für den Bund Gottes mit Israel. „Noch heute halten Menschen weltweit ... am wöchentlichen Ruhetag inne: freitags im Islam, samstags im Judentum, sonn-tags im Christentum.“ | Nicht sinnvoll, reizt zum Widerspruch. „Im Judentum gibt es sogar ganz offiziell die verschiedensten Tricks, um dieses Gebot zu umgehen.“ |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 4. Ehre deinen Vater und deine Mutter, da-mit es dir wohl er-gehe und du lange le-best im Lande. | Generationenvertrag, Stärkung der Familie, Altern in Würde, neue Gegenseitigkeit. | „ ... ein pädagogisch völlig unhaltbares Gebot. ... Wenn Kin-der von ihren Eltern nicht genügend ge-achtet wurden, dann nützt ein Gebot wie das vierte auch mit seinem Tantieme-Versprechen wenig.“ |
| 5. Du sollst nicht töten („morden“). | Unbedingte Ehrfurcht vor dem Leben. Den Frieden wahren und das Leben schützen! | Stammt aus Zeiten der Blutrache. Muss nicht besonders er-wähnt werden, weil es „für mündige Menschen ... selbst-verständlich“ ist. |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 6. Du sollst nicht die Ehe brechen. | Gemeint war „ur-sprünglich ... nicht eheliche Treue im moralischen Sinne“, sondern Schutz der Familie „vor illegalen Erbberchtigten.“ | „Ein Gebot der  Moralauffassung ent-sprechend, nach der die Frau ein Besitz des Mannes war, ist heute entbehrlich.“ |
| 7. Du sollst nicht stehlen. | Eigenverantwortung der Person. „Forde- rung nach einem funktionierenden So-zialwesen“. Niemand „soll gezwungen sein, seine Lebensgrund-lage durch Diebstahl herstellen zu müs-sen.“ | „Eine Selbstverständ-lichkeit für mündige Menschen.“ |
| 8. Du sollst nichts Falsches gegen dei-nen Nächsten aussa-gen. | Schützt „die Lebens-grundlage des Men-schen, vor Gericht und vor dem Neid der Anderen.“ | Ebenfalls „eine selbstverständ-liche Forderung“. |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 9. Du sollst nicht nach dem Haus dei-nes Nächsten verlan- gen. | Schutz der Lebens-grundlage des Men-schen. | „Eine Selbstverständ-lichkeit für einiger- maßen zivilisierte Menschen“ |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 10. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten ge-hört. | wie zu 8. und 9. | „Auch diese Forde-rung ist als Gebot entbehrlich.“ |

Die Formulierungen der Gebote stammen größtenteils aus den Büchern Mose oder aus sinngemäßer Übernahme der Quellen. An der Kontroverse fällt Folgendes auf: Während in den „Herder-Kommenta-ren“ (im Folgenden abgekürzt als ‚H.-K.‘) versucht wird, sowohl der

ursprünglichen als auch der aktuellen Bedeutung der Zehn Gebote gerecht zu werden, lehnt der Autor der „Humanistischen Aktion“ (im

Folgenden mit der Abkürzung ‚H.A.‘) sämtliche Gebote rundweg ab. Eine Vermittlung zwischen diesen strikt gegensätzlichen Positionen scheint ausgeschlossen. Trotzdem halte ich es für sinnvoll und erfor-derlich, die in der Tabelle referierten Für- und Wider-Argumente zu würdigen und gegeneinander abzuwägen. Wozu es vielleicht eines *tertium comparationis,* einer Vergleichsinstanz, bedarf, die wahr-scheinlich gewonnen werden kann, wenn es gelingt, die den Geboten zu Grunde liegenden *Werte* herauszufinden.

Der katholische Theologe *Peter Egger* bemerkt hierzu, in den Zehn Geboten, die er für „aktueller denn je“ hält, seien „die Grundwerte des Lebens“ enthalten.[[35]](#footnote-36)35 Diese Werte ermittelt er, indem er zunächst die 10 Gebote in teilweise eigener, teils verkürzter Form wiedergibt und ihnen dann die jeweils aus ihnen abgeleiteten Werte zuordnet, was sich tabellarisch wie folgt darstellen lässt:

|  |  |
| --- | --- |
| **Gebot (Norm)** | **(Grund-)Wert** |
| 1. Du sollst an einen Gott glauben! | Der Glaube an Gott |
| 1. Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen! | Die Ehrfurcht vor Gott |
| 1. Du sollst den Tag des Herrn heiligen! | Die Verehrung von Gott |
| 1. Du sollst Vater und Mutter ehren! | Die Familie |
| 1. Du sollst nicht töten! | Das Leben |

|  |  |
| --- | --- |
| 1. Du sollst nicht die Ehe brechen! | Die Liebe und Ehe |
| 1. Du sollst nicht stehlen! | Das Eigentum |
| 1. Du sollst nicht lügen! | Die Wahrheit |
| 1. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau! | Die Treue |
| 1. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut! | Der soziale Frieden |

Gegenüber dem biblischen Original bei Mose ergeben sich durch diese Neufassung allerdings einige bedeutsame Veränderungen, wenn nicht Verzerrungen. So dadurch, dass Eggert das 1. Gebot auf den Gottesglauben reduziert, und zwar auf Kosten der in den H.-K. zu Recht gewürdigten weiteren Inhalte Monotheismus und Personalität. Im 2. Gebot erwähnt Egger das Kultbildverbot nicht. Die Forderung

nach Feiertagsheiligung im 3. Gebot interpretiert er ausschließlich als „Verehrung von Gott“. Aus dem 8. Gebot kristallisiert er „die Wahr-heit“ als Grundwert heraus, nachdem er das in dem Gebot vorrangig enthaltene Verbot von Verleumdung und übler Nachrede auf das gesamte Phänomen „lügen“ erweitert hat. Zwischen dem 9. und dem 10. Gebot tauscht er die Begriffe ‚Haus‘ und ‚Frau deines Nächsten‘ aus und ermittelt sodann die Werte *Treue* und *sozialer Frieden*, obwohl ‚Treue‘ eher dem 6. Gebot zuzuordnen ist, dem er zusätzlich – und wohl unzulässigerweise – den Begriff ‚Liebe‘ als Wert zuordnet. (Was allerdings auch als Hinweis darauf gelten kann, dass es außer den in den 10 Geboten enthaltenen noch weitere Grundwerte gibt, die es zu beachten gilt.) – Unverständlich ist außerdem Eggers Reduzie-rung des 10. Gebotes auf den „sozialen Frieden“, obwohl es darin, ähnlich wie im 7. und 9. Gebot, vor allem um das Eigentumsproblem geht.

Die aktuelle Bedeutung der von ihm ermittelten Grundwerte erklärt Egger folgendermaßen: „Diese Grundwerte sind die tragenden Säulen von Religion und Moral. Ohne den Glauben, die Ehrfurcht und die Verehrung gegenüber Gott gibt es keine Religion. Ohne den Schutz der Familie und des Lebens, der Liebe und der Ehe, des Eigentums und der Wahrheit, der Treue und des sozialen Friedens gibt es auf die Dauer kein Leben für den einzelnen und die Gemeinschaft. *Es hat bis jetzt noch kein Volk in der Geschichte gegeben, das auf die Dauer ungestraft diese Grundwerte aufgegeben hat. In den meisten Fällen*

*war die Missachtung dieser Grundwerte der eigentliche Grund für den Untergang der einzelnen Völker.*“ (ebd., Hervorhebungen durch mich)

Damit geht Egger teilweise deutlich über die Geltungsansprüche hinaus, die in den Geboten enthalten sind und in der Kontroverse zwischen den H.-K. und der H.A. diskutiert werden. Während diese durchweg Maßstäbe für die Beurteilung der Geltungsansprüche anbie-ten, gelingt dies Egger nicht immer, insbesondere nicht hinsichtlich der von ihm konstatierten Werte Liebe, Treue, Wahrheit und sozialer Frieden. – Noch bedenklicher ist Folgendes: Egger will Ethik und Moral vornehmlich religiös – als *Gottes Gebote* – begründen, obwohl schon an diesen Geboten, und erst recht an den von Egger ermittelten 10 Grundwerten, abzulesen ist, dass sie nur teilweise rein religiös begründbar sind. Genau genommen gilt Letzteres nur für die ersten drei Gebote mit ihren expliziten Pflichten des Menschen gegenüber Gott, wohingegen z.B. die (Grund-)Werte 4, 5, 6, 7 und 10 wahr-

scheinlich konstituierende Teile jeder weltlichen Rechtsordnung sind, während die Treue vornehmlich Diskussionsgegenstand der allgemei-nen Moral ist und die Wahrheit vor allem in philosophischen Theo-

rien, so in Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien, eine Rolle spielt. Mit anderen Worten: Eggers Gebote und Grundwerte 4 bis 10 bedür-fen gar keiner religiösen Fundierung. Warum Egger Letzteres trotz-dem postuliert, hat wohl folgende Gründe: Er will die im ‚Katechis-mus der Katholischen Kirche‘ festgeschriebene Verpflichtung aller Gläubigen auf die 10 Gebote a) als Ausdruck eines angeblich „natürlichen Sittengesetzes“ und b) als „schwerwiegende Verpflich-tungen“ jeder Einzelperson rechtfertigen und bekräftigen, wobei er außer Acht lässt, dass diese „Verpflichtungen“ erst in den weltlichen *Recht*s-Ordnungen allgemein verbindlich geworden sind. (Was *Kant*

schlauerweise berücksichtigt, indem er im Kategorischen Imperativ zwar das Sittengesetz impliziert, begrifflich aber nicht festhält, sondern durch die Kategorie *Allgemeine Gesetzgebung* ersetzt.) Dem Mangel an Rechtsverbindlichkeit der 10 Gebote will Egger an-scheinend dadurch abhelfen, dass er – äußerst kühn – behauptet, Völker, welche die (teilweise in den Geboten gar nicht enthaltenen!) Grundwerte missachten, seien zum Niedergang, wenn nicht zum Untergang verdammt; wobei gravierend hinzukommt, dass der Autor *gar keine Beispiele* für solche angeblich historisch belegten Fälle an-führt.

All dies veranlasst mich zu der Annahme, dass aus Eggerts Konzept[[36]](#footnote-37)36 kein durchgängiges *tertium comparationis*, sondern nur gelegentlich Argumentationshilfe zu gewinnen ist. Das tertium comparationis bzw. der Synthese werde ich wohl selbst sein müssen.

Und nun also zu der

**Kontroverse zwischen den ‚Herder-Kommenztaren‘ (H.-K.) und der ‚Humanstischen Aktion‘ (H.A.)**

**Zum 1. Gebot**

Im mosaischen Original stellt Gott sich mit seinem hebräischen Namen *Jahwe* (‚er ist, er erweist sich‘) vor. Anders in Martin Luthers Katechismus, wo es heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, ...“, womit Gott von Anfang an seinen Anspruch auf unbedingte und unum-schränkte Herrschaft betont. Ist das Gebot deshalb „entbehrlich“, wie die H.A. meint? Doch wohl nur dann, wenn es hier *ausschließlich* um einen Herrschaftsanspruch ginge. Nein, wenn Gott gleich zu Beginn „*Ich“* sagt, spricht er damit sogleich das Ich, die Person des Adressa-ten an, der das Wort ‚Ich‘ hört oder liest und innerlich mitspricht. Die Pietisten bezeichneten diese Verinnerlichung als “unmittelbare Gottes-

kindschaft“. – Allerdings verbindet Jahwe damit einen Alleinvertre-tungsanspruch: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!“ und verbietet auf diese Weise sogleich jede Götzenverehrung, die ja in bestimmten Erscheinungsformen bis heute aktuell geblieben ist. War dann zumindest dieses Verbot also doch entbehrlich, weil unwirksam? Jedenfalls zwingt es nach wie vor zum Nachdenken darüber, ob es nicht doch einen höchsten Wert (*summum bonum*) geben könnte, den man nicht fahrlässig außer Acht lassen oder durch irgendeinen Götzen (Geld, Macht, Selbstverwirklichung usw.) ersetzen sollte. Insofern führt schon das 1. Gebot zur Frage nach dem Urgrund des Seins.

Kann dieses Gebot aber zugleich Ursache gesellschaftlicher Fehlent-wicklungen wie „Patriarchat, Hierarchie und Führertum“ (s.o.) sein? Wohl nur dann, wenn Jahwes Alleinherrschaftsanspruch immer wieder solche Verwerfungen hervorbrächte. In Wirklichkeit gibt es hierfür andere Ursachen, so u.a. die herkömmliche Rollenverteilung, Interessen-Konflikte, Machtideologien, Zusammenballung von Macht, Krisensituationen – man denke nur an den unrühmlichen Aufstieg des NS – u.a.m. Unbestreitbar ist dagegen die Tatsache, dass Machthaber sich *ideologisch* der Religion bzw. des Gottesglaubens bedient haben, um ihre eigenen Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Ein Miss-brauch, der aber den tatsächlichen, personalen Wert des Glaubens an ein Höchstes Wesen (‚l’Etre Suprême‘ der Jakobiner) nicht entkräftet. Hinter dem Ganzen könnte eine höchste Allmacht, Allweisheit und Allgüte stehen, deren Wirkungskraft allerdings jegliches Vorstellungs-vermögen übersteigt. Wenn Gott als Person im Menschen präsent ist,

könnte dies als Grundlage dafür dienen, die personale Würde jedes einzelnen Menschen zu begründen – wie dies ja auch im Christentum verkündet wird, wo das 1. Gebot wohl zu Recht als „Prämbel aller Gebote“ geachtet wird. Auch wenn dies noch kein Wissen, sondern nur „Glaubensgewissheit“ beinhalten kann.

**Zum 2. Gebot**

Das Kultbildverbot hatte zur Zeit seiner Entstehung bei Mose sicher-lich seine Berechtigung, ging es doch u.a. darum, die Anbetung von Gottes- und Götzen-Bildern zu unterbinden. In späteren Zeiten bestand eine solche Notwendigkeit kaum noch. Einen späten Nachhall des Verbots sehe ich in der Bilder-Feindlichkeit einiger Reformatoren seit dem 16. Jahrhundert. Die „reformierten“ Gläubigen sollten sich auf ihren verinnerlichten *Glauben* konzentrieren und sich davon nicht durch Bilder ablenken lassen. – Ob ein Kultbildverbot heute noch sinnvoll ist, wage ich zu bezweifeln. Vollends überflüssig wird es, wenn es sich tatsächlich als „entbehrlich“ erweist, wie H.A. behauptet; wobei diese ein relativ einfaches Rezept dafür anbietet, wie ein Miss-

brauch des Namens Gottes verhindert werden könne, nämlich das Wort ‚Gott‘ einfach nicht mehr zu verwenden, was letztlich auf Athe-

ismus, Gottesleugnung hinausläuft. Dagegen: Gott und seinen Namen zu leugnen, kann bedeuten, wider besseres (Nicht-)Wissen zu handeln:

Ob Gott existiert oder nicht, lässt sich nicht beweisen, so dass *Agnos-tizismus*, nicht Atheismus als plausibel und akzeptabel erscheint.

Darüber hinaus dürfte es gänzlich unrealistisch sein, die Verwendung des Namens Gottes verhindern oder verbieten zu wollen. Für vernünftig halte ich es demgegenüber, vor dem Missbrauch des Namens Gottes in Form von Vergötterung des Menschen zu warnen. „Woran der Mensch sein Herz hängt, das ist eigentlich sein Gott.“,

heißt es sinngemäß bei Martin Luther. Ein solcher Gott wird schon wegen seiner X-Beliebigkeit völlig unverbindlich und nicht geeignet, als Grundlage von Ethik und Moral zu dienen. Außerdem: Wenn man nicht weiß, ob es Gott gibt, bedeutet dies nicht, dass der Glaube an ihn unmöglich wird. Allerdings kann der Glaube schon deswegen nicht alleinige Grundlage einer Ethik sein, weil für jedwede Norm allgemeine Verbindlichkeit erst durch die Anbindung an das Recht bzw. an Kants Allgemeine Gesetzgebung erreicht werden kann.

**Zum 3. Gebot**

Ist ein Gebot schon deshalb überflüssig, weil es nicht befolgt wird? Wohl kaum. Gerade weil Menschen den Feiertag nicht heiligen, die Feiertagsruhe nicht respektieren, ist das Gebot vonnöten, das sie zum Gegenteil ermahnt. Nicht zu übersehen ist allerdings, dass niemand

gezwungen werden kann, das Gebot zu befolgen. In Frankreich und anderswo sind die Läden auch sonntags geöffnet, ohne dass dadurch irgendwer an der Ausübung seines Glaubens gehindert wird. Aus-gehöhlt wird die Sonderstellung des Sonntags vielleicht dadurch, dass

fast überall auch der Samstag zum freien Tag geworden ist, so dass die langen Wochenenden gern zu anderen als religiösen Zwecken

genutzt werden. All dies ändert aber nichts an dr Tatsache, dass der religiöse Feiertag auch von Staats wegen respektiert und garantiert wird – so der Freitag im Islam, der Samstag im Judentum und der Sonntag im Christentum.

**Zum 4. Gebot**

Es stammt aus einer Zeit, in der allenthalben die Kinder für die Alters-versorgung ihrer Eltern aufkamen, und verdankt daher seine Existenz nicht elterlichen Erziehungsfehlern, wie die H.A. behauptet. Aus dem gleichen Grunde ist es abwegig, dieses Gebot für „pädagogisch völlig unhaltbar“ zu erklären, zumal es gar keinem pädagogischen Zweck dient. Zu fordern ist jedoch gegenseitiger, nicht einseitiger Respekt.

**Zum 5. Gebot**

Sind Kriminelle stets unmündig? Wohl kaum. Hätte die H.A. Recht, müsste sie konsequenterweise die Streichung der Paragraphen zu Mord und Totschlag aus den Strafgesetzbüchern fordern; eine absurde Forderung angesichts der permanenten Bedrohung und Vernichtung von Leib und Leben durch solche Verbrechen. – Uneinigkeit besteht darüber, ob es in der Formulierung der Übersetzung „töten“ oder „morden“ heißen muss. „Morden“ bedeutet zweifellos eine Abschwä-chung, zumal darin nicht einmal der juristische Tatbestand des Tot-schlags berücksichtigt wird. – Nach wie vor zu beherzigen scheint mir die Auslegung durch den *Heidelberger Katechismus* von 1563, in dem

gefordert wird, in das Tötungsverbot im weitesten Sinne auch die eigene Person einzubeziehen: „Ich soll meinen Nächsten weder mit Gedanken noch mit Worten oder Gebärden, erst recht nicht mit der Tat, auch nicht mit Hilfe anderer, schmähen, hassen, beleidigen oder töten. Ich soll vielmehr alle Rachgier ablegen, mir auch nicht selbst Schaden zufügen oder mich mutwillig in Gefahr begeben. Darum hat auch der Staat den Auftrag, durch seine Rechtsordnung das Töten zu verhindern.“

**Zum 6. Gebot**

Die ursprüngliche Schutzfunktion dieses Gebots besteht heute nicht mehr. Ob es aber „entbehrlich“ im Sinne der H.A. ist, muss dennoch bezweifelt werden. Wir leben in einer Zeit, die einerseits durch zuneh-mende Emanzipation, andererseits durch immer höhere Scheidungs-raten, Reizüberflutung und Verlockungen aller Art geprägt ist, so dass

über den Sinn des Ehebruchsverbots neu nachgedacht werden muss. Leidtragende einer Ehescheidung sind vor allem die Kinder. Braut-leute sollte sich daher sorgfältig prüfen, ob sie der anvisierten ehe-lichen Bindung überhaupt eine Chance auf genügend lange Haltbar-

keit zutrauen.

**Zum 7. Gebot**

Gegenüber H.A. gilt hier ein ähnlicher Einwand wie beim 5. Gebot. Zu überzeugen vermag dagegen der H.-K.-Kommentar, der die Schutzfunktion des Gebots und dessen Hilfe zur Eigenverantwortung

hervorhebt. – Problematisch erscheint dagegen der leicht spöttische Satz: „Eigentum ist Diebstahl“. Durch ehrliche Arbeit Erworbenes kann schlechterdings nicht zum Diebesgut herabgewürdigt werden, auch nicht satirisch.

**Zum 8. Gebot**

Wäre dieses Gebot mit H.A. „selbstverständlich“, bräuchte man über die kriminellen Tatbestände der Verleumdung und der üblen Nachrede

nicht zu diskutieren. Im Übrigen würde ich hierzu das wiederholen, was ich in meiner Kritik an Egger bezüglich seiner Auslegung des 8. Gebots (s.o. S. 28)) zum Ausdruck gebracht habe.

**Zum 9. Gebot**

Gegenüber der Position der H.A. wäre erneut das zu bekräftigen, was ich anlässlich entsprechender H.A.-Verlautbarungen zum 5., 7. und 8. Gebot zu bedenken gegeben habe. Wenn Lebensgrundlagen auf dem Speil stehen, sollte man sich vor Verniedlichungen und Verharm-losungen hüten.

**Zum 10. Gebot**

Hier gilt Ähnliches wie zum 9. Gebot.

**Fazit**

Aus den 10 Geboten ist nach wie vor moralisch-sittliche Orientierung zu gewinnen. Mit ihnen allein lässt sich aber keine verbindliche Ethik der Verhaltenssteuerung begründen, und zwar vor allem deshalb nicht, weil die 10 Gebote als solche heute *keine Rechtsverbindlichkeit* mehr implizieren. Darüber hinaus trifft es zwar zu, dass ein religiöser Glaube fast immer auch konkrete Handlungsanweisungen enthält; aber schon wegen der Vielfalt und Vielzahl der heute existierenden unterschiedlichen Glaubensrichtungen ist es völlig ausgeschlossen, aus einem bestimmten Glauben normative und zugleich unbedingt verbindliche, allgemein gültige Handlungsmaximen abzuleiten. Umso mehr kommt es zunächst darauf an, sich über die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede der Religionen größtmögliche Klarheit zu verschaffen.

**10. Werte in den Religionen**

Wer durch die christliche Tradition geprägt ist, tut sich vielleicht schwer damit, Andersgläubigen gerecht zu werden. Angesichts dessen

scheint es hilfreich zu sein, zunächst nach den Gemeinsamkeiten der Religionen Ausschau zu halten. Was verbindet uns im Religiösen mit den anderen? Hierzu hat der ‚*Interkulturelle Rat in Deutschland e.V.*‘ vor einigen Jahren (2007) wertvolle Hinweise gegeben, wobei zu beachten ist, dass der ‚Rat‘ diese Hinweise von dem ‚*Abrahamischen Forum*‘ übernommen hat, einem Forum, in dem Juden, Christen, Moslems und Bahá’i zusammenarbeiten, also nicht sämtliche Weltreligionen. Um die Entwicklung „vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa“ voranzutreiben, hebt das Forum folgen-de *gemeinsamen Werte* hervor:

1. Der Glaube an den *einen* Gott, den Gott Abrahams, wenn auch in unterschiedlichen Interpretationen.

2. Der Mensch gilt als „Ebenbild Gottes“, im Islam als „Statthalter Gottes“.

3. Der hohe Wert *Gerechtigkeit* kann dazu beitragen, den Weltfrieden zu sichern und die globale Armut zu überwinden.

4. Für Frieden, gegen Gewalt und Terror!

5. Die Schöpfung bewahren!

6. Für Gastfreundschaft (wie schon bei Abraham), gegen Fremden-feindlichkeit und Rassismus![[37]](#footnote-38)37

Dass solche Werte noch nicht überall anerkannt, geschweige denn verwirk-licht werden, ist hinlänglich bekannt. Dankenswerter Weise versäumt das Abrahamische Forum es nicht, die Hindernisse zu nennen, die den gemeinsamen Werten schon durch die fortbeste-henden, teilweise gravierenden Unterschiede (bzw. Unvereinbar-keiten) zwischen den Religionen im Weg stehen. Diese Unterschiede seien nicht zu leugnen, sondern zu *respektieren*. Genannt werden:

1. Weder die Juden noch die Muslime akzeptieren das christliche Verständnis von Jesus und der Dreifaltigkeit.

2. Weder die Juden noch die Christen teilen die islamische Hochschätzung des Propheten Mohammed und des Koran.

3. Bahà’i glauben an „Götterboten“ (z.B. Baha’ullah), was von Juden, Christen und Moslems abgelehnt wird.

4. Religiöse Praxis, Gottesdienste, Missionsverständnis u.a.m. weisen teilweise schwerwiegende Unterschiede auf.

5. Unterschiedlich ist neben bestimmten sozialen, kulturellen und geschichtlichen Entwicklungsfaktoren auch das Alter der Religionen.

6. In einigen Fragen der Gleichberechtigung (von Mann und Frau) und der Menschenrechte gibt es bisher keine Einigung.

Zur Überwindung solcher Unterschiede schlägt man verschiedene Maßnahmen vor, insbesondere im Bildungs- und Erziehungssektor, ferner durch verstärkten wissenschaftlichen und kulturellen Austausch und interreligiösen Dialog.

Ob diese Ziele u.a. durch „Annäherungen an die in Europa weitgehend angenommenen Normen“ (S. 2) zu erreichen sind, halte ich für fraglich. Zu sehr sind unterschiedliche *Normen* durch Sozialisation und Erziehung verinnerlicht, zu stark die damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Zwänge. Nicht über die Normen, sondern über *gemeinsame Werte* müsste die Verständigung versucht werden, wobei natürlich auch die bisher nicht erwähnten nicht-christlichen Religionen zu berücksichtigen sind.

Dies gilt auch für die Frage, worin denn der „Kern“ der religiösen Gemeinsamkeiten bestehen könnte. Hierzu ein Zitat von O. Petersen: „Ich glaube, dass in allen großen Religionen mit der wahren Liebe das gleiche gemeint ist: Es ist der Wunsch, dass es anderen Wesen gut geht, insbesondere, wenn sie sehr starkes Leiden erleben. Und das ist letztlich auf dem Gebiet der Praxis der gemeinsame Kern aller Religionen.“[[38]](#footnote-39)38 – Bemerkens- und anerkennenswert ist hier die Aus-weitung der als Wohltätigkeit (caritas) und Mitleid verstandenen Liebe auf die „anderen Wesen“ und damit wohl auf Natur und Um-welt im weitesten Sinne. Zu bedenken ist jedoch, dass vielen Menschen – insbesondere in Ländern außerhalb Europas – die für solche „Wohltätigkeit“ erforderlichen materiellen Mittel kaum oder gar nicht zur Verfügung stehen.

Unbezweifelbar ist hingegen, dass auch dem Wert ‚Liebe‘ die Fähigkeit zum Werten zu Grunde liegt, nämlich wahrscheinlich die angeborene Fähigkeit, zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu unterscheiden. Das bedeutet, dass auch allen religiösen Werten ein nicht-religiöses Werten zu Grunde liegt (bzw. liegen kann). Das halte ich für den „Kern“ der Sache.

Nichtsdestoweniger verdienen die Wert-Konzepte der nicht-christ-lichen Religionen genauere Analysen. Detailliert informieren hierzu einige Standardwerke, so das von Michael Klöcker und Udo Tworuschka herausgegebene Handbuch *Ethik der Weltreligionen*

(Darmstadt 2005) sowie mehrere Arbeiten von Hans Küng, insbesondere das *Projekt Weltethos* (München 1992) und *Spuren-suche. Die Weltreligionen auf dem Weg* (München 1999 in 2. Auf-

lage). Außerdem zu empfehlen: Hans Küng / Karl-Josef Kuschel (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993.

In dem „Handbuch *Ethik der Weltreligionen*“ ist zu erkennen, in welchem Maße die Religionen versuchen, das Leben der Gläubigen in allen Bereichen nicht nur zu beeinflussen, sondern auch zu regeln. In anderer, nämlich alphabetischer Reihenfolge werden Themenkom-plexe behandelt wie: Gesundheit, Sport, Sexualität, Empfängnis- verhütung, Abtreibung; Bekleidung und Ernährung; Erziehung, Bil-dung und Mediengebrauch; Menschenrechte, Umwelt, Globalisierung, Krieg und Frieden u.a.m., und zwar unter jedem Stichwort jeweils für die Weltreligionen Buddhismus, Hinduismus, Islam, Judentum, Katholizismus und Protestantismus.

Damit wollen die Autoren auch neueren geschichtlichen Entwick-lungen, nicht zuletzt im Bereich von Technologie und Informatik, gerecht werden, wobei sie nicht verkennen, dass zwischen den Religionen nicht nur Begegnung und Durchdringung, sondern auch Rivalität, Konflikt und Auseinandersetzung stattfinden.

Noch ehrgeiziger präsentiert Hans Küng sein ‚Projekt Weltethos‘, von dem er sogar das Überleben der Menschheit abhängig macht. Ethische Grundlage ist für ihn jedoch nicht nur der Humanitäts-Gedanke, sondern der „Religionsfrieden“, der durch interreligiösen Dialog erreicht werden soll. Der Religionsfriede sei die Voraussetzung für den Weltfrieden. Anregen will Küng das „globale Gespräch über den Grundkonsens der Werte, Haltungen und Maßstäbe“ (a.a.O., Klappentext).

Zu dem Projekt trat im Jahre 1993 in Chicago ein *Parlament der Weltreligionen* zusammen, dem nicht weniger als 6500 Personen aus „125 Religionen und religiösen Traditionen“ angehörten. Man einigte sich auf 4 Leitsätze einer *Erklärung zum Weltethos*, und zwar zu 1. Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben, 2. Solidarität und gerechte Wirtschaftsordnung, 3. Toleranz und Leben in Wahrhaftig-keit, 4. Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau, jeweils als *kulturell* verpflichtend, d.h. als Verpflichtung zu entsprechendem Handeln.[[39]](#footnote-40)39

Für wertphilosophisch interessant halte ich hier die Tatsache, dass die erwähnten Leitsätze allesamt nicht nur als religiöse, sondern vor allem als *(kultur-)philosophische und politische* Empfehlungen gelten können, so dass sie auch von Nicht-Gläubigen akzeptiert werden können. Besonders hervorzuheben ist überdies die erstaunliche Fundierung dieser weltweiten Ethos-Erklärung in einer einzigen Formel, in der *Goldenen Regel*: „Was du nicht willst, dass man dir tu‘,

das füg‘ auch keinem andern zu!“. Diese Regel sollte „die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen.“[[40]](#footnote-41)40 Ob die Goldene Regel diesem sehr hohen Anspruch tatsächlich gerecht wird, soll im Folgenden untersucht werden.

**11.** **Die Goldene Regel**

Als *Konfuzius* (551-479 v.Chr.) gefragt wurde, worin denn sittliches Verhalten bestehe, soll er geantwortet haben: „Begegne den Menschen mit der gleichen Höflichkeit, mit der du einen teuren Gast empfängst. Behandle sie mit der gleichen Achtung, mit der das große Opfer dar-gebracht wird. Was du selber nicht wünschst, das tue auch anderen nicht an.“ Der römische Kaiser Alexander Severus (208-235) hat angeblich demgemäß formuliert: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne fe-ceris.“, auf deutsch: „Was du nicht willst, dass man dir tu‘, das füg‘ auch keinem anderen zu.“ Eine Formel, die bis heute als Sprichwort zitiert wird und so oder ähnlich auch schon in anderen früheren Religionen, wie dem Judentum, dem Hinduismus, Buddhismus und Taoismus, anzutreffen ist. Jesus soll sie positiv gewendet haben und zwar folgendermaßen: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Matthäus 7,12)[[41]](#footnote-42)41 Heutige Kommen-tare hierzu fallen keineswegs einheitlich, sondern eher widersprüch-lich aus. So heißt es in einer Verlautbarung der ‚Ethik-Werkstatt‘ einerseits, die Goldene Regel sei „eine genial einfache Faustregel, die deshalb bei der moralischen Bildung von Kindern wertvolle Dienste leistet“, wenig später aber sehr kritisch: „Offenbar versagt die Goldene Regel in denjenigen Fällen, wo das Handeln eines anderen zwar für mich Nachteile bringt ..., wo aber die Vorteile für den anderen ... allgemein als wichtiger angesehen werden.“[[42]](#footnote-43)42 Was damit gemeint ist, wird klarer, wenn man sich vor Augen führt, wie bereits *Kant* (1785) die Goldene Regel kritisiert hat: „Man denke ja nicht, daß hier das triviale *quod tibi non vis fieri usw.* ... zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn ... es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohltun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren usw.“.[[43]](#footnote-44)43 Hier fällt auf, dass Kant die Goldene Regel hauptsächlich deswegen ablehnt, weil in ihr die Pflicht-Bindung und damit die Verbindlichkeit

eines allgemeinen Gesetzes fehlt. In der Tat lassen sich leicht ähnliche Eventualitäten konstruieren, in denen die Goldene Regel versagt, so wenn eine Knöllchen-Politesse Skrupel entwickelt, einem Parksünder einen Strafzettel zu verpassen, weil sie ja selbst auch keinen Strafzettel bekommen möchte.[[44]](#footnote-45)44

Darüber hinaus gebe ich Folgendes zu bedenken: Was geschieht, wenn jemand die Goldene Regel missachtet, weil er es für vorteil-hafter hält, ausschließlich seine eigenen Interessen durchzusetzen? Was so weit gehen kann, dass jemand seine Gegner ausschaltet oder gar liquidiert, so dass sie ihm gar nichts mehr „antun“ können. Ein Beispiel: Wenn es kapitalistischen Machthabern erlaubt ist, nicht nur in die Ökonomie anderer Völker einzugreifen, sondern auch große Teile dieser Völker ins Elend zu treiben, so ist dies nur möglich, weil es offenbar keine ethisch, politisch-moralisch und juristische qualifi-zierte Instanz gibt, die solche Übergriffe verhindert oder bestraft. Hier wird vollends erkennbar, worin der Hauptmangel der Goldenen Regel besteht: in der fehlenden rechtlichen Absicherung bzw. mangelnden Rechtsverbindlichkeit. Die beste Regel hilft nicht, wenn sie immer wieder – und zumeist sogar ungestraft – missachtet wird.

Umso erstaunlicher mutet die Tatsache an, dass die Goldene Regel im ‚Projekt Weltethos‘ für „unverrückbar“ und „unbedingt“ gültig gehal-ten wurde. Unabweisbar stellt sich hier die Frage, wie dieser Anspruch aus heutiger Perspektive, d.h. mehr als 20 Jahre nach seiner Proklamation, zu beurteilen ist. Dazwischen liegt leider die furchtbare Menschheits- und Kulturkatastrophe „Nine Eleven“, der 11. Septem-ber 2001, der bisher wohl bösartigste Schlag ins Gesicht des Weltethos, das Gegenteil dessen, was die Chicagoer Parlamentarier erhofft und gefordert hatten. Wie konnte das geschehen? Die Hauptgründe für die Katastrophe sind wahrscheinlich politischer und ökonomischer Art. Was an der fortbestehenden Berechtigung der Chicagoer Forderungen zweifellos nichts ändert. – Anders steht es aber mit einigen ihrer Implikationen im Rahmen des „Projekt Weltethos“. Nicht bewahrheitet hat sich z.B. die Behauptung, dass der Weltfrieden hauptsächlich vom Religionsfrieden abhänge. Vollstän-digen, nachhaltigen Religionsfrieden (z.B. durch die Goldene Regel!) herzustellen, scheint trotz vieler Gemeinsamkeiten kaum möglich, zumal einige der theologischen bzw. ideologischen Gegensätze – und insbesondere der machtpolitisch verstärkten – teilweise so krass sind, dass sie sich zumindest vorerst anscheinend nicht überwinden lassen.[[45]](#footnote-46)45

**12. Hinduismus und Buddhismus**

**a) Hinduismus**

Als ‚Hindus‘ wurden ursprünglich alle Inder/innen bezeichnet, heute nur noch diejenigen, die der hinduistischen Religionsgemein-schaft angehören. Die Geschichte dieser Religion umfasst einen Zeitraum von ca. 3500 Jahren, während dessen immer wieder neue Systeme und Strömungen hervorgebracht wurden. Von ca. 1500 bis 500 v. Chr. erstreckt sich die altindische Periode der *Veda* (Mehrzahl: Veden, eine Ansammlung von Schriften, die für sich eine ganze Literatur beinhalten). Der „vedische Weg“ führt von der Vielgötterei bald zur Suche nach der Einheit und dem möglichen Weltengrund, dem Urgrund aller Dinge des Alls. Darum kümmern sich, parallel zur Ent-

stehung des Kasten-Systems, vor allem diejenigen, die als Priester an der Spitze der Kasten-Hierarchie stehen: die *Bramahnen*, deren religi-öses Denken mehr und mehr in spirituelle Sphären abrückt, wobei an die Stelle ursprünglicher Fröhlichkeit und Lebensbejahung allmählich eine eher pessimistische Grundbewertung gegenüber dem Dasein tritt, wonach alles Dasein dem *Leiden* verfallen sei. Dagegen werden in den – ursprünglich esoterischen, d.h. typischer Weise nur für einen kleinen Kreis von Eingeweihten gedachten – *Upanischaden-Lehren* neue „Heilmittel“ angeboten: die Konzepte von Atman und Brahman, von Seelenwanderung und Erlösung.[[46]](#footnote-47)46

Atman bedeutet Verinnerlichung, Weg zum Selbst, während Brahman, das Absolute, auch diesen Weg wie alle anderen im Weltall über-wölbt, wobei in diesen Prinzipien, anders als bei Juden und Christen, eine „Wesenseinheit“ von Gott und Mensch erreicht werden soll. Dies zu verstehen, übersteigt angeblich die Grenzen von Vernunft, Verstand und Wissenschaft. Es geht um tiefer liegende *Wahrheit*, die aber keineswegs für alle zugänglich und nicht einmal „in Worte zu fassen“ sei. Auch „der Auserwählte“ kann sich dieser Wahrheit nur durch strenge Selbstdisziplin und Askese nähern: „Fasten, Ruhe, Schweigen, strengste Sammlung und Selbstdisziplin, unter völliger Abziehung der Aufmerksamkeit und des Wollens von der Außenwelt – das sind die Vorbedingungen, die den Geist befähigen, durch alle täuschenden Hüllen der Maya zum Kern des Selbst, zum Atman, zu kommen.“ Wobei der „Schleier der Maya“ das Trugbild bedeutet, das durch die Vielfalt der Erscheinungswelt entsteht und wahre (Selbst-) Erkenntnis verhindert. (Störig a.a.O. S. 48.)

Solche Esoterik ändert sich weitgehend in der auf die Zeit der Upanischaden-Lehren folgenden Geschichtsperiode, d.h. in der Zeit ab ca. 500 v. Chr. Denn nunmehr werden auch die Verfasser der Schriften deutlich erkennbar, wendet die Philosophie sich nicht mehr nur an Eingeweihte, sondern an die Allgemeinheit, und zwar nicht mehr in einer Gelehrtensprache, sondern in der gesprochenen Sprache des Volkes (vgl. a.O. S. 52). Ein neues Menschenbild entsteht, aller-dings weiterhin nicht im Sinne des westlichen Individualismus, sondern in Bezug auf übergreifende Ordnungssysteme (Familie, Gesellschaft, Kosmos). In diese Systeme soll der Einzelne sich einfügen. Dabei dreht sich alles um vier Prinzipien, die man auch als ‚Werte‘ bzw. ‘Lebensziele‘ oder ‚Daseinszwecke‘ bezeichnen kann, und zwar 1. ‚Karma‘: „das Streben nach Vergnügen und (vor allem sexuellem) Genuß“, 2. ‚Artha‘: „die Anhäufung von Reichtum, Wohl-stand und Macht“, 3. ‚Dharma‘: „die Praxis der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit innerhalb der kosmischen Ordnung“ und 4. ‚Moksa‘: „das Erreichen von Befreiung aus karmisch geregelten Bindungen und Leiden, aus denen das weltliche Leben besteht“. Karma bedeutet ‚fortdauerndes Schicksal des Menschen in guten und bösen Taten‘. Von den Prinzipien verdient *Dharma* besondere Beach-tung, schon wegen seines außerordentlich weiten Bedeutungsum-fangs. Aus dem Sanskrit stammend bedeutet er, neben einer Grund-bedeutung ‚Gewebe‘: „Ordnung, Gesetz, Brauch, Sitte, Vorschrift, Regel; Pflicht, Tugend, gute Werke, religiöser Verdienst; Natur, wesentliche Eigenschaft, Charakteristikum“.[[47]](#footnote-48)47 Das Wort ‚Dharma‘ geht etymologisch auf eine Wurzel ‚dhr‘ (‚halten‘) zurück und meint daher einen Weltgrund, eine Substanz, die alles trägt, vom Kleinsten bis zum Größten im Kosmos und somit auch bis hin zur Gesamtheit des Mensch-Seins. Durchaus vergleichbar ist Dharma mit der grund-legenden, alles durchdringenden „Lebenskraft“ der Stammesreligi-onen, teilweise auch mit dem LOGOS, über den er jedoch weit hinausgeht, weil er auch „das Gesetz Gottes“, Natur, Ethik und Moral einbezieht und sozusagen sämtliche Lebensbereiche regelt, bis hin zu Essens- und Hygiene-Vorschriften. *Ewiges Glück* kann erlangen, wer sich an diese Regeln hält und weiß, worin seine Pflicht und seine Aufgaben bestehen, auch im Zusammenleben der Menschen. (Wobei „Gewaltlosigkeit, Wahrheit, Nicht-Stehlen, Reinheit und Kontrolle der Sinne“ als universal gelten, also zu den Pflichten *aller* Menschen gehören. Vgl. Yogawiki a.a.O. S. 6)

Als universale Ethik verbindet sich Dharma mit dem zentralen Gedanken der *Gerechtigkeit*, darüber hinaus mit dem Absoluten (‚brahman‘) und der Selbstfindung im Atman. ‚Tat tvam asi‘ – ‚das bist du‘, lautet die von *Schopenhauer* begeistert zitierte Formel, mit der das Vermögen des Selbst, sich in ein anderes Selbst einzufühlen, umschrieben wird. Es ist die Fähigkeit zum Mitleid und zum Mit-leiden. (Vorwegnehmend die moderne *Empathie*, deren neuronale Grundlage Hirnforscher in den *Spiegelneuronen* nachgewiesen haben!) – Dharma gilt als vorzügliches Mittel der Selbsterhaltung und der Selbstverwirklichung. Man hielt es auch für „die einzige Zuflucht des Menschen“, die Schutz gewährt gegenüber den jedem Hindu geläufigen „sechs Feinden“: 1) weltliche Begierden, 2) Zorn, 3) Geiz und Gier, 4) Verblendung und geistige Finsternis, 5) Hochmut, 6) Neid und Eifersucht (vgl. *Dharma* a.a.O. S. 8).

Im Hinduismus sind immer wieder neue religiös-weltanschauliche Systeme hervorgebracht worden. Davon ist wohl das bekannteste und – in unterschiedlichen Formen – am meisten praktizierte das *Yoga*-System, ein Begriff, der besonders in Europa oft missverstanden und z.B. mit Zauberkünsten, Schaulust, Obskurantismus usw. in Verbin-dung gebracht wurde.

Sprachlich ist das Wort Yoga mit dem deutschen ‚Joch‘ verwandt und bedeutet so viel wie Disziplin, Selbstzucht und Askese. Der prakti-zierende Yogin will u.a. durch Meditation „tiefste Einsicht, Ent-rückung und Erlösung erlangen“ (Störig a.a.O. S. 84). Geistige Grund-lagen für den Stufenweg zu diesem Ziel bilden vor allem Dharma, Atman und Brahman. Vom Körperlichen (so dem „richtigen Sitzen“ und der Atemregulierung geht aus aufwärts zum rein Spirituellen, über eine Verinnerlichung der Sinne, „Konzentrierung der Gedanken auf einen ein-zigen Gegenstand unter Ausschluß aller anderen“, Nachsinnen und Meditieren, bis hin zur tiefsten „Versenkung und Verzückung“, so dass der Yogin Einsicht in die letzten Dinge und den Urgrund des Alls gewinnt. (Letzterer ein Zustand, der angeblich mit Worten nicht zu beschreiben ist.) – Darüber hinaus soll der Yogin übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten gewinnen können, wie z.B. „Verstehen der Stimmen aller Tiere; … Gehen im Luftraum; … Beherrschung der Elemente“ und überhaupt Kenntnis und Erkenntnis alles dessen, was generell als geheim und rätselhaft gilt (vgl. Störig a.O. S. 85 f.). – Dagegen gilt die „Seelenwanderung“ außerhalb des Hinduismus als Skandalon, als Stein des Anstoßes ersten Ranges.

**b)Buddhismus**

Ein in mehrfacher Hinsicht erstaunliches Phänomen! Entstanden ist es vor mehr als 2500 Jahren in Nordindien, als der aus Nepal stammende Fürstensohn *Siddartha Gautama* (ca. 560-480 v.Chr.) sein Erleuch-tungs-Erlebnis hatte. ‚Buddha‘– auf Deutsch der ‚Erweckte‘, der ‚Erleuchtete‘ – lautet sein Ehrenname.

Erstaunlich ist mindestens zweierlei: 1. Es handelt sich um ein *Dharma*, eine religiöse (?) Weltanschauung, die sich in wahrhaft friedlicher Weise, nämlich ohne jedes Blutvergießen (!), im Laufe der Jahrhunderte über fast ganz Asien verbreitet hat und bis heute weltweit Anhänger findet. 2. Falls der Buddhismus überhaupt eine Religion ist, so ist er – jedenfalls ursprünglich – eine *Religion ohne Gott*, was widersinnig, wenn nicht absurd erscheinen mag. Feststeht wohl, dass Gautama selbst keinen Schöpfergott verehrte und auf

Keinen Fall selbst als Gott verehrt werden wollte. Religionsähnliche Züge hat seine Lehre offensichtlich erst lange nach seinem Tod („in den Jahrhunderten um die Zeitenwende“) angenommen.

Was aber dachte Gautama Buddha selbst? Sehr wohl war er sich bewusst, was sein Verzicht auf jeglichen Theismus bedeutete: den Menschen selbst in den Mittelpunkt und sogar auf sich selbst zu stellen! Er, Gautama selbst, soll gesagt haben: „Es ist töricht, anzu-nehmen, daß ein anderer uns Glückseligkeit oder Elend verschaffen könne.“ Ferner: „Und wer auch immer … jetzt oder nach meinem Tod sich selbst Richtschnur sein wird, sich selbst Zuflucht sein wird, keine äußere Zuflucht suchen wird, sondern zur Wahrheit stehen wird als zu seiner Richtschnur … und zu niemandem Zuflucht suchen wird außer zu sich selbst – er ist es, der die allerhöchste Höhe erreichen wird.“ (Zitiert von Störig ebd. S. 68.) Was vielleicht sogar modernen Auffassungen von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ent-spricht. Zu fragen ist allerdings, was Gautama unter der „Wahrheit“ versteht und wie sie zur „Richtschnur“ für das Leben des Einzelnen werden soll oder kann.

Dazu ist es erforderlich, Gautamas *Wertlehre* durchzumustern. Welche Werte hat ihm die „Erleuchtung“ geoffenbart? Zunächst sind es die *Vier Edlen Wahrheiten*, die dabei helfen sollen, „Urfragen des Menschen zu beantworten und die Welt wie das eigene Leben zu durchschauen und zu bewältigen“. Hans Küng erläutert dazu vier Fragen und ihre Antworten. Die Fragen lauten: 1. „**Was** ist das **Leiden**?“, 2. „**Wie entsteht** das Leiden?“, 3. „**Wie** kann das Leiden überwunden werden“?, 4. „Auf **welchem Weg** ...“ kann die Über-windung gelingen? – Die Antworten: 1. „Das Leben selbst ist Leiden: Geburt, Arbeit, Trennung, Alter, Krankheit, Tod.“, 2. Leiden entsteht durch „Lebensdurst, durch Haften an Dingen, durch Gier, Haß und Verblendung. Das aber hat Wiedergeburt auf Wiedergeburt zur Folge.“, 3. Zur Überwindung des Leidens verhilft nur das „Aufgeben des Begehrens. Nur so wird neues Karma, die Folge von guten wie bösen Taten, vermieden, nur so ein Wiedereinstieg in den Kreislauf der Geburten verhindert.“, 4. Die Methode, der Pfad hierzu ist der „Weg der vernünftigen Mitte – weder Genußsucht noch Selbst-züchtigung.“ Diesen Pfad bezeichnet Gautama auch als den „Acht-fachen Pfad zum rechten Leben“, oder auch: den *achtteiligen Pfad zum Nirvana*, wobei er unter Nirvana hier das „Erlöschen“, nämlich u.a. die „Beendigung von Gier, Haß und Verblendung“ versteht. (Vgl. Küng a.a.O. S. 160 f.)

Der „heilige“ achtteilige (bzw. achtfache) Pfad besteht in Wirklichkeit aus folgenden acht Wert-Begriffen: „ … rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes

Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken“ (Störig a.a.O. S. 59). Wobei „rechtes …“ natürlich nicht politisch missverstanden werden darf! Die acht Wert-Begriffe lassen sich zu einem dreiteiligen Werte-System zusammenfassen, bestehend aus 1. *Weisheit und Wis-sen*, dazu: rechtes Denken, Gedenken, Erkennen und Glauben, 2. *Ethik und Moral*, mit Verhaltensregeln zum Reden, Handeln bzw. zum Leben im Ganzen, 3. *Sammlung und Meditation*: „rechtes Sich-Versenken“. – Zu 1.: Es kommt darauf an, sowohl die Welt-Dinge als auch das eigene Ich in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und „Leere“ (d.h. nur relativen Gültigkeit) zu erkennen. Solches Wissen ist Voraussetzung dafür, eine ethisch vertretbare Gesinnung zu entwickeln. Dazu bedarf es weitreichender, intensiver Selbstbeob-achtung und -prüfung. Was sind meine Motive? Steckt hinter ihnen vielleicht nur Egoismus? Wie finde ich stattdessen zur richtigen Einstellung gegenüber meinen Mitmenschen, nämlich zu Güte, Mitgefühl und Friedfertigkeit? Wissen und Ethik sollen zusammen-wirken: Aus Wissen und Weisheit entsteht Moral und aus Moral gehen Wissen und Weisheit hervor!

Zu 2.: Ethik und Moral beziehen sich konkret vor allem auf das Reden, das Handeln und die Lebensführung. Reden: Man soll nicht unbesonnen daherreden, nicht verleumden, nicht lügen, keinen Hass und keine Zwietracht säen. Handeln: Als *Grundwert* des Buddhismus gilt, *keinem Wesen zu schaden*. Konkret, zum Teil wie in den Zehn Geboten, wenn auch nicht unter Strafandrohung, sondern eher als Empfehlungen auf dem Weg zur Befreiung (Nirvana) und sinnvollen Lebensführung : *nicht töten, nicht stehlen, nicht unkeusch werden (z.B. durch unerlaubten Geschlechtsverkehr), nicht lügen, keine Rauschmittel zu sich nehmen.*

*Z*u 3.: Hier geht es um rechte Konzentration, Achtsamkeit und Meditation. Gleichmut, Wohlwollen, Mitfreude, Mitleid und Mitgefühl sollen eingeübt werden. Wohlwollen, ebenfalls ein zentraler Begriff im Buddhismus, wird auch mit „Güte oder unbegrenzter Liebe“ übersetzt. Wohlwollen ist frei von jeglichem Besitzdenken; es ist eine völlig positive Geisteshaltung gegenüber anderen, dabei ohne Zuneigung, aber auch ohne Hass.

Was im Buddhismus unter Selbstlosigkeit, Selbstprüfung, -beob-achtung und -verwirklichung verstanden wird, sollte damit klar geworden sein. Es geht nicht nur um „leben und leben lassen“, sondern auch um die rechte, d.h. ethisch vertretbare Art und Weise, in der ich lebe und das Leben meiner Mitmenschen respektiere und, wo es genehm oder geboten erscheint, auch positiv mitgestalten darf.[[48]](#footnote-49)48

**13. Altgriechische Metaphysik**

**a) Das Delphische Orakel: „Erkenne dich selbst!“ und: „Nichts im Übermaß!“, Freud vs. Nietzsche**

Die beiden Forderungen des Orakels von Delphi, dessen Blütezeit im 9. vorchristlichen Jahrhundert begann, scheinen auf den ersten Blick unmittelbar einzuleuchten. Der Mensch soll sein eigenes Selbst prüfen und erforschen, ohne dabei der Hybris zu verfallen, d.h. überheblich zu werden oder gar sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen. (Wovor z.B. *Nietzsche* nicht zurückschreckte, als er betonte: „Ja, dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Maß und der Wert der Dinge ist.“[[49]](#footnote-50)49 Dies in willkürlicher Verkür-zung des von *Protagoras* (480-410) formulierten „Homo-mensura-Satzes“, wonach der Mensch „das Maß aller Dinge“ sei.) Unmiss-verständlich fordert dagegen das Delphische Orakel von jedem Menschen, maßvoll zu sein, Maß zu halten, sich seiner Grenzen bewusst zu sein; was die Römer mit ihrem ‚Neque nimis!‘ (‚und nichts zu viel!‘) übernommen haben.

Die drei Grundkomponenten des berühmten *gnothi seautón* sind unschwer zu ermitteln: 1. die Selbsterkenntnis, 2. das Ich, 3. Das Selbst. Als weniger einfach erweisen sich die genaue Analyse, die Gewichtung und die Bewertung dieser Komponenten. Um hier voran-zukommen, stelle ich im Folgenden zwei Lösungsvorschläge einander gegenüber, und zwar Nietzsches Plädoyer für den Leib auf der einen Seite und Freuds Engagement für ein starkes Ich auf der anderen Seite. In dem in seinem *Zarathustra* enthaltenen Kapitel „Von den Verächtern des Leibes“ argumentiert Nietzsche folgendermaßen: Wer den Leib vor lauter Stolz auf Geist und Vernunft verachtet, verfehlt alles Wesentliche, dass nämlich der *Leib* selbst „eine große Vernunft“ ist, die allerdings „sagt nicht Ich, aber tut Ich“ (a.O. S. 28). Denn für Nietzsche erfüllt auch der Geist nur bestimmte Funktionen des Leibes und „Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“ (a.O. S. 27). Von dem Letzteren und nicht von der Vernunft her sei die Natur des Menschen überhaupt zu ermessen, zumal hinter dem Ich das *Selbst* stehe, das mit dem Leib identisch sei, so dass der Leib sich als „ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser“ entpuppe, der sogar den Geist beherrsche: „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.“ (a.O. S. 28). Der Leib, und nicht der Geist, errichte „Brücken zum Übermenschen“. Im Gegenzug zu Kant und den Deutschen Idealisten konstruiert Nietzsche somit eine ganz neue Hierarchie, in welcher der Leib das eigentliche Selbst des Menschen repräsentiert, der Leib sich Selbst, Ich, Seele, Geist, Vernunft und Verstand unterordnet.

*Sigmund Freud* hat diese Mutmaßungen Nietzsches vielleicht ge-kannt. (Auch wenn *Thomas Mann* dies in Abrede stellt.[[50]](#footnote-51)50) Sein Stufen- und Schichten-Modell von Es, Ich und Über-Ich wirkt jedenfalls zuweilen wie eine Replik auf die Tiraden des Erfinders des Übermenschen. Freud sieht zwar im Es, also in der Triebschicht, die älteste Grundschicht des Leibes, hütet sich aber davor, das Ich dem Es unterzuordnen, im Gegenteil, er fordert: „Wo *Es* war, soll *Ich* wer-

den.“ Dazu sei das Ich auf Grund seiner spezifischen Fähigkeiten stets in der Lage: Das Ich verfügt nicht nur über den Bewegungsapparat, sondern erfüllt auch die Aufgabe der Selbsterhaltung und -behaup-tung, z.B. indem es zwischen dem Es und dem normenträchtigen Über-Ich vermittelt. Jedenfalls sei eine Handlung des Ichs „dann korrekt, wenn sie gleichzeitig den Anforderungen des Es, des Über-Ichs und der Realität genügt, also deren Ansprüche miteinander zu versöhnen weiß.“[[51]](#footnote-52)51

Womit Freud indirekt einräumt, dass Vermittlungen dieser Art dem Ich nicht immer gelingen. Zumal er feststellt, dass das Es „die eigent-liche Lebensabsicht des Einzelwesens“ enthält, so dass der *Sexualität* im Spannungsfeld von Eros und „Todestrieb“ (Thanatos) bzw. Eros und „Destrudo“ (Zerstörungstrieb) eine besondere Bedeutung zu-kommt (a.O. S. 11). Was jedoch nichts an den Fähigkeiten ändert, die Freud dem Ich zutraut., nämlich auch die Triebschicht zu kontrol-lieren.

Was folgt nun aus den teils diametral entgegengesetzten Auffassungen von Freud und Nietzsche? Hierzu empfiehlt es sich, die beiden Positi-onen kritisch zu prüfen und miteinander zu vergleichen. – Wissen-schaftliche Belege für seine Behauptungen führt Nietzsche, im Unterschied zu Freud, nicht an. Seine Motivation beruht nicht auf wissenschaftlichen Interessen, sondern auf weltanschaulichen und religionsphilosophischen Gründen. Den paulinisch-christlichen Dua-lismus (Manicheismus) von „Fleisch“ und Geist lehnt er – wohl zu Recht – strikt ab, übersieht dabei jedoch, sozusagen im Eifer des Gefechts, einige schwerwiegende Fakten: Wenn Geist und Seele „Et-was am Leibe“ sind, so gilt dies erst recht für die verbale Sprache, so dass die „Leib-Vernunft“ keineswegs stumm ist, im Gegenteil: Erst durch die Sprache kann der Mensch Vernunft und Verstand voll ent-wickeln und sinnlich erfahren, sich (un)verständlich ausdrücken, die Gegenstandswelt ordnen, intersubjektive Kommunikation perfektio-nieren. Mit der Sprache können Menschen sogar, wie in der Psycho-therapie, *Heilungserfolge* erzielen. Der sprachbegabte *Geist* verleiht dem Leib erst in diesen Subjekt-Objekt-Funktionen seine artspezi-fische menschliche Würde. Geist und Leib gegeneinander auszu-spielen oder den Geist dem Leib unterzuordnen, besteht daher – im Unterschied zu Nietzsches Beteuerungen – keinerlei Veranlassung. Der Leib kann den Geist nicht vollständig kontrollieren, und umgekehrt gilt das Gleiche.

Für noch gravierender halte ich die Tatsache, dass Nietzsche, anders als Freud, die Schattenseiten der Leiblichkeit, speziell der Trieb-schicht, einfach ignoriert. Freud weiß sehr wohl, dass es dem Ich nicht immer gelingt, das Es zu beherrschen (mit katastrophalen Folgen in Verbindung mit kriminellen Neigungen!), während Nietzsche das Problem überhaupt nicht erwähnt. Der Grund hierfür: Nietzsche „ver-klärt“, überhöht die Leiblichkeit in jeder Hinsicht und schleudert den „Verächtern“, die den Leib für „etwas Krankhaftes“ halten, seine Fol-gerungen entgegen: „Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.“ (a.O. S. 27). Womit der Autor sich allerdings selbst widerspricht, denn hier *redet* ja der Leib, ganz im Gegensatz zu dem wenig später Beteu- erten („der sagt nicht Ich, aber tut Ich“, s.o.). – Ein weiterer Wider-spruch: Nietzsche unterwirft das Ich dem Leib, obwohl er kurz zuvor noch das Ich als „das Maß der Dinge“ bezeichnet hat.

Weniger enthusiastisch, dafür aber realistisch, äußert sich Sigmund Freud, auch wenn ihm ebenfalls Widersprüche unterlaufen, so z.B. wenn er einerseits dem Es „die eigentliche Lebensabsicht“ zubilligt und dennoch andererseits die Unterordnung des Es unter das Ich fordert. Um die Verhältnisse und Beziehungen von Leib, Seele und Geist, Triebschicht, Ich, Wertung und Normativität gebührend zu würdigen, wären neuere Erkenntnisse, wie z.B. diejenigen von *Benjamin Libet*, heranzuziehen, was ich aber späteren, weiter gehen-den Überlegungen vorbehalten muss.

Wie Ich und Selbst zusammenhängen (können), wird u.a. auf Grund des Vergleichs der Konzepte von Freud und Nietzsche vorstellbar. Wie aber steht es mit der 1. „Grundkomponente“, der Forderung nach Selbsterkenntnis, dem Erforschen des eigenen Ichs? Erforschen setzt Erforschbarkeit voraus. Zum Problem wird dies im Falle der Forde-rung nach Selbsterkenntnis angesichts der Tatsachen, a) dass bisher noch kein Gehirn annähernd vollständig erforscht werden konnte, und b) dass die neuronale Kombinatorik des je-meinigen Gehirns unend-lich, unüberschaubar und mathematisch nicht erfassbar ist. *Rosa Luxemburgs* „Ich war, ich bin, ich werde sein“ muss daher ergänzt werden durch *Ernst Blochs* „Ich bin, aber wir haben uns nicht; darum werden wir erst.“ Wir *sind* Personen und *werden* Persönlichkeiten. Was ich in der Vergangenheit war, überschaue ich nicht gänzlich, weiß ich nicht mit 100prozentiger Gewissheit. Mein Sein im Jetzt vergeht von einem Augenblick zum nächsten, läuft vor in die un-gewisse Zukunft und in den gewissen Tod. Grund genug, mein Ich

und mein Selbst nicht zum Maß aller Dinge zu erklären! Ich werde erst, was ich bin, bin es also *noch nicht*. – Nur unter solch kompli-zierten Voraussetzungen scheint Selbsterkenntnis überhaupt möglich zu sein, bleibt sie eine ständige Aufgabe, fortdauernde Agenda. „Ich bin, der ich bin“, kann nur Jahwe von sich sagen.

**b) Vorsokratiker: Heraklit und Demokrit**

„Alles fließt. – In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, *wir sind und wir sind nicht.* – Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen ... – Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. – Ich

durchforsche mich selbst.“[[52]](#footnote-53)52 „Denksprüche“ dieser Art weisen den „dunklen“ *Heraklit* (ca. 545-483) als einen der Begründer des *dialekti-schen Denkens* aus. Ein weiterer Gegensatz kennzeichnet das Grund-prinzip seiner Ethik: Die Menschheit verfügt über einen verlässlichen Kompass, den *Logos* – und damit über Sprache, Vernunft, Verstand, Sinn, Rede, Struktur und „das Allgemeine Gesetz“, Faktoren, die zugleich allem Seienden seinen Sinn verleihen. Dennoch liegt die Welt im Argen, weil nur wenige Menschen bereit sind, dem Logos zu folgen. Der breiten Masse hält Heraklit vor: „Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Uner-probten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur, ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält.“ Folgerichtig leitet der Autor daraus seine normative Forderung ab: „*Drum ist es Pflicht, dem Gemein-samen zu folgen.* Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“ (a. O. S. 23, Hervor-hebungen durch mich). Es scheint, als nehme Heraklit teilweise das vorweg, was *Kant* ca. 2000 Jahre später unter ‚Pflicht‘ und ‚Allge-meiner Gesetzgebung‘ verstand.

Heraklit stellt die bange Frage, wie dem Logos überhaupt Geltung verschafft werden kann. Seine Antwort: nicht durch Vielwisserei und nicht durch Abkehr von der Wahrheit, z.B. zu Gunsten der Dichtung, wie es in weiten Teilen der Bevölkerung üblich sei. Er lehrt dagegen, dass der Logos schon deswegen auch der Gemeinschaft als Ordnungs-macht und verlässliche Orientierung dienen müsse, weil er dem gesamten *Kosmos* (also dem geordneten All!) zu Grunde liege: „Näh-ren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber.“ (a.O. S. 30). Solches zu erkennen, sei ihm, Heraklit, vergönnt gewesen, weil er sich selbst „erforschte“, ein Möglichkeit, die er keineswegs nur für sich selbst in Anspruch nahm; vielmehr sei sie „allen zuteil geworden“ (ebd.). Es komme also nur darauf an, in allem Denken und Tun dem (göttlichen) Logos zu folgen.

*Demokrit* (ca. 460-370) ist durch seine materialistische Atomlehre bekannt und berühmt geworden. Weniger bekannt ist die Vielzahl seiner Sinn-, Denk- und Mahnsprüche, die eine breit gefächerte Ethik enthalten, der man wohl nur in Spezialuntersuchungen wirklich ge-recht werden kann. Dennoch greife ich einige dieser Sinnsprüche heraus, in denen eine auf Lebenserfahrung und -klugheit basierende, wohlgeordnete innere Einstellung erkennbar ist, mit der Demokrit nicht nur auf Pflichterfüllung, sondern auch auf Lustgewinn abzielt, so

wenn er erklärt, es sei „besser, die eigenen Fehler zu rügen als die fremden“ und: „Wem das innere Wesen wohlgeordnet ist, dem ist auch das Leben in Ordnung.“[[53]](#footnote-54)53 Klugheit verhelfe zu „wohl denken, wohl reden und tun, was Pflicht ist.“ Im Übrigen komme alles darauf an, Maß zu halten und sich der Grenzen der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten stets bewusst zu sein: „Denn die mäßige Fülle ist etwas Sichereres als die Überfülle.“ Lustgewinn sei nicht ohne Disziplin und Maßhalten erreichbar (a.O. S. 100). Und wie Heraklit lehnt Demokrit es ab, solche Ziele durch Vielwisserei erreichen zu wollen. Anders als Heraklit empfiehlt Demokrit stattdessen jedoch nicht bloße Gesetzes-treue, sondern geduldige Überzeugungsarbeit: „ ... wer dagegen durch Überzeugung zur Pflicht geführt wird, wird wahrscheinlich weder im Geheimen noch öffentlich einen Fehltritt tun.“ (a.O. S. 109). Aber ganz ohne *Lebensfreude* könnten nur „Toren“ auskommen. Und gegen die Maßlosigkeit setzt Demokrit als Endziele nicht den puren Lust-gewinn, sondern „die Wohlgemutheit ..., die Wohlbestelltheit ... , die Unerschütterlichkeit ..., die dadurch erreicht wird, daß man Unruhe und heftige Bewegung fernhält und in allem das Maß zu wahren sucht.“[[54]](#footnote-55)53 – Demokrit ist also nicht nur einer der ersten maßgeblichen Materialisten, sondern auch einer der führenden Moralisten seiner Zeit.

**c) Sokrates und Platon**

U.a. von Heraklit und Demokrit hat Platons Lehrer *Sokrates* (469-399) sich anscheinend inspirieren lassen, als er lehrte, niemand tue wissent-lich Unrecht; wohingegen seine Auffassung, es sei besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, eher auf seinem eigenen „Mist“ gewach-sen zu sein scheint. Zu der von ihm propagierten Einheit von Wissen und Tugend schreibt Jan Rohls: „Die Tugend wird ... mit dem Wissen identifiziert. Ich kann nicht zugleich wissen, was zu tun gut ist, und nicht moralisch gut handeln. ... für Sokrates handelt es sich bei jenem ethisch relevanten Wissen nicht etwa um die neutrale Kenntnis eines beliebigen Sachverhalts, sondern um ein Wissen, das ein Können ist.“ (a.O. S. 46).

Eine erste, wenn auch nicht systematisch ausgearbeitete *Wertlehre* findet sich bei *Platon*(427-347), wobei als Voraussetzung dieser Wertlehre die *Teleologie* angesehen werden kann. Platon orientiert sich – teleologisch – am Bestmöglichen, d.h. „an vollendeter Form, höchstem Ziel und vornehmstem Zweck“ (s.u.).

Wie aber soll das Bestmögliche nicht nur zu denken, sondern auch zu erreichen sein? Denkbar ist es nur in der *Idee des Guten*, die im Zentrum von Platons Philosophie steht. Das Bestmögliche ist dem-nach das Vollkommene, das, was vollkommen gut ist. Im Sonnen-gleichnis der *Politeia*, der Staatslehre, heißt es: „Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit verleiht und dem Erkennenden das Vermögen der Erkenntnis, bestimme ich als die Idee des Guten. … Die Objekte der Erkenntnis erhalten nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch Existenz und Wesen vom Guten, das nun nicht selbst ein Seiendes ist, sondern über dieses an Erhabenheit und Kraft hinausragt.“[[55]](#footnote-56)54 (Wobei „Kraft“ natürlich erneut ein teleologischer Ausdruck von erheblicher Bedeutung ist.)

Das Gute erst verleiht allen anderen Ideen – und damit jeglichem Sein – einen *Wert.* Von der Idee des Guten hängt jeglicher Wert überhaupt ab. Das Gute ist die eigentliche Zielursache, d.h. Ursprung und Ziel des Seins. Dazu heißt es in einem Internet-Textlog: „Die Idee des Guten (das Gute an sich) ist eins mit der *göttlichen Vernunft* (...), mit dem Demiurgen, welcher gemäß den Ideen alles aufs beste gestaltet hat (...). Gott kann nicht die Ursache des *Bösen* sein (...); dieses hat seinen Grund im Widerstande der Materie, des Formlosen, Unbe-stimmten, Ungeordneten (...) oder, wie Platon später erklärt, in der >bösen Weltseele<, die er der guten gegenüberstellt (...).“[[56]](#footnote-57)55

Diese Auffassung verknüpft Platon in seiner Staatslehre unmittelbar mit seiner Tugendlehre: Das vollkommen Gute enthält und begründet zugleich alle *Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit* – und damit die vier „Kardinaltugenden“, die Platon zunächst am Beispiel der Idee eines idealen Staates darstellt, wobei die *Gerechtig-keit* zur Grundlage und zum Inbegriff aller Tugenden wird – und damit auch von zentraler Bedeutung für das Leben des Individuums. Aufrecht erhalten lässt sich die Gerechtigkeit aber nur dann, wenn möglichst jeder dazu beiträgt, d.h. gemäß seinen Fähigkeiten so gut er kann zum Gemeinwohl beiträgt. Dazu bedarf es beim Individuum der inneren Harmonie, aus der nicht nur das seelische Gleichgewicht, sondern auch alle anderen persönlichen Glücksgüter – wie Gesundheit, Wohlbefinden und Schönheit – hervorgehen. Handelt der Mensch diesen Idealen zuwider, also gegen das Gute, fällt er Lastern und Hässlichkeiten aller Art, körperlichen und seelischen Schwächen und Krankheiten zum Opfer.

Darüber hinaus stellt Platon mit der Tugend der Gerechtigkeit eine Verbindung zwischen Ethik und Politik her: „Die Weisheit als das Wissen des Guten ist … eine nicht nur individuelle, sondern zugleich politische Tugend.“ (Rohls a.O. S. 55 f.) Was allerdings auch bedeu-tet, a) dass sein Staat (derjenige der „Politeia“) streng hierarchisch von oben nach unten geordnet ist, und b) dass zur Herrschaft im Staat nur diejenigen fähig sein können, die das nach dem Göttlichen höchste Gut, die Idee des Guten, erkannt und verinnerlicht haben: die Philosophen. Und damit entwirft Platon – auf der Basis seiner Wert- und Tugendlehre – ein „kritisches Gegenmodell“ gegen die poltischen Missstände seiner Zeit (Rohls a.a.O. S. 57). – Was Rohls allerdings nicht erwähnt, ist 1. die Tatsache, dass Platon selbst gescheitert ist, als er in Syrakus versuchte, sein Staatsmodell in die Tat umzusetzen, und 2. die Tatsache, dass Tyrannen und Diktatoren – bis hin zu Faschisten und Nazis – sich immer wieder auf Platons nicht-demokratischen, totalitären Entwurf berufen haben.

**d) Aristoteles (384-324)**

war 20 Jahre lang Schüler Platons, ehe er, vornehmlich in seiner *Niko-machischen Ethik*, seine eigene Wert- und Normenlehre konzipierte. Teleologie bezieht er sowohl auf das Sein als auch auf das Erkennen der gesamten Wirklichkeit (s.u.). Aus der Teleologie allein kann jedoch nicht auf Wert und Sinn der objektiven und subjektiven Gegenstandswelt geschlossen werden. Handeln kann verweigert werden. Handeln nur um des Handelns willen (wie in einigen Formen von Aktionismus, Pragamtismus und Voluntarismus) macht wenig oder gar keinen Sinn. Das wusste schon Aristoteles, der sich veran-lasst sah, eine Theorie des Wertvollen und des Guten zu entwickeln. Wobei sogleich anzumerken ist, dass Aristoteles die Begriffe ‚Wert‘ und ‚Gut‘ als nahezu gleichbedeutend verwendet (was auch an unter-schiedlichen Übersetzungen ins Deutsche, z.B. der *Nikomachischen Ethik*, zu erkennen ist).

Unmittelbar verständlich wird dabei die Tatsache, dass Aristoteles seine Wertlehre vollständig in seine Ethik integriert hat. Aufschluss-reich erscheint mir darüber hinaus die Vielzahl unterschiedlicher Themen, die der Autor in seiner ‚Nikomachischen Ethik‘ behandelt. Da geht es um Demokratie, Gesetz, Staats-lehre und Verfassung, aber auch um Kunst, Mut, Gerechtigkeit, Denken, Freundlichkeit und Ehre, letztlich also anscheinend um die gesamte Bandbreite philosophischer Themen und Disziplinen.

Umso mehr interessieren die Differenzierungen des Wert-Begriffs, die Aristoteles vornimmt. Herausfinden will er die „Mittel und Wege zum guten und glücklichen Leben“[[57]](#footnote-58)56 , und zwar a) auf Grund von Analysen tatsächlicher Lebensweisen seiner Zeitgenossen und b) auf Grund seiner Seelen-Lehre. Daraus erschließt sich eine dreifache Fundierung der Wertlehre, nämlich in der Lebenspraxis, in der Psychologie und in der Ethik bzw. der Philosophie im Ganzen.

Die Fundierung der Wertlehre in der Seelenlehre bedeutet Folgendes: Grundsätzlich kann der Mensch sich aller drei Seelenteile – Vernunft, „Strebevermögen“ und Irrationales – bedienen, um seine Ziele zu erreichen. Grundsätzlich besteht auch Einigkeit darüber, was dieses Ziel sei: *das Glück, ein glückseliges Leben*. Nicht einig sind die Menschen sich jedoch darüber, *wie* dieses – anscheinend oberste – Ziel zu erreichen sei. Für *Aristoteles* jedenfalls nicht auf dem Weg des Genusslebens. Vielmehr fordert er eine bestimmten innere, *sittliche* Haltung und ein entsprechenden Verhaltens im Umgang mit den Wer-ten, unter denen er im Wesentlichen zweierlei versteht: 1. die äußeren Glücksgüter (d.h. vor allem Dinge der Außenwelt) und 2. die „höheren“, geistig-seelischen Werte, die um ihrer selbst erstrebt werden, wobei der oberste Wert etwas zu sein scheint , was „uns zuinnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist“ (ebd.). Im Einzelnen meint Aristoteles Folgendes: Alle Menschen bedürfen äußerer Glücksgüter. Auch der sittlich Hochstehende ist auf sie ange-wiesen. Es sind allerdings Güter von *relativem*  Wert, d.h. die Möglichkeiten ihrer Nutzung hängen „von glücklichen und unglück-lichen äußeren Umständen“[[58]](#footnote-59)57 ab. Dies bedeutet: „So viel an diesen Dingen selbst liegt (an Dingen nämlich wie Gold und Eisen und Vieh usw.), sind sie fähig, unter gewissen Umständen nützliche Wirkungen hervorzubringen.“ (ebd.). Es sind *praktische* Werte, zu denen aller-dings nicht nur materielle Güter gehören, sondern auch z.B. Gesetze und Rechtsordnungen.

Problematisch werden die praktischen Werte, sobald sie im Überfluss bzw. Übermaß vorhanden sind, wie z.B. bei unzuträglicher Vielfalt gesetzlicher Regelungen. Es sind Güter bzw. „Wertgegenstände“ von relativer Bedeutung, d.h. „*nicht für jedermann* Güter oder Werte“ (ebd.). Solche Überfülle kann nutzlos oder sogar schädlich werden, nämlich „dann, wenn ihrer so viele sind, daß nicht nur ihre Verwertung im Dienste des Guten durch ihren Besitzer unmöglich wird, sondern die Sorge für ihre Erhaltung und Erwerbung ihn von der Verwirklichung der primären Werte abzieht.“ (ebd. S. 29). Eine Überfülle praktischer Werte kann diese selbst zerstören und die Existenz ihrer Besitzer gefährden. Oskar Kraus behauptet in diesem Zusammenhang sogar, es handele sich um Aspekte der „schon oft behandelten *antikapitalistischen* Lehre des Aristoteles“ (ebd.).

Wie steht es nun mit den „höheren“ Werten, die der edle Mensch aus eigenem Antrieb, also aus einem Selbstzweck heraus und um ihrer selbst willen, anstreben soll? Von solchem Streben sagt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, es sei „wertvoll und genußreich zu-gleich“[[59]](#footnote-60)58. Er warnt also nicht etwa vor jeglichem Genießen, sondern nur vor dem Genuss aus unedlen Motiven, vor dem Genuss um des Genusses willen. Wahres Glück sei nur in einem *tugendhaften* *Leben* zu finden, woraus zu schließen sei: „Daher nennen wir billigerweise weder einen Ochsen noch ein Pferd noch sonst ein Tier glückselig. Denn kein Tier ist des Anteils an einer solchen Tätigkeit fähig. Und aus demselben Grunde ist auch kein Kind glückselig, weil es wegen seines Alters noch nicht in der gedachten Weise tätig sein kann, und wenn Kinder hin und wieder doch so genannt werden, so geschieht es in der Hoffnung, daß sie es erst werden. *Denn zur Glückseligkeit gehört wie gesagt vollendete Tugend und ein volles Leben.*“ (ebd. S. 17, Hervorhebung durch mich). Eine Garantie für dauerhaftes Glück könne es dennoch nicht geben, da Menschen immer wieder, d.h. auch im Alter, schlimmes Leid widerfahren könne.

Was aber meint Aristoteles mit dem „vollen Leben“? Das ja kein karges, kümmerliches Leben sein kann. Wir erfahren es erst fast am Ende der *Nikomachischen Ethik*. Tugendhaftes, glückseliges Leben kann nicht in unernstem, leichtfertigem Larifari bestehen, im Gegen-teil, es ist „ein Leben ernster Arbeit, nicht lustigen Spiels …“, denn: „Das Ernste nennen wir ja besser als das Scherzhafte und Lustige, und die Tätigkeit des besseren Teiles und Menschen nennen wir immer auch ernster.“ (ebd. S. 248). Tugend und Glück vertragen sich also nicht mit prinzipiellem Unernst, im Gegenteil: ohne gewissen-hafte Arbeit, Ernsthaftigkeit, Verbindlichkeit und edle Gesinnung sind sie nicht zu erreichen.

Erst unter solchen Voraussetzungen macht es Sinn, über oberste Glückswerte nachzudenken. Diese findet Aristoteles im Denken selbst, das den Menschen zu stärkster Verinnerlichung, d.h. Konzen-tration auf seinen Wesenskern und Selbstzweck, befähigt und letztlich in metaphysische und religiöse, wenn nicht mystische Dimensionen führt: „Wenn das Glück ein Tätigsein im Sinne der Trefflichkeit ist, so darf darunter mit gutem Grunde höchste Trefflichkeit verstanden werden: Das aber kann nur die der obersten Kraft in uns sein. Mag nun der Geist oder etwas anderes diese Kraft sein, die man sich gewiss als wesenhaft herrschend, führend, auf edle und göttliche Gegenstände gerichtet vorstellt – mag diese Kraft selbst auch göttlich oder von dem, was in uns ist, das göttliche Element sein – *das* *Wirken dieser Kraft gemäß der ihr eigentümlichen Trefflichkeit ist das vollendete Glück*. Dass dieses Wirken aber ein geistiges Schauen ist, haben wir bereits festgestellt.“ (In: Gerhardt a.O. S. 41, Hervorhebung durch mich.)

Aus dieser Kraft heraus vermag der Mensch auch die *Tugenden* zu übernehmen und zu pflegen, die ihm die Gemeinschaft (die Polis) anbietet. Aristoteles unterscheidet zwischen dianoetischen (Verstan-des-) und ethischen (Charakter-) Tugenden. Zu den ersteren gehören vor allem Klugheit (Einsicht), Weisheit und „Verständigkeit“, zu letzteren Tapferkeit, Besonnenheit (Mäßigung), Großzügigkeit, Frei-gebigkeit, Ehr- und Schamgefühl. Ethische Kardinaltugenden – wie Tapferkeit, Mäßigung und Großzügigkeit – liegen in der „Goldenen Mitte“ zwischen zwei unbedingt zu meidenden Extremen: die Tapfer-keit zwischen Tollkühnheit und Feigheit; die Mäßigung zwischen Wollust und Stumpfheit; die Großzügigkeit zwischen Verschwendung und Geiz.

Festzuhalten bleibt, dass Aristoteles den höchsten Wert des mensch-lichen Daseins im Denken und im vernunftgemäßen „vollen Leben“ erkennt. Er versteht dieses Leben teleologisch als „Streben nach Glück“, wobei es die Vernunft ist, die zum Göttlichen und von dort zum wahren, glücklichen Leben führen kann – wenn auch ohne Garantie für dauerhaftes Glück. Wobei Folgendes bedacht werden sollte: Erst in *Gott* kommt das Streben nach Glück zur Ruhe, denn Gott ist für Aristoteles der „unbewegte Beweger“, der folglich End-lichkeit und Unendlichkeit, Rationales und Irrationales in sich vereint und schließlich die Sterblichkeit in Unsterblichkeit aufhebt. Gott beendet insofern die Unrast irdischen Lebens und lässt stattdessen unendliches Glück aufscheinen. Der Gedanke an dieses Glück vermag die Angst des Menschen vor Unglück, Leid und Tod zu beenden und ihm den Sinn seines Daseins zu erschließen.

**Kritik an Aristoteles‘ Glücksethik**

Einer der entschiedensten Gegner der aristotelischen Glücksethik, des sogenannten ‚Eudämonismus‘, ist *Kant*, dessen Pflichtethik jedoch an Verbindlichkeit eingebüßt hat (s.o. S. 8-14), so dass sie nicht mehr einfach als die überlegene anzusehen ist. Der Konflikt zwischen den beiden Philosophen bedarf daher erneuter Diskussion, wobei folgende Leitfragen gestellt werden können: 1. „Ist es vertretbar, das philoso-phische Glück der geistigen Schau über die praktische Vernunft zu stellen oder müsste das Verhältnis der beiden Vernunftarten anders bestimmt werden?“ 2. „Können und dürfen wir uns tatsächlich an vor-gelebten Tugenden ausrichten, oder müssen wir uns eigenständig (au-tonom) Ziele suchen?“ 3. „Ist der Begriff eines letzten Zieles (nämlich das Glück) überhaupt geeignet, moralisches Handeln zu erklären?“ (In: Gerhardt a.O. S. 42).

Kant pocht immer wieder auf die Autonomie des Willens, die er für „das einzige Prinzip aller moralischen Gesetze“ hält. Die Glückselig-keit könne diesem Prinzip nicht gerecht werden, weil sie „zwar Maxi-men, aber niemals solche abgeben“ könne, die zu *Gesetzen* des Willens tauglich wären, zumal Glück zumeist von individuellen Er-scheinungen, d.h. ganz unterschiedlichen Erfahrungen, abhänge, so dass hier „die Verschiedenheit des Urteils endlos“ sein müsse. Kants Fazit: „Dieses Prinzip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen ebendieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objektiv notwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.“ (ebd.) Eine „allgemeine Glückseligkeit“ könne es als ethische Maxime nicht geben, wohl aber das moralische Gesetz als Pflicht.

Womit zwei Kantsche Prinzipien genannt sind, die sich inzwischen als brüchig, d.h. als in ihrer *kategorischen* Form unhaltbar erwiesen haben (s.o.) – Kritik an Kant übt auch *Otfried Höffe* (1971), der sich nichts-destoweniger bemüht, zwischen Kant und Aristoteles zu vermitteln, indem er zu bedenken gibt: „Strebens- und Willensethik sind zwei Modelle, die je einen Aspekt menschlichen Handelns reflektieren; diese das Setzen, jene das Verfolgen von Zielen. Ein vollständiges Modell menschlichen Handelns ergibt sich erst aus beiden Modellen. *Kantische und aristotelische Ethik* sind in dieser Hinsicht nicht *kon-kurrierende, sondern korrespondierende Ethiken.* Aristoteles und Kant gegeneinander auszuspielen, dem einen oder dem anderen einen Man-gel an Reflexion vorzuwerfen, führt kaum weiter. Sinnvoll dagegen ist es, beide Ethiken aneinander zu messen, die ihnen zugrunde liegenden unterschiedlichen Interessen zu erkennen und ein Modell menschli-chen Handelns zu suchen, das in der Vermittlung von Strebens- und Willensethik beide Interessen vereint.“ (In: Gerhardt a.O. S. 45). –

Wobei ich eine grundsätzliche Schwierigkeit darin sehe, dass das *Handeln* eher dem Bereich der praktischen Erscheinungen zuzurech-nen ist, während *Ethik* auf Reflexion beruht. Um diese Schwierigkeit zu bewältigen, genügt es erfahrungsgemäß nicht, sich ausschließlich auf Kant und Aristoteles zu berufen, erst recht nicht, wenn es gilt, eine neue, zeitgemäße Ethik der Verhaltenssteuerung zu begründen. Hierzu müssen zweifellos zunächst zahlreiche weitere traditionelle Ethik-Konzepte konsultiert werden. Danach erst könnte es möglich sein, auch die dritte der oben genannten „Leitfragen“ zu beantworten, wenn nicht das damit verbundene Problem der *Letztbegründung* sich als un-überwindbares Hindernis herausstellt. Was sind „letzte Ziele“, was können sie sein?

**e) Epikur (341-279)**

„Lebe im Verborgenen!“ lautet Epikurs Handlungsmaxime, die eher wie eine Aufforderung zum Nicht-Handeln klingt, was jedoch einem Missverständnis gleichkäme. Hinter der Devise steht nämlich eine Haltung, die wohl auf negativen eigenen Erfahrungen und bestimmten negativen historischen Entwicklungen – wie dem Niedergang der attischen Demokratie – beruht. Seine Abneigung gegenüber politi-schen und sonstigen öffentlichen Aktivitäten kompensiert Epikur an-scheinend dadurch, dass er anderen Formen des Gemeinschaftslebens höchsten Wert beimisst. So der Freundschaft und der Geselligkeit, wie er sie selbst in seinem „Garten der Philosophie“ gepflegt hat. Dazu bemerkt er sogar: „Von allen Gütern, die die Weisheit sich zur Glückseligkeit des ganzen Lebens zu verschaffen weiß, ist bei weitem das größte die Fähigkeit, sich Freunde zu erwerben.“[[60]](#footnote-61)59

Höchstes Lebensglück und vollkommenes Leben hält Epikur durch-aus für erstrebenswert und erreichbar. Wenn auch nur unter bestimm-ten Voraussetzungen. Sinnliche Begierden lehnt er nicht grundsätzlich ab, warnt aber davor, sie falsch einzuschätzen; deshalb unterscheidet er zwischen a) notwendigen, b) natürlichen und c) schädlichen Begierden, um sodann auf mögliche Kombinationen dieser Faktoren hinzuweisen: „Von den Begierden sind die einen natürlich und notwendig, die anderen natürlich und nicht notwendig; noch andere sind weder natürlich noch notwendig, entstehen vielmehr durch leeren Wahn.“ (a.a.O. S. 83) Solcher Wahn und die ihm zu Grunde liegenden schädlichen Begierden sind stets zu meiden bzw. zu bekämpfen.

Die Glückseligkeit des Lebens soll man sich durch nichts verderben lassen, auch nicht durch den Gedanken an den Tod, das Ende des Lebens. Der Tod sei zwar ein furchtbares Übel, letztlich aber auch ein „Nichts“, denn „wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr“ (ebd. S. 68). Mit der Furcht vor dem Tode schwindet die Furcht vor dem Leben; der Weise weiß das Leben zu schätzen und bemüht sich, seine Zukunft selbst zu bestimmen. Ziel ist nicht, ein mögliches langes, sondern ein möglichst angenehmes Leben zu führen.

Angst vor dem Tod und vor übermächtigen Göttern würde nur die Freude am Leben beeinträchtigen. Epikur bekämpft daher bestimmte traditionelle Gottesvorstellungen: „Nicht der aber ist gottlos, der die Gottesvorstellungen der großen Menge zu beseitigen sucht, sondern wer den Göttern die Ansichten der großen Menge anhängt.“ (ebd. S. 67). Eingreifen in die Freiheit des Individuums sei den Göttern nicht mehr zuzubilligen. Es sind religionskritische Töne, die man bei Platon und Aristoteles wahrscheinlich vergeblich sucht. – Seine Wertlehre gewinnt Epikur nicht zuletzt aus einem doppelt teleologischen Ansatz: Ziel, Zweck und Sinn des menschlichen Daseins ist das *Glück*, gesteigert durch die *Freude*. Wer die Glückseligkeit anstrebt, erreicht diese am besten durch die Freude.

**f) Stoisches Glück: Ataraxia durch Tugend**

Im Unterschied zu Epikur suchen die Stoiker (ab ca. 300 v.Chr.) Sinn und Ziel des Daseins nicht in der Freude, sondern im Seelenfrieden, der ‚ataraxia‘, d.h. in der Harmonie des Menschen mit sich, mit der Gesellschaft und der Natur. Zu diesem Zweck entwickeln sie ein bestimmtes Menschenbild und eine bestimmte Sicht der Natur. Letztere gilt den Stoikern als durchweg kausal und finalursächlich (entelechetisch) determiniert, so dass sie die Dinge der Außenwelt (die äußeren Güter) für nicht verfügbar halten.[[61]](#footnote-62)60 Entscheidend werden dann nicht die Dinge selbst, sondern deren *Bewertung*. Diese aber muss ethisch fundiert sein, d.h. sie muss auf Grund sittlich einwand-freier Überlegung und Einsicht erfolgen; die ethischen Grundlagen bzw. Grundsätze des Verhaltens müssen korrekt, verantwortbar sein.

Gut wird in der Stoa jede Handlung, wenn sie auf vernünftiger Überlegung und sittlicher Einsicht beruht bzw. davon begleitet wird. Schlecht ist alles Gegenteilige, insbesondere das Handeln, dem *Affekte* zu Grunde liegen, zu denen die Stoiker „Lust, Unlust, Begierde und Furcht“ (ebd.) zählen. Zu bekämpfen seien diese Affekte nur durch richtigen Vernunftgebrauch.

Nur wer dies alles beachtet, kann hoffen, Glück und Seelenfrieden zu finden, wobei es entscheidend darauf ankommt, die oberste Tugend, die sittliche Einsicht, walten zulassen, aus der alle anderen Tugenden – Gerechtigkeit, Tapferkeit, Erkenntnis usw. – hervorgehen. Als Erkenntnis wird Tugend „lehrbar und unverlierbar“ (ebd.); sie ist also, fast wie bei Aristoteles, auf Erziehung und Übung angewiesen. Nichtsdestoweniger kann dem Menschen dabei eine natürliche Anlage zu Hilfe kommen: die „Zueignung“ (‚oikeíosis‘, ebd.): Der Mensch muss die Dinge sinnvoll bewerten, er muss herausfinden, welche Dinge ihm naturgemäß zuzueignen, d.h. nützlich („zuträglich“) sind und welche nicht. Dann erst kann er vernunftgemäß auch sein natürliches Streben nach *Selbsterhaltung* befriedigen. Vernunft soll ihm zur zweiten, zur wahren Natur werden. Und dann erst wird der Mensch die *Zueignung* auf die gesamte Gesellschaft und schließlich die gesamte Menschheit übertragen können.

**Fazit**

In den antiken Wertlehren und Handlungsmaximen zeigen sich stel-lenweise einige Mängel. Platons Metaphysik, die Grundlage seiner Wertlehre, überzeugt nicht, zumal sie hinsichtlich der Ideenlehre bereits von Aristoteles widerlegt wurde. Bei Aristoteles ist unklar, ob die Glückseligkeit letztlich in der Tugend oder im Göttlichen oder in beidem zu suchen ist. Argumente gegen die aristotelische Glücksethik hat außerdem *Kant* vorgebracht. Einige Mängel der Lehren Epikurs und der Stoiker haben die Skeptiker aufgezeigt. Berechtigt scheint vor allem ihre Kritik an der übertriebenen Vernunft-Gläubigkeit der Stoiker. Für inakzeptabel halte ich außerdem den stoischen Hang zu radikaler Verinnerlichung. Verständlich, aber nicht vorbildlich finde ich Epikurs totale Ablehnung von Staat und Politik, des öffentlichen Lebens überhaupt. – Insgesamt gesehen scheint die Folgerung berech-tigt, dass in dieser Mangel-Situation, d.h. in Folge der aufgewiesenen Schwächen der antiken Wertlehren, Hauptgründe dafür zu finden sind, dass die Zeit reif war für eine ganz neue Wertlehre.

**14. Christentum**

**a) Jesus, Paulus und die Liebe**

*Was ist das Neue an der Wertlehre Jesu?* Auf einen einfachen Nenner gebracht ist es: die seinerzeit *völlig neue Begründung der Würde des Menschen in der Gleichheit aller Menschen vor Gott*. Die „Crux“ bzw. die Schwierigkeit darin besteht allerdings in der Tatsache, dass diese These zunächst nur theologisch begründbar zu sein scheint, so dass Atheisten nicht bereit sein können, sie zu akzeptieren. Wenn nämlich nur vor Gott alle Menschen gleich sind, lehnen alle, die nicht an Gott glauben, diese Begründung ab. Noch schroffer fällt diese Ab-lehnung aus, wenn Atheisten erfahren, dass die Neubegründung der Würde des Menschen auf einer angeblichen Heilstat Gottes beruht, nämlich auf der Inkarnation, der *Menschwerdung Gottes*. „… Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab …, damit die Welt durch ihn gerettet wird“, heißt es im Johannes-Evangelium (Kap. 3, V. 16 f.). Opferbereite Liebe zur Welt und zum Menschen gilt demnach als Voraussetzung für die Menschwerdung. Als wichtigste Handlungsmaximen nennt Jesus zwei Gebote: die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe. Der Mensch soll Gott lieben „*mit ganzem Herzen und ganzer Seele“*. Und Jesus fügt hinzu: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ (Markus 12, 29-31) Sucht man hierzu nach näheren Erklärungen, findet man solche insbesondere in Jesu *Bergpre-*

*digt* und im 1.Korintherbrief des Apostels Paulus. In der Bergpredigt folgen auf die „Seligpreisungen“ sechs „Antithesen“ zum altjüdischen Gesetz und zu den Zehn Geboten (mit einigen Weiterungen), danach Überlegungen zur „wahren Frömmigkeit“ (einschließlich des Vater-unsers), sodann die Goldene Regel und schließlich eine Reihe von abschließenden Ermahnungen. In den Seligpreisungen geht es im Wesentlichen, neben dem Grundwert der Gerechtigkeit, um die Tugenden Demut, Gewaltlosigkeit, Barmherzigkeit, reines Herz, die Fähigkeit, Frieden zu stiften und die Bereitschaft, Leid und Ver-folgung zu ertragen. Diese Werte können ausnahmslos der von Jesus doppelt hervorgehobenen Gerechtigkeit zugeordnet werden. Gleich-wohl scheint volle Gerechtigkeit nur im *Reich Gottes* zu gewinnen zu sein. Jedenfalls verpflichtet Jesus seine Jünger und Anhänger darauf, indem er nahezu alle anderen Werte, nämlich sogar die der materiellen Lebenserhaltung (Nahrung, Kleidung usw.), relativiert: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Matth. 6,33). (Übrigens ein Satz, dessen Umkehrung *Hegel* einmal amüsiert zum Besten gab: „Trachtet zuerst nach Essen und Trinken, dann wird euch das andere auch alles zuteil werden!“)

Außerdem soll auf jede Form von Gewalt, Rache und Vergeltung verzichtet werden; „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ kann nicht mehr die Devise sein. Direkte Konfrontationen mit Gegnern sind zu ver-meiden. Feinde soll man nicht hassen, sondern lieben. Mildtätigkeit und Frömmigkeit soll man nicht zur Schau stellen. – Eher beiläufig und in auffällig knapper Form erwähnt Jesus die *Goldene Regel* („Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg‘ auch keinem andern zu!“). Bei Jesus lautet sie: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Matth. 7, 12). Dass Jesus diese Regel nur beiläufig erwähnt, dürfte daran liegen, dass er in ihr keine Konkurrenz, sondern eine Ergänzung und Bestätigung seiner Wertlehren sieht.

Auch beim Gebet soll es keine Heuchelei und kein Zur-Schau-Stellen geben. Das *Vaterunser* soll durch seine Wir-Form („ … wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“) die geistige und geistliche Gemein-schaft der Gläubigen stärken, die sich gegenüber Gott als schuldig und bedürftig fühlen und sich überdies der Versuchung und dem Bösen ausgesetzt sehen. Die Betenden bitten Gott um kurzfristige Hilfe aus diesen Gefahren, auch wenn sie wissen (bzw. glauben), dass das Böse langfristig erst im Reich Gottes gänzlich verschwinden wird.

Insgesamt gesehen gehören Bergpredigt und Vaterunser sicherlich zu den *Grundlagen des Neuen Bundes der Freiheit vom Gesetz***,** den Jesus den Seinen verspricht. Mit ihm will er den Alten Bund ersetzen, den Gott einst mit Moses – Moses mit Gott – geschlossen hatte. Den

Neuen Bund bietet Jesus allen Menschen an, und zwar anlässlich des letzten Abendmahls vor seinem Kreuzestod. Er identifiziert diesen Bund mit dem symbolischen Kelch seines Blutes, den er den Jüngern darreicht. Besiegelt wird der Bund im Glauben an Christi Aufer-stehung und in seinem Missionsauftrag: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!“ – Nicht vergessen sei zudem die Tatsache, dass Jesus sich selbst als eine der obersten Normen ausgibt, indem er erklärt, er sei „der Weg und die Wahrheit und das Leben“.

Was darüber hinaus das Wesen der *Liebe* ausmacht, hat Paulus in seinem ‚Hohenlied der Liebe‘ eindrucksvoll dargelegt, und zwar im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes, in dem er aufzeigt, welche Tugen-den die Liebe beinhaltet oder nach sich zieht, nachdem er zuvor die unterschiedlichen Talente („Gnadengaben“) der Menschen erwähnt hat, wie z.B. die Fähigkeiten, Lehr- und Leitungsfunktionen auszu-üben, Krankheiten zu heilen, oder sogar wie Jesus selbst Wunder zu bewirken; außerdem die Fähigkeiten der Vermittlung von Glaube, Weisheit, Wissen und Erkenntnis. Alle diese Talente seien Früchte des Geistes (Gottes) und dennoch nicht zu vergleichen mit der Macht der Liebe. Aus ihr lässt Paulus alles Gute im Menschen hervorgehen, nämlich – die nur für einen Erwachsenen voll erreichbaren – Tugenden wie Güte, Wahrhaftigkeit, Geduld, Toleranz, Stärke im Glauben und im Hoffen, Standhaftigkeit und Ausdauer. Dazu schreibt er: „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, lässt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf.“ (1. Kor. 13, 4-8).

Diesem weitverzweigten Netz von Tugenden stellt der Apostel eine Reihe von Lastern und Bosheiten gegenüber, zu denen er u.a. Zorn, Prahlerei, ungehöriges Benehmen und Opportunismus zählt. (Ähn-liche „Tugend- und Laster-Kataloge“ gibt es mehrfach im Neuen Testament.) Aus der Liebe aber folgert Paulus – teleologisch – die Möglichkeit der Vollendung, ohne jedoch anzugeben, ob er damit nur Jenseitiges oder vielleicht auch mögliche Diesseits-Vorstellungen meint, wenn er sagt: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“ (1. Kor. 13, 12).

Von Gottes Liebe zu den Menschen führt also der Weg (den Paulus für einzigartig und unübertrefflich hält) zur unvollkommenen Erkennt-

nis und von dort zur höchsten, vollkommenen Erkenntnis, die noch kein Mensch zu erreichen vermag, so dass am Ende nur „Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei“ übrig bleiben, von denen die Liebe „die größte“ sei (1. Kor. 13, 13).

Dass Glaube und Hoffnung – nach der Liebe – als Grundwerte christlichen *Person*-Seins anzusehen sind, bedarf kaum weiterer Dis-kussion. Philosophisch hat die Hoffnung wohl stärkste Bedeutung in *Ernst Bloch*s *gelehrter Hoffnung* (‚docta spes‘) gefunden.[[62]](#footnote-63)61

**b) Kants Kritik: Kann Liebe „befohlen“ werden?**

Für Jesus und Paulus haben die Gebote zur Gottes- und Nächstenliebe zweifellos normativen Charakter. Dennoch stellt sich die Frage, ob die Liebe überhaupt zur Norm erhoben werden kann, ob man sie „befeh-len“ kann. *Kant* verneint dies rundheraus, und zwar mit folgenden Ar-gumenten: „Liebe als Neigung“ könne nicht geboten werden, „aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt ... Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst“ fordert als Gebot „Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt“. Aber Liebe zu Gott als Neigung („pathologische Liebe“) ist, da er kein Gegenstand der Sinne ist, unmöglich. Liebe zu Menschen wieder kann nicht als Neigung geboten werden, wohl aber die „praktische Liebe“. „Gott lieben heißt in dieser Bedeutung: seine Gebote *gern* tun; den Näch-sten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *gern* ausüben. Diese Gesin-nung zu erstreben (nicht zu haben) kann nur geboten werden. ...“ „Liebe ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich *soll* (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine *Pflicht* zu lieben ein Unding. *Wohlwollen* (amor benevolentiae) aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein.“ „Allen Menschen nach unserem Ver-mögen *wohlzutun*, ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht.“[[63]](#footnote-64)62

Kant hält es also für unmöglich, wenn nicht abwegig, die Liebe zu Gott und zum Nächsten zur Norm zu erheben. Den Hauptgrund hier-für sieht er darin, dass Liebe eine „Empfindung“, eine *Neigung* sei und daher nicht zur Pflicht gemacht werden könne. Im Falle Gottes sei dies ohnehin nicht möglich, weil Gott, als nicht sinnlich erfahrbar, nicht einmal Gegenstand einer Neigung sein könne. Ein Gesetz, das Liebe befiehlt, könne es nicht geben.

Meine Einwände hiergegen: Liebe ist nicht nur eine bloß subjektive Empfindung, die als solche stets auf die eigene Person eingeschränkt wäre. Vielmehr ist Liebe immer auch eine *Beziehung*: zwischen Ich und Du, Subjekt A) und Subjekt B) und wohl auch zwischen Subjekt und Objekt, denn im Bewusstsein entstehen mentale *Objekte* – und zwar sowohl von Personen als auch von Sachen – jeweils im Zusammenspiel von Wahrnehmung (bzw. Empfindung), Vorstellung und begrifflichem Denken. Auch als Beziehung bleibt Liebe natürlich eine Neigung, die aber nicht bei jedem Menschen wie selbstverständ-lich vorhanden ist, sondern konterkariert, verhindert werden kann, z. B. durch Hassgefühle und böse Vorurteile. Daher hielt Jesus es für richtig, die Menschen durch Gebote und mithin *normativ* zur Gottes- und Nächstenliebe aufzufordern. Wobei diese allerdings Gebote des *Glaubens* bleiben und nicht als philosophischeNormen mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufzufassen sind. Kantische Pflicht-, Sollens- und Absolutheitsansprüche hier ins Spiel zu bringen, verbietet sich umso mehr, als diese Ansprüche sich größtenteils als unhaltbar erwie-sen haben (s.o.). Glaubens-Gebote können nichtsdestoweniger auch philosophisch als Handlungsanweisungen verstanden werden, die der Orientierung dienen können. Unmoralisch wäre es, Menschen- und Nächstenliebe nicht einzufordern.

**15. Christliche Werte und Normen von der Antike bis zur Gegenwart**

**a) Augustinus (354-430)**

„Noli foras ire! in te ipso habitat veritas .“ (‚Geh‘ nicht hinaus , in dir selbst wohnt die Wahrheit!‘). Diese Aufforderung des Kirchenvaters Augustinus könnte als bloße Variante der Delphischen Ermahnung zur Selbsterkenntnis missverstanden werden. Dem christlichen Kirchen-vater und katholischen Heiligen geht es aber um mehr und anderes. Er stellt sich nämlich die Frage, wie ein Christ der göttlichen Wahrheit teilhaftig werden kann. Dafür schlägt er einen bestimmten Weg, eine bestimmte Methode, vor. Ausgangspunkt ist das eigene Ich: Ich kann mich täuschen und ich kann an allem zweifeln. Nicht bezweifeln kann ich aber, dass *ich* derjenige bin, der sich da täuscht und der da zweifelt. Mit den Worten von Augustinus: „Si enim fallor, sum.“ Auf Deutsch: „Denn wenn ich mich täusche, bin ich.“ Lange vor Descartes hat also Augustinus diese Möglichkeit der Selbst-Vergewisserung erkannt. Was aber ist das Ich, wer bin ich ? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, räumt Augustinus zunächst ein, dass er zweifellos nicht nur der Geisteswelt, sondern auch der Sinnenwelt angehört, warnt aber davor, den Sinnen allzu sehr oder gar ausschließlich zu vertrauen. Wer das tut, werde bald enttäuscht und nicht in der Lage sein, den wahren Grund der Dinge – Gottes Liebe – zu erkennen.

Daher muss der Mensch – so argumentiert Augustinus ganz im Sinne des Delphischen Orakels – zunächst sich selbst erkennen, was nur auf dem Weg nach innen, ins Innere der Seele, möglich sei. Daher seine Aufforderung: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine

habitat veritas.“: ‚Geh‘ nicht hinaus, geh‘ in dich selbst zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit‘. Nur dieser Weg nach innen führe zugleich nach oben – zu Gott, und zwar über das Innerste des unruhigen menschlichen Herzens. (Wozu der Philosoph *Kurt Flasch* bemerkt*,* dies bedeute den „Wendepunkt unserer Wertschätzungen“.)

Augustinus schreibt am Anfang seiner >Bekenntnisse< (‚Confessiones‘, ca. 400 n. Chr.): „Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.“ (‚Zu Dir hin hast Du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es in Dir Ruhe findet‘.) Mit ‚Te‘ ist natürlich Gott gemeint. Nur in ihm könne der Mensch *die* *Wahrheit*  schlechthin – und damit den Zugang zum Reich Gottes (zur Civitas Dei) – finden. Dieser Weg des Menschen zu sich selbst und zu Gott ist aber keineswegs ein leichter, im Gegenteil: „Um sich kennenzulernen, bedarf es großer Mühe: er (*d.h. der Mensch*) muss sich von den Sinnen freimachen, die Zerstreutheit der Gedanken bekämpfen und sich fest in Zaum nehmen. Das vermögen nur Men-schen, die alle Unbill ertragen, die ihnen der Lauf der Welt mit seinen Vorurteilen Tag für Tag zufügt, indem sie diese in der Einsamkeit verwinden lernen oder durch Kunst und Wissenschaft zu heilen verstehen. Kommt der Geist so zu sich selbst, dann erkennt er die Schönheit des Universums.“ (ebd.). –

Dies sei jedoch, wie Augustinus in seinem Spätwerk darlegt, nur wenigen Menschen überhaupt vergönnt. Nur wenige seien in der Lage, das Selbst im Geist und von dort den Weg zum „einzig Wahren“ – zur *Wahrheit in* Gott – zu finden. Denn Augustinus verbindet den Gedanken der Selbstfindung im Geist nunmehr mit der Lehre von der Prädestination, wonach „nur wenige … auserwählt“ sind (Matth. 20, 16), der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, während die große Masse der Menschen eine „massa peccati“ , eine ‚Sünden-masse‘, und als solche ewiger Verdammnis – im Jenseits in Hölle und Fegefeuer – und zwar schon auf Grund der *Erbsünde*, preisgegeben sei: „So, ja so, so ist der Mensch in seinem Innern: blind und schlaff, schlumpig und unanständig.“ [[64]](#footnote-65)63, was wohl einer Verallgemeinerung von „Laster-Katalogen“ gleichkommt, wie sie schon im Neuen Testa-ment zu finden sind (z.B. in Gal. 5, 19-21). Mit erheblichen Folgen, z.B. für die Einschätzung der Sexualität, in der Augustinus grund-sätzlich „eine Sünde“ sieht, die in der Ehe nur mühsam bezähmt werden könne, so dass Ehelosigkeit mehr wert sei als die Ehe.(!) –Schon hier ist aber zu fragen, was diese Abwertung des Weltlichen bedeutet, so wenn Augustinus fordert, der Mensch solle „sich von den Sinnen freimachen …“. Sind wir Menschen denn dazu überhaupt fähig? Augustinus vollzieht hier jedenfalls das, was *Walter Schulz* als „Schnitt zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ bezeichnet.[[65]](#footnote-66)64 Nur

wer sich vom Äußerlichen distanziert, hat demnach überhaupt eine Chance, die *wahre Glückseligkeit* zu finden. Nur durch Gottes- und Nächstenliebe könne der Mensch zur *Selbstliebe* finden, die sich radikal von der Ichsucht unterscheidet, „die für Augustinus das Wesen der Sünde ausmacht und die durch Askese zu überwinden ist“ (Rohls a.a.O. S. 160).

Für die Wertlehre des Augustinus ist diese Denkbewegung von entscheidender Bedeutung. Es gäbe demnach eine feste Hierarchie der Werte, die von oben nach unten, von Gott zur Welt, zur Ideenwelt und zur unsterblichen Seele, dann zur Sinnenwelt und von dort wieder zur Außenwelt und schließlich zurück zum gesamten Universum führt.

**Fundamentalismus mit bösen Folgen? Zur Kritik der Wertvor-stellungen des Augustinus**

Das Gedankengebäude des Augustinus ist immer wieder kritisiert worden, vor allem anscheinend von Theoretikern des 20. Jahr-hunderts. Anzufangen ist, wie ich meine, dort, wo auch Augustinus angesetzt hat: bei der Ich-Analyse. Spätestens seit Nietzsche und Freud wissen wir, dass der Mensch auch von seiner *Leiblichkeit* her betrachtet werden kann und muss. Dann entfällt jeglicher Grund, die Sinne abzuwerten. Ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es weder Gedächtnis noch Vorstellungen und Denken, zumal diese Bewusst-seinselemente ausnahmslos mit der Gefühlswelt des Menschen verbunden sind. Da die Sinne auch zwischen Innenwelt und Außen-welt vermitteln, besteht keinerlei Notwendigkeit, einen „Schnitt zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ vorzunehmen. Dialektische Subjekt-Objekt-Beziehungen überbrücken die angebliche Kluft zwi-schen Bewusstsein und Außenwelt.

Damit entfällt auch die Voraussetzung dafür, den Weg zur „Wahrheit in Gott“ ausschließlich über den Geist, d.h. unter „Ausschaltung“ (besser: künstliche Ausklammerung) der Sinne finden zu können. Gottes Existenz ist ohnehin nicht beweisbar, so dass es völlig abwegig erscheint, in ihm allein das zu lokalisieren, was man Wahrheit nennt.

Den *Glaubensinhalt* *Gott* stelle ich damit nicht in Frage, wohl aber Augustinus‘ Auffassung, nur Gott könne einen „Wert an sich“ für sich beanspruchen, zumal sich Werte auf objektiv nachweisbare Eigenschaften beziehen (können). Durch und durch *fundamenta-listisch* und unstatthaft ist jedoch der Versuch, alle Werte dieser Welt zu Gunsten einer angeblich absoluten, ausschließlich in Gott ruhenden Werte-Wahrheit „an sich“ zu relativieren, zumal sogar die christlichen Werte auch ohne geistliche Überhöhung Gültigkeit beanspruchen kön-nen.

Offensichtlich hat die Werte-Hierarchie des Augustinus zu bedauer-lichen Fehlentwicklungen geführt oder beigetragen. Das Liebesgebot verhindert letztlich nicht immer eine gewisse Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen. Augustinus verlangt z.B. nicht einfach, Abweichler zu ertragen, sondern – und dies sogar unter Berufung auf das Liebesgebot! – sie notfalls zwangsweise umzu-erziehen. Indem er den Zwang in Glaubensfragen legitimiert, sichert er scheinbar die christliche Lehre, öffnet aber in Wirklichkeit diversen Formen der Intoleranz – bis hin zu den Erlassen mittelalterlicher Kaiser zur Todesstrafe für Ketzer und zu den Exzessen der Inquisition – Tor und Tür.

Noch fragwürdiger muss uns Heutigen die Tatsache erscheinen, dass Augustinus eine *Theorie des gerechten Krieges* erfunden hat. *„Wer angegriffen werde, so lautet sein simpler Leitsatz, habe das Recht, sich zu verteidigen., er dürfe auch versuchen, geraubtes Gut zurück-zuholen und zu diesem Zwecke Krieg zu führen, denn dieser Krieg sei ein gerechter Krieg.“[[66]](#footnote-67)65*  – Wohin solche Rechtfertigung führen kann, zeigte sich schon zu Augustins Lebzeiten, als er, in seiner Eigenschaft als Bischof von Hippo, die Donatisten (eine Sekte mit „einer … stark sozial orientierten christlichen Richtung“ ebd.) grausam verfolgen ließ und diesen Krieg als „Heiligen Krieg“ bezeichnete. Kaum verwun-derlich ist es, dass in der Folgezeit christliche Herrscher immer wieder ihre Kriege, so auch die Kreuzzüge, unter Berufung auf Augustinus gerechtfertigt haben.

Nicht verwunderlich ist auch, dass Augustinus a) als überzeugter Antisemit auftrat und Juden als „Mörder“ bezeichnete, b) „Bücherverbrennungen, Enteignungen und die Zerstörung von Tempelanlagen“ gerechtfertigt hat undc) Theater als „Freistätten der Nichtswürdigkeit, … Verruchtheit und Unzucht“ gebrandmarkt hat.[[67]](#footnote-68)66

Ebenso leuchtet ohne weiteres ein, dass die Verlautbarungen des Augustinus über Ehemoral und Sexualität heute fast nirgendwo mehr akzeptiert werden. Sogar namhafte katholische Theologen kritisieren den „heiligen Kirchenvater“ teilweise heftig. So weist *Konrad Hilpert* die generelle Einstufung der Sexualität als „Sünde“ ebenso energisch zurück wie die Behauptung, Ehe und Zeugung dienten vornehmlich der Disziplinierung. Außerdem habe Augustinus die „Subjekthaftig-keit der Liebe“ völlig ignoriert und völlig zu Unrecht die Ehe gegen-über der Ehelosigkeit als „minderwertig“ aufgefasst.[[68]](#footnote-69)67

**b) Mittelalter**

„C’est vers le Moyen Age, énorme et délicat,

qu‘il faudrait que mon cœur en panne naviguât,

loin de ce siècle charnel et de chair triste.”

(aus: Verlaine: *Sagesse,* 1881)

Eher frei übersetzt:

‚Es ist das Mittelalter, enorm und delikat,

das mein zerrissenes Herz zu suchen hat,

fernab von unserer Zeit der Fleischeslust, trauriger Fleischeslust.‘

Bei dem Spätromantiker Paul Verlaine (1844-96) offenbart sich hier eine religiöse Sehnsucht, die in krassem Gegensatz zu dem schon im 19. Jahrhundert landläufigen Vor-Urteil vom „finsteren“ Mittelalter steht. Woher rührt diese Nostalgie, die ja auch bei den deutschen Romantikern, allen voran *Novalis*, hoch im Kurs stand? Vielleicht weil es neben und über gesicherten Ordnungssystemen noch Respekt vor Gott, dem Heiligen und dem Mysterium gab? Vielleicht auch, weil das Mittelalter nicht nur von religiöser Abhängigkeit – Gott als absoluter Herrscher über alles und jede/n – und weltlicher Unter-drückung geprägt war, sondern auch von Lichtgestalten wie dem Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen (1194-1250), den man auch als ‚stupor mundi‘, ein „Weltwunder“, und im Italienischen als ‚lo Svevo‘ (den Schwaben) bezeichnete, und von Gelehrten wie Albertus Mag-nus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart.

Eine der Lichtgestalten war zweifellos

**Franz von Assisi (1182-1226)**,

den man in Italien ‚San Francesco d’Assisi‘ nennt. ist im Unterschied zu den genannten Gelehrten dreifacher Schutzheiliger, und zwar Italiens, der Tiere und der Ökologie. Seine wichtigsten Wirkungs-kreise (bzw. „Zielgruppen“) sind damit benannt: seine Mitmenschen und alle anderen Kreaturen im Rahmen der Natur und des Universums im Ganzen. Den Schöpfergott mitsamt der gesamten Schöpfung lobt und preist Francesco in seinem *Sonnengesang* mit einzigartiger poetischer Intensität, und zwar nicht mit Gelehrsamkeit, nicht in Sprache, Stil und Gestus eines Theoretikers, sondern in seiner umbrisch-italienischen Volkssprache – und dabei in eindrucksvollen, teilweise kühnen Bildern und Vorstellungen, religiösen Ideen und Ermahnungen, wie z.B.: „Preist meinen Herrn und spendet ihm Dank und Segen / Und bleibt in großer Demut ihm untergeben.“

Womit Francesco deutlich verkündet, welche Wert-Haltung der Mensch Gott und seinem eigenen Schicksal gegenüber einnehmen soll: die der Demut. Vorläufiges Fazit: Francesco preist die kosmische Einheit von Gott, Mensch und Natur. Den höchsten Wert erkennt er in

Gott, ohne jedoch den Menschen und die Welt abzuwerten. Allerdings fordert er vom Menschen Einsicht in seine schicksalhafte Abhängigkeit von Gott und daher nicht nur demgemäße Demut, sondern auch Wert-Entscheidungen über seine Haltung zu Gott und den Welt-Dingen, Wert-Entscheidungen, von denen angeblich nicht nur das alltägliche *Verhalten*, sondern auch das Heil der Seele und damit das Glück des Menschen abhängt.

Anders als die Gelehrten seiner Zeit begnügt Franz von Assisi sich zumeist mit dem Evangelium als Referenz, auch und gerade in der Wahrheitsfrage, aus der er kein theoretisches Problem, sondern eine praktische Verpflichtung zur Nächstenliebe ableitet. Er errichtet kein neues Lehrgebäude, hebt allerdings im Evangelium bestimmte Werte – wie die der Demut, Armut und Nächstenliebe – besonders hervor. Eine Bischofswürde anzustreben, wäre ihm wohl nie in den Sinn gekommen. Erspart blieb ihm dafür u.a., wie Augustinus die eigenen Lehrmeinungen mehrfach grob verfälscht erleben zu müssen. Franzis-kus hatte es nicht nötig, sich mit weltlichen Mächten einzulassen, so dass er es vermeiden konnte, Kriege zu rechtfertigen. Juden pauschal als „Mörder“ zu bezeichnen, hätte er sicherlich abgelehnt. Überhaupt hat er sich gegenüber Andersgläubigen und -denkenden anscheinend nie feindselig verhalten, auch wenn er mit dem Versuch, einen Sultan zum Christentum zu bekehren, gescheitert ist. .

*Dennoch ist festzuhalten, dass es Franz von Assisi nicht gelungen ist, seine Kirche durchgreifend und nachhaltig zu reformieren.* Den Gründen für dieses Scheitern im Einzelnen nachzuspüren, ist mir leider hier und jetzt nicht möglich.

Dass der jetzige, aus Argentinien stammende Papst – erstmals in der langen Geschichte der Päpste – den Namen ‚Franziskus‘ angenommen hat, mag als Signal für unsere Zeit gewertet werden. Es dient aber wohl auch dazu, das durch diverse Affären (u.a. sexuellen Missbrauchs) ramponierte Ansehen der katholischen Kirche aufzu-bessern. Was vielleicht nicht untypisch ist für einen Jesuiten, der seine Mittel geschickt zu wählen weiß.

Auf jeden Fall bleibt San Francescos Wertlehre weitgehend aktuell. Stellvertretend für zahlreiche andere zitiere ich dazu abschließend zwei Sätze aus einem Interview, das *Jacques le Goff* (1924-2014), ein französischer Historiker und Spezialist für das Mittelalter, der italienischen Tageszeitung ‚La Repubblica‘ (vom 5.10.2013) gegeben hat. Darin antwortet er auf die Frage, warum es denn eine fortdauernde Faszination durch Francesco gebe: „Weil er *Haltungen und Werte* überbringt, die vom größten Teil der christlichen Welt für wesentlich gehalten werden. *Die Kritik des Geldes und der Bankiers,*

*die Armut und die Solidarität bringen San Francesco unseren Sorgen sehr nahe, besonders zur Krisenzeit.“*[[69]](#footnote-70)68Wie kaum ein anderer verkörperte Franz von Assisi die Ideale des wechselseitigen Respekts aller Kreaturen und der völligen Gleichheit in der Brüderlichkeit.

**Thomas von Aquin (1225-1274)**

begreift den Menschen als ein grundsätzlich zielgerichtetes Wesen; er schreibt: „Der Mensch nun hat ein Ziel, dem sein ganzes Leben und sein Handeln zustrebt, denn er handelt nach seiner Vernunft, und diese kann offensichtlich nur im Hinblick auf ein Ziel tätig sein.“[[70]](#footnote-71)69 (Wobei natürlich sogleich anzumerken ist, dass dieser Vernunft-Optimismus spätestens seit *Sigmund Freud* problematisch geworden ist.)

Die Zielgerichtetheit (Telos-Bezogenheit) des Menschen kann und will Thomas aber nicht rein innerweltlich interpretieren. Denn der Urgrund aller Teleologie – die Letztursache aller Ursachen, Ziele und Zwecke – kann für ihn nur Gott sein, den er auch als das „höchste Gut“ (Summum bonum) bezeichnet. Nur im *Wissen* darum hält er Teleologie überhaupt für legitim und schließt daraus allerdings, dass der Mensch in seinem Erdenleben des vollkommenen Glücks voll-kommener Gottes-Erkenntnis nicht teilhaftig werden kann. Hierzu schreibt er: „Der Mensch erreicht das Glück, insofern es das ihm eigentümliche Ziel ist, erst nach diesem Leben. Das höchste Glück besteht aber in der Erkenntnis Gottes, die der menschliche Geist nach diesem Leben besitzen wird …“[[71]](#footnote-72)70 Was nicht bedeutet, dass der Mensch auf Erden überhaupt nicht Gott erkennen kann. Vielmehr könnten die Menschen durch Glaube und Gnade schon hienieden „*neue Menschen“* werden. „In seiner Willenskraft durch die Tugend der Liebe“ könne der Mensch „an der göttlichen Selbstliebe“ Anteil nehmen (a.O. S. 90).

Thomas‘ spezielle Wertlehre ist weitgehend identisch mit seiner Tugendlehre, die er hierarchisch von oben nach unten konstruiert. Vorrang haben für ihn natürlich die – nur durch die Gnade Gottes zugänglichen – christlichen Grundtugenden Glaube, Liebe, Hoff-nung, denen er die vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit (‚Mäßigkeit‘) und Gerechtigkeit unterordnet. Die Kardi-naltugenden behandelt er an Hand der Differenzierungen und Erweiterungen, die Aristoteles an den ursprünglichen Begriffen Platons vorgenommen hat. Hierzu heißt es im ‚dtv-Atlas Philosophie‘: „Die Kardinaltugenden werden bestimmt als die bestmögliche Verfassung der natürlichen Vermögen. So ist der Vernunft die Weisheit und Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem Streben die Tapferkeit und dem Begehren die Mäßigkeit zugeordnet.“ (a.O. S. 85).

Um diese Tugenden wirksam werden zu lassen, soll der Mensch sich an die göttlichen Gebote, insbesondere das christliche Liebesgebot halten. Dabei kann ihm das eigene Gewissen stets behilflich sein, zumal es laut Thomas ein stets zum Guten anspornendes, unfehlbares „Urgewissen“ (‚synderesis‘) gibt, von dem das situative Gewissen (conscientia) zu unterscheiden sei. Als Funktion der ‚conscientia‘ begreift Thomas auch „den konkreten Gewissensakt (…), in dem von außen herangeführte Normen und Erfahrungen auf Grund der Gewis-sensanlage zu einem Urteil verschmelzen. Das Urteil des Gewissens ist für von Aquin die letzte Instanz, nach der sich der Mensch zu richten hat, auch wenn er damit der offiziellen Kirche widerspricht. Das Gewissen vollzieht die Gründe und Überlegungen nach, die zu einer Handlung geführt haben, ist aber nicht wie das Streben nach Vermögen dem Einfluss durch Affekte und Emotionen ausgesetzt. Deshalb kann es zu einem Missverhältnis zwischen Handlungswahl und Gewissensurteil kommen (genannt ‚schlechtes Gewissen‘).“[[72]](#footnote-73)71 Genauer: Im Unterschied zum Urgewissen kann das situative (die ‚conscientia) durchaus dem Irrtum verfallen, woraus sich natürlich schwierige Probleme und Situationen ergeben können.[[73]](#footnote-74)72

Jedenfalls umschreibt Thomas mit den genannten Werten eine zu fordernde *innere*  Haltung des Menschen, noch nicht die äußere Ordnung. Maßgebend für die äußere Ordnung und die entsprechenden Haltungen sind die *Gesetze*, angefangen bei Gott als oberstem Gesetzgeber, an dessen „ewigem Gesetz“ der Mensch teilnimmt, und zwar durch das „Naturgesetz“, das der Mensch mittels seiner Vernunft erkennen kann. Nur in der nicht-menschlichen Natur wirke das Naturgesetz als „innere Notwendigkeit“, während der Mensch sich seiner *Willensfreiheit* bedienen könne, sofern er in der Lage sei, dabei ethische Grundsätze zu beachten. Daher nennt Thomas als obersten Grundsatz der praktischen Vernunft: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden.“ (*atlas der Philosophie* a.a.O. S. 85).

Für das Zusammenleben in der Gemeinschaft reicht aber weder das Gottes-gesetz noch das Naturgesetz aus. Vielmehr bedarf es hierzu spezieller *mensch-licher* Gesetzgebung (‚lex humana‘), zumal Menschen ja ganz unterschiedliche Ziele verfolgen können. Der Mensch ist von Natur aus kein Einzelgänger. Mehr als alle anderen Lebewesen ist der Mensch, wie Thomas erklärt, auf Geselligkeit angewiesen, und, darüber hinaus, „das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf“[[74]](#footnote-75)73. Von Natur aus sei der Mensch ein Mängelwesen, das aber in der Lage sei, fehlende natürliche Fähigkeiten durch gemeinschaftliche Kulturleistungen aus-zugleichen.

Dazu bedürfe es kluger Führung. Ein König müsse stets dem Gemeinwohl dienen. Nur dann sei Herrschaft überhaupt gerechtfertigt. Damit formuliert Thomas einen hohen politisch-sozialen Anspruch: „Wenn also eine Gesellschaft von Freien von ihrem Führer auf das Gemeinwohl der Gesellschaft hingelenkt wird, so wird diese Regierung recht und gerecht sein, wie es Freien angemessen ist. Wenn aber die Führung sich nicht das Gemeinwohl der Gesellschaft, sondern den persönlichen Vorteil des Führers zum Ziel setzt, so wird die Herrschaft ungerecht und wider die Natur sein.“ (a.O. S. 147). Auch wenn er Gott für das einzig wahre Ziel des Menschen hält, weiß Thomas doch, dass Ziele allein keine Garantie für Gerechtigkeit ent-halten. Menschen können nicht nur völlig unterschiedlichen, sondern auch gemeingefährlichen Zielsetzungen folgen. Nur zu oft hat sich diese Einsicht des Thomas von Aquin im Laufe der Geschichte leider bewahrheitet.

**Meister Eckhart** **(ca. 1260-1327)**

wird als „Mystiker“ bezeichnet, weil er die erstrebenswerte Vereini-gung (‚unio mystica‘) der menschlichen Seele mit Gott gepredigt hat. Was aber nur die halbe Wahrheit ist. Was Meister Eckhart wirklich gedacht hat, geht u.a. aus seiner Predigt über eine Stelle des Lukas-Evangeliums hervor, in der Jesus den Schwestern Maria und Martha begegnet (Lk. 10, 38-42; diese Maria ist nicht mit Jesu Mutter identisch!). Maria will ganz bei Jesus sein. Deshalb überlässt sie die durch Jesu Besuch anfallende Arbeit ihrer Schwester, setzt sich zu Füßen des Meisters und tut nichts anderes, als ihm zuzuhören. Martha beschwert sich darüber bei Jesus, der ihr jedoch zu bedenken gibt, Maria habe „das bessere Teil gewählt“, das man ihr nicht nehmen könne.

Überraschenderweise verteidigt Meister Eckhart in seiner Predigt aber nicht Maria, sondern Martha. Diese verfüge als die Ältere über mehr Lebenserfahrung und Klugheit. Diese lebenspraktische Erkenntnis verbindet Eckhart mit einer theoretischen, indem er feststellt: „In mancher Hinsicht erkennt das Leben in reinerer Form als das ewige Licht. Das ewige Licht gibt die Erkenntnis seiner selbst und Gottes, das Leben aber gibt sich selbst zu erkennen ohne Gott. Wenn es allein auf sich selbst sieht, erfaßt es den Unterschied von Gleich und Un-gleich schärfer.“ (Zit. bei Flasch 2010, S. 225.)

Dies entspricht weitgehend meiner Auffassung, dass die christlichen Tugenden ihren Wert behalten, auch wenn man sie nicht theologisch überformt. Meister Eckhart vollzieht diese Trennung allerdings nicht, sondern entwickelt eine Synthese aus Gotteserkenntnis und prakti-schem Wirken, das den Menschen befähigen soll, “lebendige Wahr-heit in ihrer heiteren Gegenwart (zu) finden in guten Taten“ (a.O. S. 227 f.).

## Damit räumt Meister Eckhart der tätigen Nächstenliebe, nicht aber der Innerlichkeit höchste Priorität ein, wozu Kurt Flasch anmerkt, Innerlichkeit sei nicht Endziel, sondern „erste Stufe“: „Sie ist wesentlich, nicht der oberste Wert.“ (ebd. S. 229). Jedenfalls vermei-det Meister Eckhart durch seinen christlichen Pragmatismus die Sackgassen, in die Augustinus geraten war. Mehr als diesen würde ich daher Meister Eckhart als maßgebend für unsere „Wertschätzungen“ ansehen.

Als höchsten Wert sieht Meister Eckhart den göttlichen Logos an, der in der Vorrede des Johannes-Evangeliums beschworen wird. Diesen übersetzt er allerdings nicht mit ‚Vernunft‘ oder ‚Sinn‘, sondern mit ‚Erkenntnis‘, die er mit der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes gleichsetzt. Der Mensch könne daran Anteil nehmen, und zwar vermittelt durch Christus, der im Menschen ein Teil seines Selbst werden soll, so dass der Gläubige in seinem Bezug zu Gott nicht mehr unbedingt auf die Gnadenmittel der Kirche angewiesen ist. – In der erkennenden Subjektivität vermittelt Meister Eckhart Gott, Mensch und Welt. „An die Stelle des absoluten Subjekts jenseits der mensch-lichen Subjektivität, zu dem der augustinische und nominalistische Voluntarismus Gott verabsolutiert hatte, tritt die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Subjektivität.“[[75]](#footnote-76)74

1. **Reformatoren**

**Martin Luthers Rechtfertigungslehre**

Im lateinischen Original des Römerbriefes, Kapitel 3, Vers 28, lesen wir: „arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus le-gis“.[[76]](#footnote-77)75 Fast wörtlich übersetzt heißt das: ‚Wir sind daher überzeugt, dass der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes.‘ Das lateinische ‚enim‘ durch ‚daher‘ zu übersetzen, halte ich für unumgänglich, weil in den beiden vorhergehenden Versen des gleichen Kapitels steht, Gott selbst sei gerecht und mache denjenigen gerecht, der an Jesus glaubt, so dass jegliche „Ruhm-redigkeit“ (‚glorificatio‘) außer Kraft gesetzt wird, und zwar nicht durch das Gesetz der Taten, sondern „durch des Glaubens Gesetz“. Was bedeutet, dass der Mensch mit dem Versuch scheitert, sich selbst

unter Berufung auf die eigenen Taten zum „Gerechten“ zu machen; und erst hieraus folgt, dass der Mensch nicht „durch des Gesetzes Werke“, sondern durch den Glauben gerecht werde. Hieran schließt Paulus im nächsten Vers (28) mit ‚aribitramur enim ...“ an, so dass ‚enim‘ durch ‚daher‘ (oder durch ‚denn‘) zu übersetzen ist. – Eher sonderbar mutet dagegen Luthers Übersetzung des gleichen Verses an: „So halten wir es nu / Das der Mensch gerecht werde / on des Gesetzes werck / alleine durch den Glauben.“ (a.O.), in heutiger Luther-Bibel: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ Dagegen lautet der gleiche Vers in der (katholischen bzw. ökumenischen) *Einheitsübersetzung* (Stuttgart1980/2009): „Denn wir sind der Über-zeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.“ (S. 1253). Luthers „Zutat“ zu diesem Vers besteht also in dem Wörtchen ‚alleine‘, mit der schwerwiegenden Folge, dass Luther behauptet, Rechtfertigung sei dem Menschen *aus-schließlich* durch den Glauben, nicht durch den Hinweis auf eigene Taten möglich. Eine Konsequenz, die besonders schwer wiegt, weil sie nicht mit dem Kontext des Römerbrief-Kapitels übereinstimmt, wo Paulus, wenn auch erst ganz am Schluss, erklärt: „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf.“ (V. 31).

Luthers Folgerung, der Mensch könne „alleine durch den Glauben“ gerecht werden, ist also irreführend bzw. sogar verfälschend, so dass zu fragen ist, wie dem „großen Reformator“ ein solcher Fehlgriff unterlaufen konnte. Er selbst rechtfertigt sich in seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* weitschweifig und detailbeflissen damit, dass der deut-sche Sprachgebrauch eine solche „Hinzufügung“ ohne weiteres nahe-lege. – Dagegen schließe ich auf einen ganz anderen Grund, den Luther allenfalls indirekt zugibt. Lange Zeit hat ihn nämlich die Frage gequält: „Wie bekomme *ich* einen gnädigen Gott?“ Bis er endlich, u.a. in der besagten Passage des Römerbriefs, eine biblisch „verbriefte“ Antwort fand: ‚Sola fide!‘, ‚allein durch den Glauben‘, wobei *sola* (‚allein‘) eben nicht biblisch, sondern eine willkürliche Zutat Luthers ist. Kurz und gut: *Die Quintessenz des Disputs kann nur lauten, dass nicht Luthers ‚Sola fide‘ korrekt ist, sondern dass der Mensch durch Gottes Gnade gerecht werden kann, wenn er dessen Gebote und Gesetze, natürlich inklusive der von Menschen gemachten, befolgt.* Eine Formel, nach der sich Luther – sonderbarer- und widersprüch-licherweise – in seiner *Lebenspraxis* durchweg gerichtet hat, auch

wenn er dabei hin und wieder zu unsauberen, ja unmoralischen Mitteln gegriffen hat, so in seiner schroffen Verurteilung der aufstän-

dischen Bauern (1525), seinem Antisemitismus und seiner partiellen Frauenfeindlichkeit, wobei immer wieder seine Buchstabengläubig-keit, sein Kleben am Wortlaut der Bibel, zum Tragen kommt. Zur näheren Erklärung:

Luther relativiert den Wert des Gewissens als moralischer Instanz zu Gunsten von Gnade und Glauben. Nicht das menschliche Gewissen allein, sondern der in Christus Mensch gewordene Gott erscheint als höchste moralische Instanz. Was anscheinend weitgehend Kants Kategorischem Imperativ entspricht, wenn auch in theologischer Formulierung. Dem entspricht auch Luthers Ablehnung der Willens-freiheit. In seiner Schrift *Vom unfreien Willen* behauptet er, der Mensch sei frei und unfrei zugleich. Frei – in gewissen Grenzen – gegenüber den Mitmenschen, unfrei jedoch in seiner Beziehung zu Gott. Um diese Thesen zu begründen, bemüht Luther sich um ein-gehende Analysen der Natur des Christenmenschen. Diese teilt er in zwei strikt von einander getrennte, völlig unterschiedliche Naturen auf, die leibliche und die seelische. Leiblich, also in Fleisch und Blut, teilt der Christ das Schicksal aller Menschen: äußerlich, sündig und sterblich zu sein. Seelisch aber ist er ein völlig anderer, nämlich ein „geistlicher, neuer, innerlicher Mensch“[[77]](#footnote-78)76, falls er sich durch das Wort Gottes leiten lässt. Damit nennt Luther zugleich die Voraussetzung für die Rechtfertigung des Menschen einzig und allein aus Gnade (‚sola gratia‘) und aus dem Glauben (‚sola fide‘). Hierauf beruht jegliche Frömmigkeit – aber auch *jegliche Freiheit* des Christenmenschen. Nichtsdestoweniger ergibt sich hieraus ein neues Problem. Ist der Mensch nicht zu völliger Passivität, zum Nichtstun, verurteilt, „wenn nur der Glaube fromm macht und die Werke nichts zur Gnade beitragen“ (ebd.)? Um dieses Problem zu lösen, unterteilt Luther die Sphäre des Menschen erneut, und zwar a) in dessen Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, insbesondere hinsichtlich der Zusammenhänge von Leib, Arbeit und Seelenheil, und b) die Frage der Mitmensch-lichkeit, insbesondere im Hinblick auf Gott, die guten Werke und die Nächstenliebe.

Auch hierzu kann Luther auf seine zwei dialektisch miteinander verzahnten Leitsätze zurückgreifen, die sich einerseits aus der „Freiheit vom religiösen Leistungszwang“, andererseits aus der Verbindung von allgemein-menschlicher Leiblichkeit und dem Gebot christlicher Nächstenliebe ergeben. Sie lauten: 1. „Ein Christen-mensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.“ Und 2. „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ (ebd.)

Demnach ist der Mensch frei und unfrei, Herr und Knecht zugleich. Die Knechtschaft verpflichtet ihn zu vielerlei, zunächst gegenüber dem eigenen Leib, der Werke zu verrichten und Anfechtungen zu bestehen hat. Bei allem Tun soll der Mensch nach den Motiven für sein Handeln fragen. Ein frommer Mensch hat gute Werke zu vollbringen, wohl wissend, dass er sich sein Seelenheil dadurch nicht bei Gott verdienen kann (s.o.). Glaube und Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes gehören zusammen. – Wie der Mensch sich dabei zu seinen Mitmenschen verhalten soll, hat Jesus vorgelebt. Uneigen-nützig und opferbereit sollen wir dem Nächsten dienen.

Auf diese Weise gelingt es Luther – trotz seiner strikten Trennung von geistlicher und leiblicher Sphäre –, Gewissens- und Glaubensfreiheit miteinander zu vereinbaren. Wie Gott aus Gnade Freiheit *vom* und Freiheit *zum* Gewissen schenkt, so ermöglicht er dem Christen-menschen sinnvoll-aktive Freiheit *in* der Welt, aber auch Freiheit *von* der Welt.

*Wie aber passt dazu die Tatsache, dass Luther in seiner Schrift ‚De servo arbitrio‘ die Willensfreiheit des Menschen massiv in Frage stellt?*

*Erasmus von Rotterdam* hatte die Fähigkeit des Menschen betont, aus eigenem Entschluss, also durch den eigenen freien Willen, zu seinem eigenen Seelenheil beitragen zu können, zumal der Mensch ja auch die Freiheit habe, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Dagegen pole-misiert Luther: „Fest steht …, daß wir alles aus Notwendigkeit tun und nichts aus freiem Willen, da die Kraft des freien Willens nichts ist und nichts wirkt und nichts Gutes vermag, wenn die Gnade fehlt.“ Der freie Wille als solcher sei „ein völlig göttlicher Ehrenname“ und könne nur „der göttlichen Majestät“ zugebilligt werden.[[78]](#footnote-79)77 Aber: Wo bleibt denn da das „gewisse Maß freier Entscheidung“, das Luther zuvor dem Menschen zugesprochen hat? Wenn alles von der Gnade Gottes determiniert (durchgängig und vollkommen bestimmt) wird, ist alles Fühlen, Denken und Handeln des Menschen ebenfalls deter-miniert, so dass für Freiheit bzw. das „gewisse Maß freier Entschei-dung“ kein Raum bleibt. Damit aber widerspricht Luther sich selbst.

Um dieses Problem stärker zu beleuchten, wäre eine umfassende Luther-Kritik erforderlich, zu der ich jedoch hier und jetzt nicht in der Lage bin. Stattdessen sei nur noch Folgendes angemerkt: Nicht mehr akzeptabel ist jedenfalls Luthers Menschenbild. *Es trifft einfach nicht zu, dass der Mensch von Natur aus böse ist*, wie Luther im Anschluss an 1. Mose 8, 21 behauptet, wo es heißt, die Bestrebungen des Men-

schen seien „böse von Jugend an“. Evolutionsgeschichtlich hat sich nämlich das Gegenteil herausgestellt: Menschen sind durchaus in der Lage, Verbesserungen herbeizuführen, zumal dann, wenn sie unter-einander nicht nur konkurrieren, sondern sinnvoll zusammenarbeiten.

Welche Folgen diese Erkenntnis für Luthers Lehre, insbesondere die Gnadenlehre, hat, scheint kaum absehbar. Ohne gute Taten gibt es anscheinend keinen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte. Ob davon das Seelenheil der Menschen abhängt, ist kaum überprüfbar. Festzuhalten bleibt wohl, dass hinsichtlich des Menschenbildes nicht die pessimistischen Auffassungen von Moses, Paulus, Augustin und Luther als wertvoll gelten können, wohl aber die entsprechenden Lehren u.a. von Aristoteles und Thomas von Aquin, denen sich im 18. Jahrhundert u.a. *Jean-Jacques Rousseau* angeschlossen hat.

Luthers Wertungen möglichst umfassend und gerecht zu beurteilen, d.h. ohne in die Extreme blinder Verehrung oder blindwütiger Verdammung zu verfallen, ist auf engem Raum nicht möglich, wäre Aufgabe einer Spezialuntersuchung.

**Calvin (1509-64)**

Nur rund 50 Seiten seines Hauptwerks ‚Institutio …‘ ‚Unterricht in der christlichen Religion‘ (1536/59, III. Buch, Kap. 21-24) widmet Calvin der Lehre von der *Prädestination*. Anscheinend hat er dieser Lehre keine besondere Bedeutung zugemessen. Als Grundlagen seiner Abhandlung wählt Calvin einige Bibelstellen, darunter die folgende, aus dem Römerbrief stammende, in der Paulus sich auf Mose bezieht: „Denn er spricht zu Mose: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich.“ (Röm. 8, 15). Daher komme es nicht auf das Wollen und das Tun des Menschen, sondern allein auf Gottes Gnade an. Ohne weiteres verbindet Calvin folglich den alttestamentarischen Hinweis mit der christlichen Gna-denlehre, indem er frei übersetzt: „In dieser Zeit werden die übrigen selig werden nach der Wahl der Gnade. Ist’s aber aus Gnaden, so ist’s nicht aus Verdienst der Werke; sonst würde Gnade nicht Gnade sein.“ (Röm. 11. 5 f.).

Wer nun aber durch diese „Wahl“ zum Erwählten wird, darüber gebe es in der Bibel keine Auskunft; es sei und bleibe Gottes Geheimnis, wen er zum ewigen Heil bestimmt und wen zur ewigen Verdammnis. Für Calvin ist das Grund genug, an der „doppelten Prädestination“ (zum Heil oder aber zur Verdammnis) festzuhalten, wobei er den Begriff Prädestination zuweilen auch durch ‚Vorbestimmung‘, ‚Vorherbestimmung‘ oder ‚Erwählung‘ ersetzt. Völlig abwegig sei es,

Gott wegen solch offensichtlicher Willkür anzuklagen, denn niemand dürfe mit Gott „rechten“ (wie es in Röm. 9, 20 heißt).78

Was die Calvinisten, insbesondere nach dem Tod ihres Meisters, aus dessen Lehre gemacht haben, steht auf einem anderen Blatt. Sie empfanden die Ungewissheit über die „Vorherbestimmung“ mehr und mehr als quälende Last, zumal ihr Lehr- und Zuchtmeister sie auf eine strenge Arbeitsethik und weitgehenden Konsum- und Triebverzicht (s. verpflichtet hatte. Sie fragten sich, welchen Wert alle Plackerei und aller Verzicht haben sollte, wenn beides doch nicht das Seelenheil zu garantieren vermochte. Den Ausweg, den sie fanden, umschreibt *Achim Dethmers* wie folgt: „Die Calvinisten werden … ihr ganzes Leben lang von Ungewißheit gequält, ob sie nun erwählt sind, oder nicht. Sie versuchen demzufolge, sich an irgend etwas in ihrem irdischen Leben zu klammern, was einen Hinweis auf Erwähltheit bietet. Da Arbeit das gottgefällige Werk an sich ist und sich abrackern, ohne sich über das Notwendigste hinaus materielle Annehmlichkeiten zu gönnen, erst Reichtum schafft, ist klar, dass Reichtum, der sinnlich nicht genossen werden darf, dieses Kriterium der Erwähltheit wird. Wer also durch Arbeitsausübung sichtbaren Erfolg in der Welt hat …, der hat damit, trotzdem er die Erwähltheit nicht erzwingen kann, einen Hinweis auf seine Erwähltheit.“ Und dies sei sogar entscheidend wichtig gewesen für die Entwicklung (den rasanten „take off“) des Kapitalismus seit der Neuzeit.[[79]](#footnote-80)79

*Wirtschaftsethik.* Durch die Entdeckung neuer Seewege, z.B. nach Amerika und Indien, aber auch durch Renaissance und Humanismus, hat die Weltwirtschaft seit Beginn der Neuzeit einen Aufschwung wie nie zuvor genommen. Allerdings mit nicht nur positiven Folgen. In seiner Zeit der „wild gewordenen Geldwirtschaft“ (G. Stückelberger), wandte Calvin sich – als Theologe – gegen Auswüchse und Unge-rechtigkeiten aller Art. Auch seine Wirtschaftsethik begründete er theologisch: Der Mensch dürfe sich nicht an Geld und Besitz ver-lieren, sondern solle vor allem auf Gott vertrauen.

Insbesondere für das Zins- und Bankenwesen hat der Genfer Refor-mator anscheinend Maßstäbe gesetzt, nicht zuletzt zu Gunsten der Armen. Diese Maßstäbe könnten auch heute noch als Kriterien für einen „fairen Zins“ gelten. Demnach soll man von armen Leuten überhaupt keinen Zins verlangen, keinen Gewinn auf dem Rücken der Schwachen erwirtschaften, Geld nicht aus purer Gier nach noch mehr Geld anlegen, stattdessen karitativ tätig werden und in Geldangele-genheiten stets „die Goldene Regel der Gegenseitigkeit“ befolgen, d.h. Geschäftspartnern nichts zumuten, was sie einem selbst besser nicht antun sollten. Es ist eine Wirtschaftsethik, in der den Bedürfnissen des Menschen Rechnung getragen wird, und dies bezieht sich verbindlich auch auf Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Maßhalten im Arbeitsleben und in der Wissenschaft und sogar eine „politische Rahmenordnung, die Rechtssicherheit mit Eigenverantwortung verbindet“ – dabei letztlich alles „zur Ehre Gottes“. – Insofern sind vielleicht die Calvinisten, nicht aber Calvin selbst als Wegbereiter dessen anzusehen, was *Max Weber* als Kapitalismus in Form eines „asketischen Protestantismus“ bezeichnet hat.

*Calvin-Kritik.* Calvins Lehrgebäude ist äußerst weitläufig und folgen-reich. Es steht und fällt mit seinem Gottesbegriff. Dieser ist trini-tarisch, theistisch und panentheistisch zugleich; mit anderen Worten: Für unumstößlich verbindlich und absolut wahr hält Calvin die Existenz des dreieinigen Schöpfergottes, der im ganzen Universum mit seiner Allmacht und Allgüte präsent sei und allen Menschen seine Gnade anbiete. Diese Glaubensinhalte versucht Calvin durch einen kosmologischen Gottesbeweis zu untermauern, wonach die Allmacht Gottes schon in jedem Naturvorgang erkennbar sei.

Diesen Beweis hat *Kant* widerlegt. Die Existenz Gottes ist nicht beweisbar, so dass es eigentlich keine Theokratie, keine nur religiös begründete Ausübung von Macht und Herrschaft geben dürfte. Diesem Verdikt (dieser Zurückweisung) unterliegt auch die Prä-destinationslehre samt ihrer missverstandenen Weiterungen zu einer „protestantisch-kapitalistischen Ethik“. Calvins politische Macht- ansprüche sind ebenso hinfällig wie seine für absolut verbindlich erklärten ethischen Maßstäbe und Wertungen einschließlich seiner „Wirtschaftsethik“. Ohnehin kann es die von Calvin beschworene Wahrung des Gemeinwohls nicht geben, wenn die Menschenwürde nicht als einer der obersten Werte überhaupt anerkannt, sondern mit Füßen getreten wird, wie es Calvins kriminelle Übergriffe gegen „Hexen“ und Andersgläubige offenbaren. – Gesinnungsterror und Menschenverachtung – wie Calvin sie anscheinend schamlos betrie-ben hat – sind unerträglich und müssen bekämpft werden.

**Thomas Müntzer (1489-1525)**

trifft auf seinem Weg zur Wahrheit auf die Klassengesellschaft seiner Zeit, speziell die der unterdrückenden Feudalherren (mitsamt ihren verkommenen Helfershelfern, den ichsüchtigen Pfaffen und „Schrift-gelehrten“, die am Buchstaben kleben und den lebendigen Geist

Christi längst verraten und verloren haben) auf der einen Seite und der breiten Masse der Bevölkerung auf der anderen Seite. Den Kern dieser breiten Masse bilden damals die weithin verelendeten, großenteils leibeigenen Bauern. Ihrer Rebellion schließt Müntzer sich im revo-lutionären Bauernkrieg an; für sie geht er schließlich in den Tod, als er im Jahre 1525, nach dem furchtbaren Gemetzel der verlorenen Schlacht bei Frankenhausen, grausam gefoltert und hingerichtet wird.[[80]](#footnote-81)80

Luthers Auffassung vom Bösen hat sich als unhaltbar erwiesen. Hin-fällig werden dadurch auch seine Annahmen von der Erbsünde, der Prädestination und dem freien Willen. Müntzer hat dies bereits erkannt. Seine Gegenpositionen leuchten durchweg ein. Das end-gültige Zerwürfnis zwischen ihm und Luther entzündet sich – und schon dies mag als symbolträchtig gewertet werden – an einer theologischen Streitfrage mit schwerwiegenden politischen Folgen. Es geht um die Frage, wie mit Paulus (Röm. 13) die Haltung des Christen zur *Obrigkeit* zu bestimmen sei. Luther stützt sich hier ausschließlich auf die beiden ersten Verse von Röm. 13, in denen unbedingter Gehorsam gegenüber der Obrigkeit gefordert wird, da diese von Gott eingesetzt werde. Müntzer aber relativiert diesen Absolutheits-anspruch durch eine neue Interpretation des 3. und 4. Verses von Röm. 13, in denen es heißt, die Pflicht der Obrigkeit bestehe darin, die Frommen zu beschützen und die Gottlosen zu bestrafen. Müntzer fragt nun – sicherlich mit Recht –, was passiert, wenn eine Obrigkeit diese Pflicht nicht erfüllt. Seine Antwort: „Und wenn sich das wird umkehren, so wird das Schwert ihnen (den Fürsten) genommen werden und wird dem wütenden Volke gegeben werden zum Untergang der Gottlosen.“[[81]](#footnote-82)81 Carl Hinrichs erläutert hierzu, Müntzer habe damit – im Gegensatz zu Luther – „ … das revolutionäre Widerstandsrecht des Volkes interpretiert, das zugleich zu dem Gedanken der Souveränität des Volkes hinleitet“ (a.O. S. 36).

Demzufolge billigt Müntzer dem Volk das Recht zu, selbst die Macht zu übernehmen, wenn seine Machthaber versagen bzw. sich als „gottlos“ erweisen. Wer aber ist das Volk? Hierzu Carl Hinrichs: „ … das Volk sind für Müntzer ja zunächst nur die nach seiner Lehre unmittelbar, ohne Schrift und Tradition Erleuchteten, in denen Gottes Wille unmittelbar wirksam ist, in weiterem Sinne der ‚Bund‘“ (der „Auserwählten“, den Müntzer selbst gegründet hat, ebd.). Diesem Bund können auch die Fürsten beitreten, wenn sie sich zu den Prinzipien der „Auserwählten“ bekennen und aktiv für eine neue, gerechte Sozialordnung eintreten.

## *Müntzers „Bund“ präsentiert sich als neue Ordnungsmacht, ohne die das Gemeinwesen angeblich in Anarchie und Rechtlosigkeit versinken würde. Erreicht werden könne die neue Ordnung aber nur durch eine Revolution, für die Müntzer den Zeitpunkt gekommen sieht, als die Bauern – beflügelt von den Freiheitsideen der Reformation – sich gegen ihre adeligen Unterdrücker erheben. Sinn der Revolution sei es, den Menschen ihre wahre Bestimmung zu eröffnen, was Müntzer immer wieder auch durch Bibelstellen zu belegen versucht. Dabei geht sein Ehrgeiz weit über seine Heimatregionen Thüringen und Sachsen hinaus: Die neue revolutionäre Bewegung soll ganz Deutschland erfassen.* (Vgl. Hinrichs a.O. S. 63.)

Was aber ist von diesem Konzept zu halten? Zweifellos ist es durch und durch fundamentalistisch, nämlich durchgängig theologisch begründet. Zugleich besticht es durch seine innere Logik und Folge-richtigkeit. In vieler Hinsicht scheint es den Lehren und Bestrebungen Luthers überlegen zu sein. Umso mehr drängt sich die Frage auf, warum Müntzer politisch (bzw. militärisch) so katastrophal gescheitert ist, während Luther mit seiner Reformation auch langfristig erfolg-reich war.

Eine auf den ersten Blick verblüffend einleuchtende Erklärung schlägt der ungarische Philosoph *Georg Lukács* (1885-1971) vor. Er konstatiert bei Müntzer einen Bruch („Hiatus“) zwischen Theorie und Praxis, d.h. zwischen der theologischen Fundierung revolutionärer Bestrebungen und der Unfähigkeit, die politische und militärische Lage richtig einzuschätzen. (Vgl. K. Ebert a.O. S. 255 f.)

Dem stimme ich insofern zu, als Müntzer sich in seinem – wie bei Jesus und der Urgemeinde durch Endzeiterwartungen verstärkten – Fanatismus zum sozialrevolutionären Führer der Bauern aufschwang, obwohl ihm dazu die nötige politische und militärische Kompetenz und Erfahrung fehlte. Eine *konkrete Analyse der konkreten Situation* hätte ihm Aufschluss über die tatsächlichen Macht- und Kräfte-verhältnisse geben müssen. Gegen die hochgerüstete Armee der mit dem Großkapital verbündeten Adeligen waren die Bauern von vornherein chancenlos.

Und was ist aus den übrigen hochgespannten Erwartungen Müntzers geworden? So fragen wir Heutigen, müssen wir fragen. Aus heutiger Perspektive scheint fast nichts von dem, was Müntzer, Marx, Bloch u.a. sich erträumt haben, Wirklichkeit zu sein. Die Oktober-Revo-lution schlug um in Terror, Stalinismus und diktatorischen Büro-kratismus. In Deutschland schlug die Rote Revolution fehl, wurde schließlich vom NS-Regime blutig erstickt. – Nach 1989 brach auch

der bürokratische Staatssozialismus des Ostblocks zusammen, während der neoliberale Kapitalismus triumphierte. Wie lange noch? Vor allem global, aber vielfach auch lokal sind die Fragen, auf die der Sozialismus „endgültige“ Antworten anbot, größtenteils weiterhin unbewältigt, die Probleme zu oft nicht gelöst.

Umso mehr scheint es geboten, endlich aus der Geschichte zu lernen, d.h. auch und gerade aus dem, was unerschrockene Kämpfer („Ge-schichtsheroen“?) wie Thomas Müntzer und Karl Marx versucht haben. *Zu tragischen Gestalten würden beide nur dann, wenn nie-mand mehr bereit wäre, sich mit ihnen zu beschäftigen, von ihnen und ihrer Geschichte zu lernen, bei ihnen Antworten auf die unab-weisbaren Wert-, Norm- und Sinnfragen zu suchen*.

1. **Gegenreformation: Ignatius von Loyola (1491-1556)**

Bei den ‚Geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola geht es im Wesentlichen um Folgendes: Der/die Übende (‚Exerzitant‘) soll sich zunächst ganz der Gnade Gottes anvertrauen, und zwar als Vorberei-tung auf die „Unterscheidung der Geister“, eine Phase der Selbstprü-fung, die dazu dienen soll, die eigenen Stimmungen und Gefühle (Seelenzustände) darauf hin zu überprüfen, ob sie dem christlichen Glauben entsprechen können oder nicht. Danach erst können existen-tiell wichtige Entscheidungen für das eigene Leben getroffen werden, und zwar nunmehr auf Grund *verstandesmäßiger* Prüfung, so dass sich Verstand und Gefühl in Einklang bringen lassen.

Befindet sich der Exerzitant jedoch in einem Zustand der „Trostlosig-keit“ (d.h. der Depression), soll er/sie keine Entscheidung treffen. Erst wenn sich „innere Ruhe und innere Stimmigkeit (Trost)“[[82]](#footnote-83)82 einstellen und der Bezug zum eigenen Selbst mit dem zu Gott übereinstimmt, kann der Mensch angemessen entscheiden, nämlich sowohl seinen Gefühlen als auch seiner Vernunft und seinem Verstand entsprechend. Darüber kann der Gläubige aber nicht allein befinden. Er soll sich der Hilfe und Vermittlung der Kirche (Priester) anvertrauen, um den rechten Weg zu Gott zu finden. – Nach jesuitischer Auffassung gilt dieser Versuch auch für die Frage nach dem *Sinn des Lebens*, so dass sämtliche Werte und Wertungen letztlich christlich-religiös begründet werden; wobei die Jesuiten es immerhin dem Einzelnen, d.h. seinem *freien Willen*, anheim stellen, ob er diese Werte-Ordnung annimmt oder nicht. (Auch dies scheint mir übrigens ein Grund dafür zu sein, dass behauptet wird, die Lehren des Ignatius von Loyola seien auch heute noch gültig und nützlich. Tatsächlich besteht in der Betonung des freien Willens eine der Rafinessen des Jesuiten.)

Wozu aber das Ganze? Nur zur „Ehre Gottes“? Im Grunde dürfte auch Ignatius einer gegenreformatorischen Motivation Folge leisten. Er will seine Kirche erneuern und schützen, und zwar dadurch, dass er 1. die Herrschaftsansprüche der katholischen Kirche rechtfertigt, 2. Austritte aus der katholischen Kirche verhindern oder zumindest erschweren will und 3. Eintritte in diese Kirche fördern will. Zu 2.: Katholiken, die u.a. durch die „Geistlichen Übungen“ im Glauben (u.a. an ihr eigenes Seelenheil!) gestärkt sind, werden sich nicht veranlasst sehen, aus der Kirche auszutreten. Zu 3.: Nicht-Katholiken können u.a. durch die Lehren des Ignatius zu der Einsicht gelangen, dass es ihnen in der kath. Kirche besser geht als in anderen religiösen Gemeinschaften. Zu 1.: Die kath. Kirche kann nicht nur aus der Bibel, sondern auch aus ihrer Tradition zahlreiche sogenannte „leuchtende Vorbilder“ anfüh-ren, die ihren Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen imstande sind.

Heiligen solche Zwecke aber wirklich die Mittel? Wohl kaum, wenn die Mittel hauptsächlich in psychologischer Raffinesse und Überre-dungskunst bestehen und die Zwecke vor allem darin, Menschen einem weitgehend undemokratischen, quasi monarchisch geführten Machtapparat mit universalem, absolutistischem Herrschaftsanspruch zu unterwerfen. Umso mehr müssen die keineswegs nur positiven Aspekte dieser Konfession (wie die jeder anderen!) immer wieder überprüft und öffentlich diskutiert werden, und, wenn nötig, auch mit der entsprechenden politischen Konsequenz, wie z.B. der Entflechtung (Trennung) von Staat und Kirche, wie sie z.B. Frankreich im Jahre 1905 vollzogen hat.

1. **Christlicher Sozialismus**

War Jesus ein Sozialrevolutionär, dann war er auch einer der ersten Sozialisten, obschon die Idee des Sozialismus wesentlich älter sein dürfte. Dass Jesus Willkür-Herrschaft und Unterdrückung verurteilt hat, ist nicht zu bezweifeln. Allerdings hat er auch Sätze ausgespro-chen, die nicht auf eine revolutionäre, sondern auf eine eher konservative Grundhaltung schließen lassen, so vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18, 36)[[83]](#footnote-84)83, so gegenüber Pharisäern und anderen Versuchern: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Matth. 22, 21; Mk. 12, 17; L. 20, 25). – Verständlich ist jedenfalls, dass Papst Benedikt XVI. in seiner 2. Enzyklika (‚Spe salvi‘, 2007) erklärte, Jesu Botschaft sei „keine unmittelbar sozialrevolutionäre“; Jesus sei auch kein Spartakus gewesen und kein „Befreiungskämpfer wie Barrabas oder Bar Koch-ba“. Was allerdings andere Theoretiker wie Ernst Bloch und der Reli-

gionswissenschaftler *Reza Aslan* bestreiten würden. Die daraus fol-gende Kontroverse halte ich für kaum entscheidbar. Feststeht wohl, dass Jesus keinen Aufstand gegen die römische Besatzungsmacht und die mit ihr paktierende jüdische Oberschicht geplant oder organisiert hat. Nicht zu bezweifeln ist dennoch, dass Jesus eine langfristige Revolution im Sinne einer radikalen, nachhaltigen *Umwälzung der Lebens- und Abhängigkeitsverhältnisse und der Gesinnungen* beab-sichtigt hat, so wenn er betonte, er wolle den Menschen „neuen Wein in neuen Schläuchen“ spenden (Mk. 2, 22).

Entstanden ist die liebeskommunistisch organisierte Brüdergemeinde der Urchristen, die aber schon im 4. Jahrhundert – nach vielfacher, grausamer Verfolgung – den Rang einer *Staatskirche* erhielt, ohne dass ihre Grund-Werte und -Ideale, wie *Glaube, Liebe, Hoffnung,* *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit*, verloren gegangen wären.

Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass es erwähnenswerte *Theorien eines christlichen Sozialismus* erst seit dem 19. Jahrhundert (wohl unter dem Einfluss des Marxismus) gibt, so bei *F. R. de Lamennais* (1782-1854), dem es gelungen ist, Ideen des Christentums, des Sozialismus, des Liberalismus und sogar des Marxismus in neuen Synthesen zu vereinigen. Vorbereitet hat Lamennais z.B. die Marx-sche Zielsetzung einer „freien Assoziation freier Individuen“. Aller-dings war er, im Unterschied zu Marx, nie Atheist, zumal er bis an sein Lebensende den *Fideismus* befürwortete, demzufolge der Glaube höher zu bewerten sei als jede menschliche Vernunft.

Ähnliche Ideen finden sich bei dem evangelischen Theologen, Pastor und Kirchenlieddichter *Christoph Blumhardt* (1842-1919) und vor allem bei *Paul Tillich* (1886-1965), dessen Hoffnung auf eine Religiösen Sozialismus in Form einer „Theonomie“, einer „heiligen und zugleich gerechten Gott-Gesetzlichkeit“, sich allerdings nie erfüllt hat. Nichtsdestoweniger hat Tillich sich durch sein Werk bleibende Verdienste erworben, so z.B. durch 1. die Tatsache, dass er den Sozialauftrag des Christentums ernst nahm, 2. die erneute Themati-sierung der Sinnfrage, und zwar auch und gerade in Verbindung mit der Sozialen Frage, 3. die Gesellschaftskritik, 4. den bedingungslosen Einsatz für Gerechtigkeit, Recht und Rechtsstaatlichkeit – gegen Terror, Gewaltherrschaft und Anarchie, 5. die Aufnahme elementar wichtiger religiöser, liberaler und demokratischer Grundsätze, 6. Menschenbild und Person-Sein gebührend zu berücksichtigen, 7. den Einsatz für Geistesfreiheit, Individualität und freie Kreativität, 8. die Forderung nach undogmatischer, unparteilicher Wissenschaftlichkeit, 9. die Kritik am Staatssozialismus, 10. die Anerkennung und kreative Übernahme zahlreicher positiver Beiträge des Marxismus, so zum

Problem der Entfremdung, zur Kapitalismus-Kritik und zur dialekti-schen Methode. Wobei auffällt, dass diese „Verdienste“ fast aus-nahmslos auf *nicht-christlichen* Werten beruhen, woraus ich schließe, dass wesentliche Gründe für das Scheitern Tillichs nicht nur im tat-sächlichen Geschichtsverlauf, sondern auch in einigen seiner fragwür-digen Synthesen von Christentum und Sozialismus zu suchen sind.

Davon abgesehen ist der Christliche Sozialismus des 20. Jahrhunderts nachhaltig durch die lateinamerikanische ***Theologie der Befreiung***ge-prägt worden. In seinem 1971 erschienenen grundlegenden Werk *‚Eine Theologie der Befreiung*‘ begründet der peruanische Ordens-priester und Professor *Gustavo Gutiérrez* (geb. 1928) seine Synthese von Christentum und Sozialismus u.a. an Hand eines erweiterten Sünden-Begriffs. „Strukturelle Sünde“ nennt er die im Kapitalismus ständig wachsende Kluft zwischen Armen und Reichen. Die Befrei-ung von dieser Sünde hält er für „die notwendige Bedingung für die Realisierung der Gerechtigkeit in der Welt“ (Rohls a.O. S. 691). Demgemäß sehen *Leonardo Boff* und *Jon Sobrino* in Jesus den „Be-freier …, der mit dem Reich Gottes die strukturelle Revolution und Umwandlung der sozialen und politischen Verhältnisse verkündigt“, wobei sie überzeugt sind, dass das Reich Gottes durch die geschicht-lichen Befreiungserfolge allmählich verwirklicht werde (ebd.).

Es ist eine Lehre, die seit den 1980er Jahren im Vatikan auf heftige Ablehnung stieß, die u.a. der Kurienkardinal und spätere Papst *Josef Ratzinger* mit seiner Kritik am angeblich menschenfeindlichen, weil atheistischen Marxismus begründete. – Ungeachtet der päpstlichen Verurteilung hat die lateinamerikanische Bewegung jedoch in der gesamten Dritten Welt starken Widerhall gefunden. In politisch, philosophisch und religiös interessierten Kreisen der hochentwickelten Länder war diese Resonanz besonders stark in den 1970er und ‘80er Jahren. Dass sich dies inzwischen geändert hat, erklärt Leonardo Boff in einem 2013 in der Schweiz gehaltenen Vortrag vor allem mit dem Vordringen des neoliberalen Wirtschaftssystems. Da die Befreiungs-theologie sich diesem Trend widersetze, solle sie nunmehr „unsichtbar gemacht werden“.[[84]](#footnote-85)84 Das Medienecho falle inzwischen nur noch spärlich aus, weil die Befreiungstheologen ihren Widerstand und ihre Alternativen „heute weniger polemisch“ vortrügen (ebd.). Zu wach-sendem Desinteresse habe auch der Nieder- und Untergang des Staatssozialismus in Osteuropa beigetragen. –Trotzdem zeigt Boff sich nicht pessimistisch, im Gegenteil. Als überaus ermutigend wertet er u.a. die Tatsache, dass in Lateinamerika inzwischen sogar kon-servative geistliche Würdenträger die „Option für die Armen“ übernommen hätten (ebd.). Aus einer religiös-sozialpolitischen Bewe-gung sei sogar eine allgemein-kulturpolitische geworden.

1. **Christliche Soziallehren**

Die *Katholische Soziallehre* ruht philosophisch und theologisch auf mindestens drei Säulen: 1. dem Naturrecht, 2. den Lehren des Thomas von Aquin und des Neuthomismus, 3. dem Personalismus. Die menschliche Person verfügt demnach – gottgegeben – sowohl über natürliche Vernunft als auch über geistigen Zugang zur göttlichen Offenbarung und damit zu den *Grundwerten* und zu den höchsten sittlichen Maßstäben, so dass der Mensch als Person höher steht als alle historischen Systeme des Rechts. „Das Naturrecht ist das der Vernunft des Menschen eigene Wissen von Recht und Gerechtigkeit“, wie es *Herbert Pribyl* im Anschluss an Thomas von Aquin und Johannes Messner formuliert.[[85]](#footnote-86)85 Dem Naturrecht als Wesensrecht ent-spricht die *unantastbare* Würde des Menschen, so dass seine Grund-rechte *unveräußerlich* sind.

Wer darüber nachdenken will, sollte sich zunächst mit den fünf Prinzipien, also *Grundwerten,* beschäftigen, die in der Katholischen Soziallehre im Laufe der Zeit herausgearbeitet wurden, nämlich *Gemeinwohl, Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltig-keit.*

*Gemeinwohl:* Im Anschluss an Thomas von Aquin und den Neu-thomismus geht es um eine möglichst ideale Ordnung der Gemein-schaft. Das Gemeinwohl hat Vorrang gegenüber Einzelinteressen, soll aber letztlich auch das Individuum stärken.

*Personalität*. Diese haben *Max Scheler* und andere philosophisch begründet. Im Person-Sein kommen Individualität und Gemeinschaft-lichkeit zusammen, und zwar in der leib-seelischen Einheit des Menschen, der zugleich als geistbestimmtes, von Gott gewolltes Wesen gilt. Geistiges Selbstbewusstsein soll zur Selbstverwirklichung befähigen. Freiheit und Selbstverantwortung gelten als Richtwerte des Lebens.

*Solidarität.* Nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Ordnung der Gesellschaft soll der Mensch Verantwortung tragen, was ihn zu solidarischem Miteinander verpflichtet.

*Subsidiarität.* Die Gemeinschaft soll „subsidiär“, d.h. unterstützend, wirken. Bei der Ausübung politischer Macht müssen daher die Untergruppierungen der Gesellschaft berücksichtigt werden. Zentralgewalt findet ihre Grenzen dort, wo auf unteren Ebenen der Zuständigkeit besser, d.h. sowohl personenbezogen als auch sachdienlich, entschieden werden kann. Dennoch ist die größere Gemeinschaft verpflichtet, der kleineren notfalls Hilfe zu leisten.

*Nachhaltigkeit* gilt – angeblich in einer Definition des SPD-Politikers *Volker Hauff*  aus dem Jahre 1987 – entwicklungsmäßig „als dann realisiert, wenn die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt werden, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürf-nisse nicht befriedigen können“.[[86]](#footnote-87)86 Katholische Hilfswerke greifen den Begriff gegen Ende der 1990er Jahre auf, ihnen folgen die meisten Bischöfe und einige katholische Sozialethiker. Aus christlicher Sicht besteht die Aufgabe des Menschen ohnehin u.a. darin, „die Schöpfung zu bewahren“, so dass die Forderungen der Ökologie-Bewegungen in der Katholischen Soziallehre auf fruchtbaren Boden fallen.

Diese großenteils idealistisch anmutenden Prinzipien können viel-leicht am ehesten in einer *tatsächlich Sozialen Marktwirtschaft* ver-wirklicht werden. Ob das angesichts der molochartigen Ausbreitung des Neoliberalismus gelingen kann, muss bezweifelt werden und kann hier vorerst nicht erörtert werden.

Von dieser Lehre grenzt sich die *Evangelische Sozialethik* schon dadurch ab, dass man in ihr deren Grundpfeiler Naturrecht, Gemein-wohl und Personalität kaum noch diskutiert. Aber was ist das „typisch Evangelische“ an dieser Ethik? Eine Frage, die sich durch den Bezug zur Reformation nicht hinreichend klären lässt. Hilfreich scheint jedenfalls die Berufung auf die einzig maßgebliche protestantische Autorität: die des Evangeliums, obwohl der in ihm enthaltene *Sozialauftrag* umstritten zu sein scheint. – Die beiden anderen Begriffskomponenten, dass Soziale und die Ethik, bereiten ebenfalls Schwierigkeiten. Wenn es einen christlichen Sozialauftrag gibt, warum bedarf es dann noch einer Ethik? Diese müsste eine „Seins-ethik“ (des Sozialen!) sein, obwohl aus dem bloßen Sein bekanntlich kein Sollen abgeleitet werden kann. Woher kommen dann die das Sollen orientierenden *Wert*-Maßstäbe?

Nun, laut Evangelium verkörpert Christus das Gute überhaupt, das schlechthin Gute, das göttliche Höchste Gut. Daher kann er bean-spruchen, die Wahrheit, der Weg und das Leben selbst zu sein, und der sittlichen „Eigenart“ des Menschen weitere Wertmaßstäbe an die Hand zu geben. Wer an Christus glaubt, kann sowohl die eigene *Freiheit zum Guten* als auch die *Freiheit vom Bösen* nachhaltig stärken. Darin besteht wahrscheinlich die wahre „Freiheit eines Christenmenschen“, der weitgehend auf die eigenen, letztlich von Gott gegebenen Kräfte, darunter auch die Willens- und Gewissensfreiheit, vertrauen soll.

Wodurch es dem Menschen auch frei steht, sich für das Gute in *allen* Menschen einzusetzen, d.h. für *eine im Ganzen* *gute Welt-Gesell-schaft*. Die Menschheit als solche sollte jedem „heilig“ sein, wie *Kant*

fordert. Wobei nicht zu übersehen ist, dass die Welt im Ganzen (noch) keineswegs gut ist, sondern vielerorts im Argen liegt. Außerdem lässt sich aus dem Evangelium zwar ein christlicher Sozialauftrag ableiten, aber Jesus hat weder eine Wirtschaftslehre noch eine Gesellschafts-theorie noch ein politisches Programm verkündet. Mit christlichem Geist unvereinbar ist jedenfalls ein Wirtschaftssystem, in dem Aus-beutung, Profitgier, Entfremdung und Klassengegensätze herrschen, desgleichen ein Gesellschaftssystem, das durch Unfreiheit, Miss-achtung der Person, Bürokratismus, Gesinnungsterror, Fundamenta-lismus und/oder Terrorismus gekennzeichnet ist.

Als mit den christlichen Werten vereinbares Ideal dürfte dagegen ein *freiheitlicher, demokratischer Öko-Sozialismus* anzusehen sein. Evan-gelische Soziallehre kann dazu beitragen, indem sie sowohl den Christlichen Sozialismus (Lamennais, Blumhardt, Tillich u.a.) und die Theologie der Befreiung als auch die Katholische Soziallehre beerbt und sich zu einer echten *Christlichen Soziallehre* weiterentwickelt.weiterentwickeltww

1. **andere *nicht-christliche* Religionen**

Von den Weltreligionen, deren Werte und Normen ich analysiert habe, fehlt bislang nur der **Islam**. Daher hier nun die Ergänzung: ‚Islam‘ bedeutet im ursprünglichen Wortsinn so viel wie „völlige Hingabe an Gott und seinen Willen“ und darüber hinaus, ähnlich wie das hebräische ‚Shalom‘: „Frieden im Sinne eines allumfassenden Heilseins“, d.h. nicht mehr nur eine bestimmte Religionsgemein-schaft, sondern „den Kern wahrer Religiosität schlechthin“.[[87]](#footnote-88)86

Religion aber bedeutet Rückbindung an Gott, im Islam sogar völlige Hingabe an Gott, der „tut, was er will“ – somit völlige Unterwerfung des Individuums unter seinen Willen. Wo bleibt da das natürliche Recht des Menschen auf Selbstbestimmung? Wird sie nicht völlig geleugnet und vernichtet? Nun, einflussreiche islamische Theologen haben diese Gefahr durchaus erkannt und verweisen daher auf die Tatsache, dass der Koran dem Menschen durchaus eine gewisse Autonomie einräumt, weil er immer wieder an Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis-Fähigkeit und an Natur und Geschichte als deren Quellen appelliert. Allerdings nur in bestimmten, klar umrissenen Grenzen. Wichtiger als der Glaube ist im Islam, ähnlich wie im Judentum (!), das *rechte* *Handeln* des Menschen, das umso stärker reglementiert wird, und zwar durch die *Scharia*, die Rechtsordnung, das Gesetz, das „die Gesamtheit der auf die Handlungen des Menschen bezüglichen Vorschriften Allahs“ umfasst. Damit kann der Mensch zum höchsten Einsatz und Bemühen (‚Djihad‘ in wörtlicher Bedeutung!) motiviert, wenn nicht gezwungen werden, notfalls auch zum Heiligen Krieg.

Da der Mensch nicht völlig selbständig über Gut und Böse befinden kann und darf, braucht er keine spezielle Ethik, sondern nur eine spezielle „Charaktereigenschaftskunde“, ein Begriff, der allerdings dem Wortursprung SUEDOS (für ‚Ethik‘,) erstaunlich nahe liegt. Nichtsdestoweniger ergeben sich die moslemischen Pflichten aus einem strengen Sittenkodex, der neben genuin religiösen Vorschriften (Bekenntnis zu Gott und Mohammed, das fünffache tägliche Ritual-gebet, das Fasten im Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka) die Verpflichtung zu einer individuell genau errechneten Einkommens-abgabe enthält – als Ausdruck der Solidarität mit den Armen und Schwachen der Gesellschaft. – Im Übrigen entsprechen die auf dem Koran beruhenden detaillierten Verhaltensvorschriften weitgehend denjenigen der Zehn Gebote, enthalten aber, darüber hinaus, genaue Anweisungen und Verbote mit dem Ziel der Erziehung zu Beschei-denheit, Wahrhaftigkeit, Höflichkeit, Übernahme der Verantwortung für das eigene Tun, Gemeinsinn, Mäßigung, Dankbarkeit und Wach-samkeit gegenüber Verstößen gegen die Regeln des Korans, wobei auch die Möglichkeit der Vergeltung (Notwehr) eingeräumt wird.

*Islamismus*. Ein besonders heikles, aber unumgängliches Thema, das kaum in wenigen Sätzen zu behandeln ist. Mit den extremen Auswüchsen des islamistischen Fundamentalismus – vor allem in Form von Terrorismus (!) – sieht sich die Weltgemeinschaft bis in die Gegenwart hinein konfrontiert. Eine überaus große Mehrheit der Muslime lehnt jedoch solchen Fundamentalismus inzwischen entschieden ab. Zu offensichtlich, verstoßen einige “Gotteskrieger“ gegen die Grundregeln und -prinzipien der eigenen Religion.

**Sufis und Aleviten**

Dass der Islam nicht zwangsläufig auf einen Fundamentalismus hinauslaufen muss, zeigt sich an islamischen Glaubensgemeinschaften wie denen der Sufis und der Aleviten, die weniger die Gründe des Gesetzes und des Buchstabens als vielmehr die *Gründe des Herzens und der Menschlichkeit* betonen und damit den Wünschen und Sehnsüchten des Volkes entgegenkommen.

‚Suf‘ bezeichnet im Arabischen die ‚grobe Wolle‘, aus der die Büßerhemden der ersten Sufi-Mönche gewirkt waren. Ihr Ziel war es, Gottes Nähe im Herzen zu erfahren, ein Ziel, das lange vor ihnen schon Asketen und Mystiker gesucht hat-ten. Im Islam kamen solche Bestrebungen erst im späten 9. Jahrhundert auf. Stets waren die Sufis allerdings darauf bedacht, Allahs höchste Autorität und Dominanz zu

respektieren, so dass eine gar totale Verschmelzung von Gott und Mensch nicht in Frage kam.

Von den meisten anderen Asketen und Mystikern unterschieden sie sich dadurch, dass sie keineswegs Kinder von Traurigkeit waren, sondern ihren Glauben durch Freude, Liebe und eine gewisse Freizügigkeit, zumal in Musik und Tanz (Derwisch-Tanz bis zur Trance!), zum Ausdruck brachten. Dass all dies zur Ehre Gottes geschah, demonstrierten sie durch ein besonderes Gottes-Gedenken, den „ … *Dhikr Allah*: Unaufhörlich wird Allah angerufen und seine vielen Namen, wird seine Größe und Ewigkeit litaneiartig gepriesen“ (Küng).

Mystisch ist der Weg des einzelnen gläubigen Sufi insofern, als er, vom Gesetz herkommend, auf dem Pfad der Mystik zur Wahrheit in Gott führt; wissenschaftlich und weltanschaulich gestützt durch eine stark psychologisch geprägte „Wissenschaft vom Innern“ und „Lehre des Herzens“ (ebd.).

In der islamischen Welt waren die Sufis allerdings trotzdem nicht überall will-kommen. Von orthodoxen Theologen wurden sie angefeindet, einige auch von Politikern und Staatsmännern wie dem türkischen Staatsgründer *Kemal Atatürk*, der sich nicht scheute, als politisch reaktionär eingestufte Sufi-Orden zu verbie-ten (vgl. a.a.O. S. 299). – An Einfluss und Wirkung haben die Sufis bis heute den-noch kaum verloren.

Die **Aleviten** verbindet mit den Sufis die humanistische Orientierung, zu der auch die mystische Interpretation des Korans gehört. Ihre Bewegung, deren Angehörige vor allem im Osten der heutigen Türkei anzutreffen sind, existiert seit dem 13. Jahrhundert. Ihren Namen „Anhänger Alis“ leiten sie von Mohammeds Vetter und Schwie-gersohn Ali ab, den sie, im Unterschied zu den Sunniten, in Ehren halten.

Dass sie von Sunniten oft angefeindet und verfolgt wurden, liegt wohl auch an ihrer Ablehnung der sunnitischen Scharia und jeglicher dogmatischen Religionsauslegung. Stattdessen bewerten sie die Got-tesliebe und die Liebe zu Gott höher als die Gottesfurcht, sehen, fast pantheistisch, das Göttliche in jedem Menschen angelegt und leiten daraus, ebenfalls im Sinne der Mystik, Nächstenliebe, Mitmensch-lichkeit, Geduld und Bescheidenheit als oberste Werte der Lebens-praxis ab. Teilweise näher als dem Koran stehen sie den Lehren des altpersischen Philosophen Zoroaster (Zarathustra), der u.a. „rechtes Handeln, rechtes Denken, rechtes Sprechen“ gefordert hat.[[88]](#footnote-89)87

**16. Philosophische Werte und Normen seit dem Mittelalter**

**a)****Freiheits- und Emanzipationsbewegungen im Mittelalter**

Bewegungen solcher Art hat es zweifellos auch schon in der Antike gegeben; man denke nur an den Spartakus-Aufstand und Ähnliches. Im Mittelalter traten solche Bewegungen in neuen Formen auf, zumal durch Christentum (Kirche und Papst), Feudalismus u.a. neue Bedin-gungen entstanden sind. –Neue Spielräume der Freiheit mussten aber nicht selten erst einmal erkämpft werden. Ein Beispiel hierfür liegt vor in der im Jahre 1215 in England verkündeten *Magna Carta Liber-tatum* (der ‚Großen Urkunde der Freiheiten‘). Sie gilt als eine der Keimzellen der europäischen Menschenrechts-Entwicklung, obwohl es in ihr zunächst scheinbar nur um einen Interessenausgleich zwischen Monarchie und Adel geht. Dass es in Wirklichkeit um mehr geht, deutet sich schon im ersten Paragraphen des Dokuments an, in dem der *Kirche* volle Freiheit und Garantie ihrer Rechte zugebilligt werden. Überhaupt sollen sämtliche ausgehandelten Freiheiten *dau-ernd* gültig sein (§ 2). Steuer- und Erb-Angelegenheiten werden gere-gelt, Witwen wird das Recht zugestanden, unverheiratet zu bleiben.

Von zentraler Bedeutung ist der rechtliche Schutz der Einzelperson, insbe-sondere der Schutz vor willkürlicher Verhaftung. Jeglicher Angriff auf die Person – wie z.B. durch Enteignung, Ächtung ,Ver-bannung oder Inhaftierung – ist verboten, solange keine entsprechen-der Beschluss eines standesgemäßen Gerichts oder auf Grund des Landesgesetzes vorliegt (§ 39). – Für jedermann besteht volle Reise-freiheit. Kaufleuten jedweder Nationalität wird, außer in Kriegszeiten, freies Geleit zugesichert. Zwischen dem König und seinen Untertanen soll jeder Missklang vergeben und vermieden werden, insbesondere „Feindschaft, Missgunst, Bosheit“ (§ 76). Grundsätzlich ist das Recht unveräußerlich und gültig für alle.

Das Ziel dieser ‚Großen Freiheitsurkunde‘ besteht also darin, Freiheit durch Rechtssicherheit zu gewährleisten, und zwar in gegenseitiger Verantwortung, d.h. sowohl für die Einzelperson als auch für die Gemeinschaften und die Gesellschaft im Ganzen. (Wobei allerdings Monarchie und Feudalstruktur unangetastet bleiben.)

**b) Vom Mittelalter zur Renaissance**

Vieles spricht dafür, dass die ganze Bandbreite einer Skala möglicher Werte sich erst seit Beginn der Neuzeit, mithin der Renaissance, wirklich erschließen lässt. Dazu bedarf es zunächst anscheinend einer geeigneten Skalierung. Im Jahre 2008 unterscheidet *Ute Maltrus* hierzu, allerdings im Hinblick auf eine „Werteerziehung in der Schule“, zwischen a) moralischen, b) religiösen, c) politischen, d) äs-

thetischen, e) materiellen Werten. Zu a) führt sie auf: „Aufrichtig-keit/Wahrheit, Gerechtigkeit, Treue“, zu b): „Gottesfurcht, Nächsten-liebe“, zu c): „Toleranz, Freiheit, Gleichheit, Gemeinwohl, Frieden, Würde, Schutz des Lebens, Verantwortung“, zu d): „Kunst, Schön-heit“, zu e): „Wohlstand“.[[89]](#footnote-90)88 Ein Schema, das nur der groben Orientierung dienen kann. Eine Möglichkeit, der unüberwindbaren Unüberschaubarkeit der (möglichen) Wertvorstellungen, Werte- und konzepte zu begegnen, sehe ich darin, *exemplarisch* vorzugehen, d.h. Phänomene einer Epoche darzustellen, sofern sie als charakteristisch bzw. typisch gelten können.

Im Falle der Renaissance mag dieses Vorhaben problematisch erscheinen, weil umstritten ist, ob es zwischen Mittelalter und Renaissance eine Kontinuität der Entwicklung oder einen Bruch, eine klare Zäsur, gegeben hat. Als typische Aspekte können jedenfalls die folgenden herausgestellt werden: Bei der Renaissance (=‘Wieder-geburt‘) handelt es sich nicht einfach um eine „Wiedergeburt der Antike“, sondern um eine „Neugeburt“. 2. Ein neues Weltbild wird geboren: das, gegen den Widerstand der Kirche, heliozentrische (kopernikanische), das an die Stelle des geozentrischen (pto-lemäischen) tritt. 3. *Giordano Bruno* (1548-1600) behauptet, im Ge-gensatz zur katholischen Dog-matik, die Unendlichkeit des Alls. 4. Vorrang hat nicht mehr die Beziehung zwischen Gott und der Welt, sondern die zwischen dem Ich und der Welt. 5. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt des Interesses. 6. Ausschlaggebend wird das Handeln: „Für die Tätigkeit ist der Mensch geschaffen, und der Nutzen ist seine Bestimmung“, sagt der Baumeister und „Universalmensch“ (uomo uni-versale) *Leon Battista Alberti* (1404-1472). Der *homo faber,* der tätige, arbeitende Mensch ist „einer, der sich seiner Arbeit nicht mehr schämt“. 7. Neben dem Handwerk entstehen neue Formen der Waren-produktion, z.B. in Manufakturen, und dadurch ein neuartiges, früh-kapitalistisches Geld- und Wirtschaftssystem, wozu in Italien Pionierarbeit geleistet wird. 8. Durch den Fall von Konstantinopel an die Osmanen (1453) und die dadurch verursachte Flucht byzan-tinischer Gelehrter nach Oberitalien wird das Studium der Antike (Originaltexte, Kunstwerke usw.) neu belebt. 9. Philosophie (z.B. in der neugegründeten platonischen Akademie von Florenz), Wissenschaft und Kultur kommen zu neuer, nie zuvor gekannter Entfaltung, bis hin zu Gipfelleistungen wie dem Welt-Personen-Theater eines *William Shakespeare* (1564-1616). Nicht weniger hochrangig sind Künstler- und Denker-Persönlichkeiten wie Leonardo da Vinci, Raffael, Michelangelo, Botticelli, Brunelleschi, Pietro Aretino, Machiavelli, Savonarola und Lorenzo de‘ Medici (il Magnifico). 10. Humanismus und Universalität (die Vielseitigkeit des *uomo universale*, des Universalgenies) verbünden sich. 11. Was man heute „Globalisierung“ nennt, bereiten Kolumbus und Weltumsegler wie Magellan und Vasco da Gama durch ihre Entdeckungen vor.

**c) Vom Barock zur Aufklärung**

Ein großer Riss geht durch das 17. Jahrhundert, das Zeitalter des Barocks. Zerrissen wird zunächst das Band der Werte, das die Gesellschaft zuvor zusammengehalten hatte. Das Wüten des Dreißig-jährigen Krieges prägt die erste Hälfte des Jahrhunderts, während in der zweiten Hälfte einerseits der Absolutismus (z.B. in Frankreich) neu erstarkt, andererseits durch die *Bill of Rights* (von 1689) zumin-dest in England erneut Vorformen einer parlamentarischen Demo-kratie erkämpft werden. Die Spanier nennen die Zeit das ‚Siglo de Oro‘, das „Goldene Jahrhundert“ (ihrer Literatur); für die Franzosen ist es das ‚Grand Siècle‘, das Jahrhundert Ludwigs XIV., das der Welt eine neue Hochblüte der Kultur bescherte.

**Descartes (1596-1650)**

Zu Beginn des *Discours de la méthode* (von 1637) erklärt Descartes, der gesunde Menschenverstand (*bon sens)* sei dasjenige, was in der Welt „am besten verteilt“ sei. Es sei gleichbedeutend mit a) der Fähig-keit, Wahres von Falschem zu unterscheiden und b) mit der Vernunft *(raison)* selbst. Und diese Eigenschaften seien von Natur aus bei allen Menschen gleich („naturellement égale en tous les hommes“). In Ver-bindung mit dem *Cogito* und der Ideentheorie haben sich diese Fest-stellungen als revolutionär erwiesen. Wohl nicht zufällig nennt man Descartes in einem Atemzug mit der Französischen Revolution („la Révolution, c’est Descartes“). Der Philosoph *André Glucksmann* stellt sogar die Gleichung Descartes = Frankreich auf (*Descartes c’est la France*, Paris 1987). Wogegen allerdings u.a. die Tatsache spricht, dass Descartes etliche Jahre seines Lebens außerhalb Frankreichs verbracht hat. Ohnehin sollte man einen Philosophen solchen Formats nicht einfach auf sein Herkunftsland reduzieren. Descartes gehört nie-mandem – und er gehört *zu allen*, die Vernunft und Verstand hoch-achten; die nicht Macht und Hierarchie vergöttern, sondern für das Recht und die Freiheit jeder einzelnen Person eintreten.

Belege für die von Descartes behauptete *funktionale Einheit der Person* hat die moderne Hirnforschung erbracht. Ohne den Körper (einschließlich funktionierendem Gehirn) und ohne psychische Grundlage kann der menschliche Geist nicht arbeiten. – Aber auch für die Drei-Substanzen-Lehre kann Verständnis aufgebracht werden. Das *Wesen* des Geistes und des Bewusstseins ist noch keineswegs erklärt, wenn man auf die Geist-Körper-Einheit der Person verweist. Geist kann als dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung und diese wiederum

als *Informationsgeschehen* gedeutet werden. Information – zumal als *Quanteninformation* – gilt aber u.a. als „eigentliche Grundlage des Seienden“, durch die auch das Leib-Seele-Problem mehr und mehr als lösbar erscheint.[[90]](#footnote-91)89

**Thomas Hobbes (1588-1679)**

gilt weithin als eher zynischer Wegbereiter des absolutistischen Staates. Übersehen wird hierbei, dass er einer der Wenigen ist, die erkannt haben, worauf es beim Menschen ankommt: das *Person-Sein*, das es immer wieder zu würdigen und zu schützen gilt. – Die philo-sophischen Beweggründe dieser Einsicht werden schon in der Auseinandersetzung sichtbar, die Hobbes, ähnlich wie Gassendi, mit Descartes‘ Lehren geführt hat, und zwar an Hand der sechs *Meditatio-nen* Descartes‘. Wobei Hobbes erstaunlicherweise immer wieder auf die cartesischen Gottesvorstellungen und -beweise ein, und zwar in fast der Hälfte seiner 16 „Einwände“, auf die Descartes später einzeln antwortet. Im Wesentlichen kritisiert Hobbes die Behauptung, der Mensch trage eine „angeborene Idee“ von Gott in sich, was nicht zu beweisen sei. Außerdem verlange das Christentum „von uns den Glauben, dass Gott unfasslich sei“ (11. Einwand). – Descartes antwortet hierauf mit drei dürren Sätzen; „Unfasslichkeit Gottes“ bedeute nur, dass es unmöglich sei, von ihm eine umfassende, angemessene Vorstellung zu bekommen, während es nicht zu bezwei-feln und schon „bis zum Überdruss“ wiederholt worden sei, dass es sehr wohl eine *Idee* von Gott gebe, Gott also sehr wohl *gedacht* werden könne. An anderer Stelle, nämlich in der Erwiderung auf Hobbes‘ 10. Einwand, stellt Descartes klar, dass er gar nicht die Ideen selbst, wohl aber *die Fähigkeit, Ideen zu entwickeln*, für angeboren halte. – Diese Unterscheidung ist sicherlich höchst bedeutsam. Leider hat Descartes sie nicht ausführlich begründet.

Hobbes‘ genialer Kunstgriff besteht darin, dass er zwischen „natür-lichen“ und „künstlichen“ Personen unterscheidet, so dass er den Begriff Person anscheinend mühelos auf die *Staatstheorie* übertragen kann. Natürliche Personen seien selbst Handlungsträger, künstliche Personen dagegen solche, denen andere Leute Handlungen zuschrei-ben. Zu Letzteren zählt Hobbes nicht nur alle *Rechtspersonen*, sondern auch alle möglichen Versammlungen, Körperschaften und schließlich sogar den *Staat*. Diesen definiert er – in seinem Hauptwerk *Leviathan*  (von 1651) – als „*eine Person …, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat …“*. Was Jean-Jacques Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* vorwegzunehmen scheint, zumal Hobbes hinzufügt: „Wer diese Person verkörpert, wird *Souverän* genannt und besitzt, wie man sagt, *höchste Gewalt*, und jeder andere daneben ist sein *Untertan*.“

Natürliche und künstliche Person gehen hier ineinander über. Auch im Staat, auch als Untertan bleibt der Mensch Person. Dies wird häufig übersehen, wenn man den Hobbesschen Staat als bloß absolutistisch, als gewaltsame Aufhebung des „wölfischen Naturzustands“ des Menschen, interpretiert.

Demokratisch ist Hobbes‘ Person-Begriff allerdings ebenso wenig wie sein Staatsbegriff. Sein „Souverän“ ist zwar eine „Person“, die jedoch – im Unterschied zum Konzept Rousseaus – *außerhalb* des Gesell-schaftsvertrags steht, nicht an die Gesetze gebunden (sondern „legibus absolutus“) ist und nicht die Rechte seiner Untertanen garantiert. Wohingegen der Untertan sehr wohl seinem Herrscher zu Gehorsam verpflichtet ist, solange dieser seine Hauptaufgabe erfüllt, den inne-ren Frieden zu sichern. Immerhin steht es den Untertanen frei, „innerhalb der nicht vom Gesetz geregelten Gebiete … das zu tun, was sie auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten.“ (*Lexikon der philosophischen Werke*, a.a.O. S. 405) – Die Macht des Herrschers ist also absolut, aber keineswegs unbegrenzt. Überdies liefert Hobbes mit seinem Person-Begriff einen Anhalts-punkt dafür, was den *eigentlichen* *Wert des Menschen* auszumachen scheint: das *Person-Sein*.

**Werte und Normen der Aufklärung**

Descartes‘ „natürliches Licht“ (‚lumière naturelle‘) wird im 18. Jahr-hundert zum Fanal und zum Symbolbegriff einer ganzen Epoche. Das Zeitalter der Aufklärung wird im Französischen ‚le siècle des lumières‘ genannt, im Italienischen ‚illuminismo‘, im Englischen ’age of enlightenment‘. Dabei ist das Licht des cartesianischen Rationalis-mus keineswegs die einzige und vermutlich nicht die wichtigste Quelle dieser Zeitströmung. Vielmehr ist diese nicht nur auch im französischen Freidenkertum des 17. Jahrhunderts, sondern vor allem in England zu suchen, und zwar in dem dort entstandenen Empirismus, der Erfahrungs-Lehre. *Er-fahrung* ist zweifellos ein Grundbegriff jeglicher Wert-, Norm- und Sinn-Philosophie, und zwar schon gemäß der ursprünglichen Bedeutung von ‚Sinn‘ im indo-germanischen ‚sinan‘: unterwegs sein, reisen, fahren.

Systematisch fundiert wurde der Empirismus durch *Francis Bacon of Verulam* (1561-1626), der *Beobachtung und Experiment* zu den unabdingbaren Grundlagen jeglicher Forschung erklärte und ausführ-lich darstellte. *John Locke* und *David Hume* erweiterten Bacons Empi-

rismus u.a. durch zusätzliche erkenntnistheoretische Überlegungen, Locke auf Grund seiner totalen Ablehnung der „angeborenen Ideen“, Hume auf Grund seiner Einteilung der Gegenstände des Denkens und der Forschung in a) Tatsachen („matters of fact“) und b) „Beziehun-gen der Vorstellungen (r e l a t i o n s o f i d e a s)“. Teilweise beziehen Locke und Hume auch die materialistischen Auffassungen von Gassendi und Hobbes mit ein.

**Lamettrie (1709-51)**

Lamettries *Ethik der Nachsicht*  beruht auf feinsinniger Psychologie und sorgfältiger Beobachtung der gesellschaftlichen Realitäten. (Nichts aus bloßen, gar „angeborenen“ Ideen, alles aus „Erfahrung und Beobachtung“!) Wer wirklich Lust und Freude erleben will, darf kein „Wüstling“ sein, sagt Lamettrie. Und warum? Was steckt dahin-ter? Welche Wertungen, welche Werte? Fragen, die sich auch stellen, wenn man bedenkt, mit wie hohem Einfühlungsvermögen Lamettrie grundsätzlich Probleme der Liebe, des Eros und der Sexualität behandelt. Ist es Zufall, dass er dabei insbesondere dem weiblichen (angeblich „schwachen“) Geschlecht gerecht zu werden versucht? Wohl kaum.

Näheren Aufschluss hierüber verspricht u.a. eine Betrachtung der Art und Weise, in der Lamettrie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erklärt. Schon die Goldene Regel bindet den Einzelnen an die Mitmenschen und somit an die Gesellschaft, der Lamettrie, der „Epikuräer“, überraschend hohe Bedeutung zumisst. *Für besonders tugendhaft hält er Personen, die das Gemeinwohl höher schätzen als ihre eigenen Interessen.* Woran aber liegt es, so fragt er, dass eigent-lich zum Glücklichsein bestimmte Menschen in einer bestimmten Gesellschaft unglücklich sind? Keineswegs nur an ihnen selbst, denn sie sind normalerweise von Natur aus gutartig, kennen die Goldene Regel und sind durch das Natürliche Gesetz vor übermäßigem Egoismus geschützt. Nur in seltenen Fällen gibt es davon Abweichungen. Wenn aber Menschen dennoch unglücklich werden (können), müssen hierfür unzuträgliche gesellschaftliche Rahmen-bedingungen (mit) verantwortlich sein.

Folglich ist Gesellschaftskritik erforderlich. Die Gesellschaft liegt weithin im Argen, Missstände sind allenthalben zu beklagen. Traditionelle Politik, Religion und Erziehung versagen insbesondere dann, wenn sie dem natürlichen Glücksverlangen der Menschen mit rigider Moral (bis hin zur Drohung mit dem Teufel und der Hölle), Missachtung und Unterdrückung begegnen. – *Gerechtigkeit* verkommt im Staat zum Instrument der Macht, kann durch den Staat und seine Gesetze nicht garantiert, Gemeinwohl nicht hergestellt werden.

Abhilfe wäre nur dann möglich, wenn die Herrschenden den Individuen Hilfe zur Selbsthilfe leisten würden. Dann würde der Nächste dem Nächsten solidarisch beistehen. *Glück für alle* wäre möglich, wenn die Anlagen zum Guten und Gerechten frühzeitig, beständig und nachhaltig gefördert würden. Dann wüsste jeder aus sich selbst heraus, was er zu tun hat. Folglich kann es anscheinend keine absolut gültigen Werte geben. Ob Lamettrie deshalb nur *relative* Werte kennt und anerkennt, ist fraglich.

Seine *Philosophie der Nachsicht*, d.h. des Mitgefühls, entspricht je- denfalls durchaus modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Mitgefühl, Einfühlung, Empathie sind keine bloßen Wunschvor-stellungen. Mittels der von der modernen Hirnforschung entdeckten *Spiegel-Neuronen* praktizieren wir diese Fähigkeiten tagtäglich. Auch in dieser Hinsicht war Lamettrie seiner Zeit weit voraus.

Berücksichtigt man die Zusammenhänge, in denen er seine Begriffe benutzt, zeigt sich, dass es sich fast ausnahmslos um *Wert-Begriffe* – oder zumindest um mit Werten assoziierbare Begriffe – handelt, die er durchweg als *Konstanten*, d.h. sozusagen überzeitlich gültige Kon-zepte, auffasst. Ohne diese Wert-Begriffe würde Lamettries Gedan-kengebäude, das ohnehin durch vielerlei Unsicherheiten, Zweifel und Schwankungen gefährdet ist, in Nichts zusammenbrechen. – Schon solche Schwankungen legen die Vermutung nahe, dass Lamettrie seine Wert-Begriffe tatsächlich für nur relativ gültig hält. Absolute Werte kann es ohnehin nur dann geben, wenn es das Absolute über-haupt gibt, zumal dieses zweifellos ins Reich der Ideale gehört, wie es nur in religiösen Traditionen und einigen philosophischen Systemen (z.B. bei Platon und Hegel) anzutreffen ist. Die aus solchen Systemen hervorgegangenen Absolutheitsansprüche hat Lamettrie stets ener-gisch bekämpft. Ob es überhaupt Absolutes gibt, ist kaum entscheid-bar. Immerhin forderte der Positivist *Auguste Comte* (1798-1857), alles Absolute durch Relatives zu ersetzen.

Im Übrigen beinhalten Lamettries Wert-Begriffe sicherlich auf *Personen* bezogene und insofern *ganzheitliche* Wertungen und Werte. Schon aus diesem Grunde können sie keinesfalls „legibus absolutus“, d.h. von den (natürlichen) Gesetzen abgelöste Werte sein. Wenn alles materiell bedingt ist (wie Lamettrie annimmt), kann es etwas davon Abgelöstes, Absolutes nicht geben. –Andererseits: Wenn Werte der Person konstant, d.h. überzeitlich gültig sind, können sie nicht völlig relativ sein. Eine Lösung des Problems kann daher darin liegen, auch im Hinblick auf das Gesamtwerk Lamettries nicht mehr bloß „relative Werte“, sondern *Werte der Person* zu behaupten.

**Jean-Jacques Rousseau (1712-78)**

Wie bei Lamettrie geht es auch bei Rousseau letztlich um nichts anderes als um den *Wert der Person*. Eine der Grundfragen, die der Genfer Philosoph im VI. Kapitel seines ‚Contrat Social‘, des ‚Gesell-schaftsvertrags‘ von 1762, stellt, lautet: *Wie ist eine Gesellschaftsform (‚forme d’association‘) zu finden, „die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsmitgliedes verteidigt und schützt und durch welche jeder Einzelne, auch wenn er sich mit allen vereinigt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor“?* Die Antwort auf diese Frage erteilt er wenig später im gleichen Kapitel; sie lautet: „*Jeder von uns vergesellschaftet (‚met en commun‘) seine Person und seine Kraft unter der oberste Leitung des Gemeinwillens (‚volonté générale‘), und wir nehmen jedes einzelne Mitglied in das Gemeinwesen auf als unteilbaren Teil des Ganzen*.“

Mit anderen Worten: Die Einzelperson (‚la personne particulière‘) wird zur Gemeinschafts-Person (‚personne publique‘) und damit zur *Rechtsperson* dadurch, dass sie zunächst alle ihre Rechte an den Souverän, den Gemeinwillen, abtritt, der seinerseits im Gegenzug, d.h. sozusagen als Gegenleistung (‚équivalent‘), jeder Person sämtliche Rechte und damit die größtmögliche Freiheit garantiert. Folglich tritt die „natürliche Person“ in den Zustand der rechtlich völlig gesicherten Person über, was ohne den – durch die Zustimmung aller Mitglieder des Gemeinwesens gebildeten – Gemeinwillen (und die entsprechende Gesetzgebung) nicht möglich wäre.

Darüber hinaus hat Rousseau sich unbestreitbare Verdienste nicht nur durch seine Warnungen vor naturfernem, entfremdetem Leben erworben. Von höchst nachhaltiger Wirkung war vielmehr seine Politische Philosophie in Verbindung mit seiner neuen Wert-Bestimmung der „unveräußerlichen Person“. Diese Philosophie erwies sich hier als geistesgeschichtliche und politische Wirkungsmacht ersten Ranges, die später so bedeutende Dichter und Denker wie Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Herder, Marx, Nietzsche, Pestalozzi und Basedow beeinflusste und damit Strömungen wie den *Sturm und Drang, die Romantik, den Sozialismus, die Lebensphilosophie, den Personalismus, die Psychoanalyse und die Reformpädagogik. Anhän-ger der heutigen Öko-Bewegung berufen sich ebenfalls auf Rousseau.*

Ähnlich wie bei Lamettrie gibt es allerdings eine Schwachstelle in der Philosophie Rousseaus, nämlich bei der Frage, wie wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Mächte so zusammenwirken, dass sie soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit herbeiführen bzw. verstärken. Schuld daran ist nicht das pure Privateigentum (das

Rouuseau anfangs als den eigentlichen Sündenfall der Menschheits-geschichte bezeichnet, später jedoch in seiner bürgerlichen Ausprä-gung durchaus gutheißt). Nicht Rousseau, sondern *Karl Marx* fragt, wie im Kapitalismus das „fungierende Privateigentum an den Pro-duktionsmitteln“ (Ralf Dahrendorf) die Klassengegensätze verschärft.

**Der Toleranz-Gedanke bei Voltaire, Lessing und Goethe**

In dem Artikel „Tolérance“ seines *Philosophischen Taschenwörter-buchs* von 1764 fragt **Voltaire**: „Was ist Toleranz? Toleranz ist die Mitgift der Humanität. Wir alle sind voller Schwächen und Irrtümer: Vergeben wir uns gegenseitig unsere Dummheiten! – dies sei das erste Gesetz der Natur.“ Um wenig später das Person-Sein des Menschen mit den weiten Horizonten von Natur, Geschichte und Humanität zuverbinden. Jeder Mensch hat Schwächen, kann sich irren und ist daher (fast wie bei Lamettrie) auf die *Nachsicht* seiner Mitmenschen angewiesen. Solche Nachsicht könne sich segensreich auswirken – und zwar sogar interreligiös, interkulturell und international –, sobald, genügend starke gemeinsame Interessen vorhanden sind, nicht aber, wenn es ausschließlich um Fragen der Religion, also um „die letzten Dinge“ geht. Streit hierüber ende nur allzu oft „verbrecherisch“.

Nichtsdestoweniger setzt Voltaire an den Schluss seines Traktats über Toleranz ein Gebet, in dem er sich, durchaus mit großem Ernst, an den „Gott aller Wesen und aller Zeiten“ wendet, einen Gott, der nicht mehr einer bestimmten Religion zuzuordnen ist. Erneut verweist er auf die Irrtumsanfälligkeit des Menschen und bittet daher Gott um Hilfe: „Gib, daß wir einander helfen, die Last des kurzen, flüchtigen Lebens zu tragen …“ und: „Möchten doch alle Menschen sich erinnern, daß sie Brüder sind! Möchten sie doch alle Tyrannei über die Seele ebenso wie den Straßenraub verabscheuen, der ihnen die Früchte der Arbeit und ihres ruhigen Fleißes nimmt!“[[91]](#footnote-92)90

Dass Voltaire sich mit einem Gebet an Gott wendet, scheint mit seinem *Deismus* nicht ohne weiteres vereinbar zu sein. Denn nach deistischer Auffassung hat Gott zwar die Welt geschaffen, kümmert sich aber seitdem nicht mehr um sie. Wie sollte er dann „ansprechbar“ sein? Vielleicht aus „Vernunftgründen“? Offenbar schreckt Voltaire vor der Gefahr, sich selbst zu irren, nicht zurück. – Umso heftiger schleudert er jeglichem Absolutheitsanspruch sein *Écrasez l’Infâme!* (‚Zerschlagt die Niedertracht!‘) entgegen, woraus folgt, dass er nicht nur den Katholizismus, sondern auch andere „fanatische“ Religionen wie Judentum und Islam scharf kritisiert (den Islam z.B. in seiner Tragödie *Mahomet*). Was er allerdings in späteren Jahren relativiert, zumal er in den mono-theistischen Religionsstiftern mehr und mehr auch Wegbereiter seines Deismus und dessen „natürlicher Moral“ er-kennt[[92]](#footnote-93)91 – Unübersehbar ist dennoch die Tatsache, dass Voltaire kurz vor dem Ende seines Lebens (1778) in die *Freimaurerloge* aufge-nommen wurde.

**Lessing und Goethe.** *Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832) hält Toleranz als bloßes Dulden, Erdulden und Ertragen (im Sinne des latein. ‚tolerare‘: ‚dulden, ertragen‘) für unzureichend. Vielmehr komme es darauf an, dem Mitmenschen nicht nur Duldsamkeit, sondern Mitgefühl, Respekt und Anerkennung entgegenzubringen (wozu Menschen ja auf Grund ihrer *Empathiefähigkeit* durchaus in der Lage sind). Goethe will also, dass der Mensch in seinem *Person-Sein* respektiert und anerkannt wird, was er ja auch in seinen literarischen Werken immer wieder exemplarisch dargestellt und betont hat.

Neben ihm und Kant gehört *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-81) zu den bedeutendsten Vorkämpfern der deutschen Aufklärung. Auch er fordert Toleranz im Sinne von Respekt und Anerkennung und verbindet diese Forderung mit dem *Wahrheitsproblem*. In seiner *Duplik* von 1778 stellt er fest: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den *Wert des Menschen*. (…) Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Hervorhebung durch mich.) Eine klare Absage an jede Art von Absolutheitsanspruch!

Für unabdingbar hält Lessing nichtsdestoweniger die Verbindung von Toleranz und Gerechtigkeitssinn. Als Personen sind Menschen zu-mindest ebenso gerecht zu behandeln wie die sie betreffenden Sachverhalte. Schon deshalb ist es verfehlt, die Toleranz-Idee als „ver-staubt“ und unzeitgemäß zu bezeichnen, wie dies Hendryk M. Broder (geb. 1946) in einem NDR-Interview vom 15.11.2014 tut. Es stimmt auch nicht, dass Toleranz nur „von oben herab“, d.h. in vertikal organisierten Gesellschaften längst vergangener Zeiten, den Unter-tanen von ihren Herrschern „gnädig verliehen“ wird. Toleranz ist viel-mehr ein tagtäglich und überall zu respektierender *Wert der Person*.

Genau dies war das Anliegen von Goethe, Lessing und anderen vor und nach ihnen. Sie erweitern die Toleranz-Idee um die Dimensionen des Respekts und der Anerkennung und lassen sie damit zu einem unverzichtbaren Teil des Person-Seins werden. – Bloßes Ertragen bedeutet noch keine Anerkennung der Person. Aber ohne Ertragen gibt es keine Anerkennung. Woraus folgt, dass wir den Mitmenschen *in seiner Personalität* anerkennen sollen, nämlich u.a. als *Rechts-person* und als *natur- und geistbestimmtes gesellschaftliches Wesen.*

Wenn wir unser Verhalten nach diesen Bestimmungen ausrichten, eröffnen sich neue Möglichkeiten, auch das ***Problem der Intoleranz*** zu bewältigen. Intoleranz lässt sich nicht einfach verbieten, wie Rousseau dies forderte. Auf Abwege gerät ebenfalls, wer glaubt, Intoleranz durch Intoleranz bekämpfen zu können (was H. M. Broder – wohl nicht nur in provokativer Absicht – vorgeschlagen hat). Man läuft dann nämlich nicht nur Gefahr, durch das Verraten der Toleranz unlogisch zu werden (was Broder immerhin einräumt), sondern nimmt auch in Kauf, evtl. straffällig zu werden. Daher bleibt, wie ich meine, nur Folgendes: Wir müssen, so oft und so lange wie möglich, der Wirkung des möglichst toleranten und vernünftigen eigenen Verhal-tens, einschließlich der Kraft der besseren Argumente und der über-zeugenden Rede, vertrauen – und uns im Notfall nicht scheuen, den *Rechtsweg* zu wählen, was natürlich das Recht auf Notwehr mit einschließt. Dann können wir hoffen, Intoleranz wirksam zu bekämpfen, ohne selbst intolerant zu werden, d.h. ohne die Prinzipien der Toleranz – und ihrer Grenzen – zu verraten.

1. **Menschenrechte**

**durch die US-amerikanische Revolution**

Die *Virginia Bill of Rights* von 1776, die *Declaration of Independence* aus dem gleichen Jahr und die *Bill of Rights* von 1791 sind – nach den englischen Vorbildern Magna Charta, Habeas-Corpus-Act und Bill of Rights von 1689 – weitere Meilensteine auf dem Weg der Menschen-rechte zu immer größerer Allgemeingültigkeit. Der Kampf für das Personenrecht konkretisiert sich in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 als Kampf gegen Despotie und Tyrannei. Der seinerzeitige englische König gilt als Tyrann, dem in einer langen Liste mehr als zwei Dutzend gewaltsame, nicht mehr erträgliche Willkürakte und Übergriffe zur Last gelegt werden. Der König habe sich nicht nur der tyrannischen Steuerwillkür (der *taxation without representation*) schuldig gemacht, sondern auch anderweitig die Bevölkerung ausge-plündert, Neu-England vom Welthandel abgeschnitten, dringend notwendige Gesetze verhindert, Volksvertretungen gewaltsam auf-gelöst, Richter korrumpiert, zivile Ordnungskräfte englischen Militärs unterstellt usw. Daher kommen die US-amerikanischen Revolutionäre zu dem Ergebnis, dass ein solcher Fürst, der durch jede seiner Taten den Charakter eines Tyrannen offenbare, nicht Regent eines freien Volkes sein könne, so dass die 13 Unterzeichner-Staaten Neu-Eng-lands mit vollem Recht ihre Unabhängigkeit verkündet und vollzogen hätten.

Philosophisch und religiös begründen die Revolutionäre ihr Handeln vor allem mit der Toleranz und der Achtung vor den unveräußerlichen Rechten der Person, bis hin zum „decent respect to the opinion of mankind“ (dem gebührenden Respekt vor der Menschheitsmeinung). Nicht nur vor dem eigenen Volk, sondern auch vor der Weltöffentlichkeit wollen sie sich rechtfertigen.

Wie dies geschieht, fasst ein einziger Satz der Präambel präzise und ein-prägsam zusammen: *„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.”*

Nicht Atheismus, sondern tiefreligiöse Achtung vor dem Schöpfer und seinen Geschöpfen liegt also diesen Prinzipien zu Grunde, und zwar in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre der Gleichheit aller Menschen vor Gott (also mit dem, was das eigentlich Neue, die neue frohe Botschaft des Christentums ausmacht). Gleiche Würde, Leben, Freiheit und Streben nach Glück sind aber Werte, die *alle* Menschen, also auch Nicht-Christen und Atheisten, beherzigen und als Rechte beanspruchen können.

In dem neuen Bundesstaat steht die *Verfassung* auf dem Boden der Gewaltenteilung – fast so, wie es schon *Montesquieu* im *Esprit des Lois* von 1748 gefordert hatte. Autoren und Politiker wie *Thomas Paine*  und *Benjamin Franklin* haben den Vorbildcharakter der Revo-lution und der neuen Staatsform hervorgehoben. Überall auf der Welt könne dieses Vorbild dazu dienen, Menschen von Tyrannei, Not und Unterdrückung zu befreien. Dazu folgert *Rohls* (a.O. S. 407)): „Die Verfassung aber mit ihren Bestimmungen über Freiheit und Sicherheit der Person, also den Menschenrechten, bildet als älteste geschriebene Verfassung eines modernen Flächenstaates das Vorbild für alle zukünftigen freiheitlich-demokratischen Staatsordnungen.“

**durch die Französische Revolution**

Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hat schon *Aristoteles* gefordert. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gehören zweifellos zu den wichtigsten Prinzipien der französischen Revolution, die 1789 begann. Nicht weniger als die amerikanischen Verfassungsgrundsätze sind diese Prinzipien bis heute zweifellos auch Kennzeichen freiheitlicher Demokratie. Im deutschen Grundgesetz z.B. als Freiheit der Person, Gleichheit vor dem Gesetz (unter Einschluss der „Schwesterlichkeit“ auch: Gleichberechtigung von Mann und Frau) sowie Aufforderung zur Solidarität (so in dem Satz „Eigentum verpflichtet“). **–** Allerdings legen gerade diese Beispiele die Frage nahe, ob die drei Prinzipien

(bzw. *Ideale* bzw. *Leitideen* bzw. *Grund-Werte*) schon irgendwo auf der Welt vollständig verwirklicht worden sind. Was zweifellos nicht der Fall ist.

Wesentliche Grundlagen der *Erklärung der Rechte des Menschen und des Staatsbürgers*, die am 26. August 1789 von der französischen Nationalversammlung beschlossen wurde,sind *Freiheit und Gleich-heit*, die von Geburt an existieren und *unveräußerlich* sind; die Gleichheit allerdings ausdrücklich in Form der *Gleichheit vor dem Gesetz*. Denn es gibt durchaus Unterschiede zwischen den Menschen, im Laufe eines Lebens auch in *sozialer* Hinsicht, Unterschiede, die jedoch nur so lange hinnehmbar sind, wie sie dem „gemeinsamen Nutzen“ nicht schaden (Art 1). –Die zu der entsprechenden Kontrolle erforderlichen politischen Institutionen (bzw. Vereinigungen) sind nur dann legitim, wenn sie zur Erhaltung der natürlichen, nicht vorschreibbaren Rechte des Menschen dienen, nämlich der Rechte auf *Freiheit, Eigentum und Sicherheit* und des Rechts auf Widerstand gegen Unterdrückung (Art. 2).

Worin die Freiheit – als natürliches Recht – besteht, wird in mehreren Artikeln dargelegt. Ihre Grenzen liegen in der Freiheit des Mit-menschen. Erlaubt ist grundsätzlich alles, solange es den Mitmen-schen keinen Schaden verursacht. Nur durch *Gesetze* können diese Grenzen näher beschrieben werden (Art. 4). Nachdrücklich garantiert werden *Meinungs- und Religionsfreiheit*, solange sie die gesetzlich geregelte öffentliche Ordnung nicht stören (Art. 10). Gleiches gilt für die Verbreitung (‚communication‘) von Gedanken und Meinungen. In Rede, Schrift und Druck (Presse) darf jeder Staatsbürger sich in den Grenzen des vom Gesetz Erlaubten frei äußern.

Die Gesetze selbst haben Gültigkeit nur als „Ausdruck des Gemeinwillens“ (‚volonté générale‘, eine deutliche Anleihe bei Rousseau!). Die mit dem Gemeinwillen übereinstimmende Souverä-nität geht stets von der Nation selbst aus (Art. 3), so dass jeder Staatsbürger *persönlich* das Recht hat, – direkt oder indirekt – an der Herstellung des Gemeinwillens, und damit an der gesamten politischen Willensbildung, mitzuwirken. Da *gleiches Recht für alle* gilt, eröffnet sich jedem Staatsbürger gleichermaßen der Zugang zu allen öffentlichen Ämtern, die entsprechend der Eignung und der Fähigkeiten der Bewerber zu besetzen sind.

Weitere Artikel garantieren u.a. die *Gewaltenteilung,* das *Recht auf Eigentum*, die gerechte Besteuerung, den Schutz vor willkürlicher Anklage und Verhaftung, die juristische Unschuldsvermutung, die zu den personalen Rechten gezählt wird, und die Einrichtung von Polizei und Justiz, zu der jeder Steuerpflichtige seinem Einkommen gemäß beizutragen hat.

Das Wort *fraternité,* also Brüderlichkeit, kommt in der *Erklärung …* von 1789 nicht vor. Zweifellos aber indirekt – und so auch in den ver-wandten Bedeutungen der Begriffe ‚Solidarität‘ und ‚Gerechtigkeit‘. Ohne solidarische Anerkennung des Mitmenschen gibt es keine Anerkennung der ursprünglichen Freiheit und der personalen Grundfreiheiten, keine Gleichheit vor dem Gesetz, keinen „gemein-samen Nutzen“, kein „Glück aller“. Nur wo solche Anerkennung (bzw. Toleranz!) herrscht, kann es Gerechtigkeit geben.

**f) erneut kurz zu *Kant*, dem Aufklärer**

Wie Kant in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* betont, soll der Mensch den Mut aufbringen, sich seines eigenen Verstandes zu bedie-nen, so dass ihm auch zuzutrauen wäre, nicht nur die Allgemeine Ge-setzgebung als Richtschnur für die eigenen Maximen zu benutzen, sondern auch sich selbst aktiv an dieser Gesetzgebung zu beteiligen. Philosophisch hat Kant sich diese Position u.a. dadurch erarbeitet, dass er aus den Pionierarbeiten zahlreicher Theoretiker sowie der Menschenrechtserklärungen von 1776/91 (USA) und 1789 (Frank-reich) weitreichende Schlüsse zog, die es ihm ermöglichten, den Kate-gorischen Imperativ zu konstruieren. – Eine weitere Großtat bestand darin, dass er Rationalismus und Empirismus in neuen Synthesen mit-einander verbunden hat. Im Einzelnen habe ich diese Großtaten andernorts beschrieben, vor allem in: Robra 2015, S. 250-259, *was aber nichts an meiner jüngst geäußerten Kritik an Kants Ethik ändert (*s.o. S. 3-14).

**g) Zum klassischen deutschen Humanitätsideal und zum Deutschen Idealismus**

**Friedrich Schiller**(1759-1805) war es vergönnt, das klassische Humanitätsideal in einer neuen, Kunst-, Gesellschafts- und Staats-philosophie zu vollenden, und zwar u.a. in der Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). Darin fordert er einen *ästhetischen Vernunft-Staat*  und sieht in der Kunst geeignete Mittel zu dessen Verwirklichung. Sein und Schein, Geist und Natur, Pflicht und Neigung soll der Mensch allmäh-lich in Einklang bringen. Das könne vor allem durch die Kunst gelin-gen, weil sich in ihr Materie und Geist, Inhalt und Form, Vernunft und Sinnlichkeit miteinander verbinden.

In prägnanter, normativer Form hat auch **Goethe** dieses Ideal zum Ausdruck gebracht, und zwar in den Versen: „Edel sei der Mensch, / Hilfreich und gut! / Denn das allein / Unterscheidet ihn/ Von allen Wesen, / Die wir kennen.“ (aus Goethes Gedicht *Das Göttliche*). Sich „edel“ – und damit *ethisch* – zu verhalten, bedeutet demnach, Mitge-fühl, Empathie für die Mitmenschen zu entwickeln und ihnen mit tat-

kräftiger Hilfe beizustehen. Ähnlich äußert Goethe sich in zahlreichen *Sinnsprüchen mit normativem Gehalt*, so z.B. in diesem: „Kindlein, liebt euch, und wenn das nicht gehen mag, lasst wenigstens einander gelten!“ Worin der Gedanken aktiver Toleranz mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe verknüpft wird.. Oder auch in: „Gott gibt die Nüsse, aber er knackt sie nicht.“ Eine Ermahnung an die Menschen, nicht vor der Aufgabe zurückzuweichen, in eigener Initiative ihre Pro-bleme zu lösen. – Wer solche Maximen befolgt, kann als wahrhaft human gelten und dasjenige verwirklichen, was den Menschen erst zum Menschen macht. Das klassische Humanitätsideal erweist sich dergestalt als vorbildlich und *ethisch* im wahrsten Sinne des Wortes.

*Schiller* gewinnt seine ethischen Überzeugungen nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Kant. Dieser hatte gefordert, der Mensch solle und müsse seine Sinnlichkeit kraft der Vernunft, d.h. „unter der Despotie des Kategorischen Imperativs“ beherrschen. Schiller folgt ihm darin, aber nur teilweise, nämlich nur insofern, dass er ebenfalls verlangt, der Mensch solle seine Triebe kontrollieren. Kants schroffe Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit lehnt er jedoch eben-so entschieden ab wie die „Despotie des Kategorischen Imperativs“.. Zumal er es für möglich hält, die beiden Pole der menschlichen Existenz – bei *Freud*: Es und Über-Ich – in Harmonie miteinander zu verbinden. Daher kritisiert er nicht nur Kants Pflichtbegriff, und damit den Kategorischen Imperativ, sondern auch weitere Grundelemente der Kantschen Ethik., so z.B. in Fragen der Liebe, der Lust, der Glückseligkeit, der Sittlichkeit und der Tugend.

Zur *Liebe*. Schiller ist überzeugt, dass der Mensch nicht ohne Liebe in Glück und Harmonie leben kann, wobei er die *uneigennützige* Liebe besonders hochschätzt. Auch seine Pflicht soll der Mensch aus Liebe zu ihr erfüllen. – Ein für Kant völlig unerträglicher Gedanke! Pflicht ist für ihn eines der obersten Gebote, aber nicht auf Gefühlen beru-hend, sondern auf der unbedingten Notwendigkeit des Sittengesetzes, das sich durch kein Gefühl, auch nicht durch das der Liebe, verändern oder beeinflussen lässt (vgl. s.o. S. 62).

Ähnliches gilt für die *Lust*. „Sittliche Lust“ ist für Kant ein Ding der Unmöglichkeit, wohingegen Schiller genau diese bzw. „die reine Lust, ein reines Vergnügen gerade als höchste Blüte sittlichen Lebens“ auf-fasst.[[93]](#footnote-94)92 Dies bedeutet, dass Schiller die *geistige Lust* oder auch: die *Lust zur Sittlichkeit* (eine „Lust, ... welche aus unserer moralischen Natur hervorquelle“) als einen Faktor anerkennt, der ein fortdauern-des „integrierendes Moment sittlichen Lebens“ beinhalte (vgl. Appel-mann a.O. S. 362 f.).

Die *Glückseligkeit* hatte Kant in der Auseinandersetzung mit Aristote-les als Ziel der Moral zurückgewiesen. Zwar lehnt er das Streben nach Glück nicht einfach ab, hält es aber für ausgeschlossen, die Glückse-ligkeit zum Inbegriff einer verbindlichen Ethik zu machen. – Wohin-gegen Schiller in der Glückseligkeit ein Bindeglied zwischen Sinn-lichkeit und Vernunft sieht. „Glückselig nämlich sei, welcher, um zu genießen, nicht nötig habe zu entbehren.“ (Appelmann a.O. S. 364). Voraussetzung hierfür sei, die eigenen *Neigungen* so zu kontrollieren, dass sie mit der Vernunft in Einklang gebracht werden können. Nur dann könne Harmonie und „Vollstimmigkeit“ erreicht werden.

Zur *Sittlichkeit*. Für Kant ist sittlich „nur, was ohne Berücksichtigung der sinnlichen Motive aus Achtung vor dem Sittengesetz geschieht“ (a.O. S. 365). Dem stimmt Schiller weitgehend zu, fügt aber – bedeut-sam anders – hinzu, dass sittliches Handeln und Sinnlichkeit einander nicht *per se* ausschlössen. Die Sinnlichkeit könne so „erzogen“ wer-den, dass sie nicht gezwungenermaßen, sondern auf Grund freier Ent-scheidung der sittlichen Person sittlichen Zwecken diene oder zumin-dest nicht im Wege stehe. Erneut hält Schiller somit *Neigungen* für würdig, die Sittlichkeit bzw. eine „sittliche Denkart“ zu befördern.

Zur *Tugend*. Kant bringt sie nicht nur mit der Sittlichkeit, sondern auch mit der Glückseligkeit in Verbindung, schränkt jedoch ein: „Tu-gend gibt zwar Anspruch auf Glückseligkeit, ist aber nicht diese selbst, also für sich allein auch nicht das vollendete Gut.“ (a.O. S. 370). Im Übrigen sei nur derjenige Mensch als „tugendhaft“ zu be-zeichnen, der „sich in Maximen, seine Pflichten zu beobachten, befe-stigt fühlt“. (a.O. S. 372. Kant meint hier ‚beobachten‘ wohl im Sinne von ‚erfüllen‘.) – Schiller kritisiert diese Einschränkungen, indem er behauptet, Tugend sei nichts anderes als eine „Neigung der Pflicht“.

Im Übrigen basiert sein Tugendbegriff auf einer ganz speziellen Neigung: auf der *Liebe*. Womit er, im Unterschied zu Kant, die Ganzheit der menschlichen Natur in seinen Tugendbegriff mit einschließen will. Tugend, Liebe und Schönheit sollen einander har-monisch ergänzen: „Die Tugend soll nicht abschreckend wirken, nicht im Gegensatz zu unserer Natur stehen, sondern mit Grazien gepaart sein.“ (a.O. S. 373). Offenbar fasst Kant die Tugend vornehmlich als die der *Pflichterfüllung* auf, während Schiller in ihr eine Möglichkeit sieht, Pflicht und Neigung, Ethik und Ästhetik in Einklang zu bringen.

Demgemäß lässt sich das, was Schiller dem Kantischen Rigorismus entgegensetzt, größtenteils unter einem einzigen Begriff subsumieren, dem der „schönen Seele“. In seiner Abhandlung über *Anmut und Wür-de* von 1793 erklärt Schiller: „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und

Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Eine schöne Seele gießt auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphieren. Alle Bewegun-gen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt sein. Heiter und frei wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmut des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken sein, denn die Seele weiß von keinem. Musik wird die Stimme sein und mit dem reinen Strom ihrer Modu-lationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen; aber nur die Anmuth wird hinreißen. Die Schönheit hat A n b e t e r; L i e b - h a b e r hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer und lieben den Menschen.“[[94]](#footnote-95)93

Erneut wird so die Liebe zum Schlüsselbegriff der Schillerschen Ethik. Allerdings ergänzt durch weitere Grundbegriffe wie die der Person, der Anmut und der Würde. Als Person ist der Mensch für Schiller „ein Wesen also, welches *selbst* Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann.“ (a.O. S. 29). Und schon im nächsten Satz stellt der Autor klar, dass Person-Sein auch „Emp-finden und Wollen“ beinhaltet und nicht etwa in purer Geistigkeit auf-geht: „Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit bestimmt. Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die Gesetze geben und die Fälle der Anwendung bestimmen; jetzt teilt sie das Regiment mit der Freiheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr der Geist, der über die Fälle entscheidet.“

An dieser Stelle halte ich einen kurzen Exkurs über Schillers Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Geist‘ für erforderlich. Beide Begriffe begründet er *idealistisch*, d.h. in idealistischer Reflexion, also keineswegs unreflek-tiert, zumal er andernorts die „Tragödie des Idealismus“, d.h. dessen vermutliche Vergänglichkeit beklagt. – Berühmt ist Schillers Aus-spruch, der Mensch sei frei, „frei geschaffen“, auch wenn er „in Ket-ten geboren“ wäre. Aber: Freiheit und Natur teilen sich „das Regi-ment“ im Menschen, der als Person sowohl Beharrendes als auch Wechselndes, d.h. veränderliche Zustände, in sich vereint, so dass er – freischaffend – Mögliches in Wirkliches transformieren kann. Da aber der Mensch für Schiller außerdem ohne Sinnlichkeit „nur Form, ohne Geist nur Materie“ ist, muss geklärt werden, wie weit seine Geistbe-stimmtheit als Person reicht. Dazu unterscheidet Schiller zwischen dem Geist selbst und seinen Wirkungen. Der Geist selbst umfasse auch die gesamte lebendige Natur, während seine Wirkungen allent-halben, nämlich „durch das ganze System“ spürbar seien (a.O. ebd.). Es ist ein *empfindender*, nicht nur ein handelnder Geist. Höchste Frei-heit erwirkt und erreicht der Geist aber erst in der *Kunst*: „Der Form-trieb ... will Freiheit und Einheit der Persönlichkeit, d.h. will Wahr-heit und Recht. Die höchste Erweiterung des menschlichen Seins fin-det sich dort, wo der Formtrieb herrscht.“[[95]](#footnote-96)94

Für entscheidend halte ich nun Folgendes: Entgegen seinem An-spruch, Moral bereits durch Kunst zu gewährleisten, sieht Schiller sich genötigt, Moral auf einen weiteren, *nicht-ästhetischen* Begriff zu gründen: die *Würde*. Diese erst verleihe der in der Kunst- und Geistes-freiheit ruhenden moralischen Kraft den „Ausdruck einer erhabenen Gesinnung “ (a.O. S. 51). In Verbindung mit der *Anmut*: „Die Würde hindert, daß die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmut verhütet, daß die Achtung nicht Furcht wird. Wahre Schönheit, wahre Anmut soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muß es entweder dem Gegenstand an Würde oder dem Betrachter an Sittlich-keit der Empfindungen mangeln.“ (a.O. S. 63). Erst Würde und An-mut lehren auch den rechten Umgang mit Fehlern und Mängeln aller Art: „Man muß einen Fehler mit Anmut rügen und mit Würde beken-nen.“ (S. 59). – Darüber hinaus hält Schiller die Würde für eine *maje-stätische Macht*, die „uns nötigt, in uns selbst zu schauen“. Und: „Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles außer uns und empfinden nichts als die schwere Bürde unsres ei-genen Daseins.“ (S. 64). In der Würde verstummt anscheinend alles nur Ästhetische, kommt stattdessen das Realitätsprinzip voll zum Tragen. Ohne Würde kann der Geist die Triebschicht nicht kontrollie-ren, können Gemeinheit und Niedertracht um sich greifen.

Umso mehr erstaunt es, dass Schiller die Möglichkeit der Vervoll-kommnung keineswegs im bloßen Realitätsprinzip sieht, sondern erneut vor allem in einer *ästhetischen* Kategorie: dem *Spiel*. Nur im Spiel könne der Mensch seine Doppelnatur wirklich bewältigen und entfalten: „ ... um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“ (S. 107). Dagegen ist Realität für Schiller nur ein „Reich der Kräfte“, während Ethik nur im „heiligen Reich der Gesetze“ wirksam sei. Aufzuheben im Hegelschen Siine, d.h. voll zu verwirklichen, seien die beiden Reiche erst im „ästheti-schen Staat“, der den Menschen endlich von jedwedem Zwang befrei-en werde. Schiller hierzu: „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet. Wenn in dem *dynamischen* Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt – wenn er sich ihm in dem *ethischen* Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegen-stellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreise des schönen Umgangs, in dem *ästhetischen* Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen. *Freiheit zu geben durch Freiheit*, ist das Grundgesetz dieses Reichs.“ – Und in diesem „Reich des ästhetischen Scheins“ werde sogar das *„*Ideal der Gleichheit*“* verwirklicht. (a.O. S. 147 u. 149.)

**Kritische Würdigung**

Leider konnte Schillers großartige Utopie eines Ästhetischen Staates bisher anscheinend nirgendwo verwirklicht werden. Unklar scheint mir die Rolle des Staates. Auch ein ästhetischer Staat der Gleichen ist immer noch ein Staat! Vieleicht auch nur ein Staat im Staate. Aber braucht man ihn noch, wenn alle Menschen „gleich“ sind?

Erstaunlicher- und widersprüchlicherweise hielt Schiller selbst eine umfassende Verwirklichung seiner Utopie gar nicht für realistisch. Er schreibt nämlich ganz am Ende seiner Abhandlung *Über die ästheti-sche Erziehung des Menschen ...* : „Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele; der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betra-gen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen.“ (a.O. S. 149).

Widersprüchlich ist dies, weil Schiller zuvor sowohl die ideelle als auch die praktische Vorrangstellung der Kunst behauptet hatte. Wenn von „Staat“ die Rede ist, erwartet man vielleicht politische, rechtliche, soziologische und ökonomische Analysen. Hierauf verzichtet Schiller, meint aber, die Ethik in einem „Staat des schönen Scheins“ aufheben zu können. Wenn dieser Staat aber nur in den Köpfen einer kunst-sinnigen Elite bzw. in wenigen kleinen, „auserlesenen Zirkeln“ exi-stiert, landet Schillers Ethik anscheinend in einer total idealistischen Sackgasse. Ein betrübliches Resultat, das sich aber schon darin andeu-tete, dass Schiller sich genötigt sah, seine scheinbar durchgängig

ästhetisch begründete Ethik u.a. auf einen nicht-ästhetischen Begriff zu stützen: die *Würde* des Menschen. Wo allerdings eine Diskussion des schon von Kant hochgepriesenen Begriffs nötig gewesen wäre. Immerhin hatte Kant der *zurechnungsfähigen Person* „absoluten“ Wert und damit absolute Würde zugesprochen und diese ausdrücklich auch mit der Zweck-Mittel-Relation verbunden, die er in der Zweck-formel des Kategorischen Imperativs hervorgehoben hatte. (Vgl. Eisler 1964, S. 613, 603).

Nichtsdestoweniger scheint Schillers Ethik derjenigen Kants in mehr-facher Hinsicht überlegen zu sein. Kant verlangt, ähnlich wie der Apo-stel Paulus, die unerbittliche Unterdrückung der Sinnlichkeit durch die Vernunft. Schiller vermeidet diesen (manicheistischen!) Dualismus, indem er ästhetische und ethische Brücken zwischen Vernunft und Sinnlichkeit baut. Liebe, Anmut, Schönheit und Würde sollen es dem Menschen ermöglichen, Triebschicht und Über-Ich in Balance zu hal-ten.

M.E. greifen hier beide, Kant und Schiller, zu kurz. Kant sieht korrekt die Gefahren durch kriminelle Neigungen, überinterpretiert diese, „das Böse“, jedoch, fast biblisch, als „Ursünde“, was wissenschaftlicher Überprüfung nicht standhält. Schiller übersieht die durch das Böse entstehenden Gefahren zwar nicht völlig, lässt sie aber in seinen ethi-schen Konzepten nicht relevant werden; und hält es auch nicht für geboten, die Person rechtlich abzusichern oder auch nur den Begriff ‚Rechtsperson‘ zu thematisieren. Stattdessen traut er einem als allge-genwärtig konzipierten *Geist* im Menschen zu, insbesondere durch die Kunst die Personalität des Menschen so zu stärken, dass sie sich stets als verlässliche moralische Instanz behaupten kann. Ein Geist jedoch, der „die gesamte lebendige Natur“ und „das ganze System“ durch-dringt, lässt sich nicht nachweisen. Es gibt ihn sonst fast nur bei Hegel und Schelling; und auch wenn Letzterer den menschlichen Geist als dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung begreift, geht er doch davon aus, dass die gesamte Natur – und somit auch der Mensch – vom Geist Gottes durchdrungen ist. Dieser pantheistische Geist-Begriff ruht so-wohl bei Hegel als auch bei Schelling auf theologischer, *nicht wissen-* *schaftlicher* Grundlage. – Den menschlichen Geist u.a. aus dem In-Möglichkeiten-Sein der Materie zu erklären, hat Schiller nicht ver-sucht. Auch dies ist Teil der von ihm beklagten „Tragödie des Idea-lismus“.

Positiv zu bewerten bleiben dennoch folgende, anscheinend nachhaltig gültigen Verdienste Schillers: 1. Die menschliche Natur ist nicht dua-listisch aufzuspalten, sondern *ganzheitlich* zu verstehen. 2. Pflicht und Neigung müssen keinen Gegensatz bilden. 3. Neigungen und Gefühle, wie z.B. Liebe, Anmut und Würde, können sehr wohl moralisch

motivierend wirken. 4. Die Freiheit der Kunst sollte zu einem *Reich der Freiheit und Gleichheit aller Menschen* weiterentwickelt werden.

Dennoch bleibt Folgendes nachzutragen: Nimmt man Schiller beim Wort, kann es Ethik nur noch a) für kleine, elitäre Zirkel und b) als „Reich der Gesetze“ geben. Beides geht nicht an. Ethik beansprucht Allgemeingültigkeit oder zumindest Orientierung möglichst für alle. In der Ethik kann Moral nur dann reflektiert werden, wenn die tatsäch-lichen Lebensverhältnisse der Menschen in angemessener Weise be-rücksichtigt werden; wobei sich jedoch die ethischen Überlegungen in der Unübersichtlichkeit des Alltäglichen und des Tagesgeschehens verheddern und verlieren könnten. – Lösungen für dieses Problem werden zu suchen sein.

**Hegel (1770-1831)**

Hegels Kant-Kritik scheint auch Lösungen derjenigen Probleme zu bieten, die durch die Kontroverse zwischen Schiller und Kant zu Tage getreten sind. Hegel geht von Kants Erkenntnistheorie aus und kriti-siert speziell das ‚Ding an sich‘. Was ein Ding „an sich“ sein könne, sei es immer schon „an ihm“, existiere also nur in seinen feststellbaren Merkmalen und Eigenschaften, woraus Hegel schließt, dass die Dinge nicht anders erscheinen könnten als „ihrem Wesen gemäß“, so dass Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung hinfällig werde. Weil Kant dies nicht erkannt habe, habe er gar keinen Zugang zur Wahrheit, zumal er, im Gegensatz zu Hegel, nicht in der Lage sei, An-sich und Für-sich zu der Synthese des „An-und-für-sich“ zu verbinden. Ein „An-und-für-sich-Sein“, mit dem Hegel auch das *Wesen* selbst bestimmen will, und zwar a) als das „Ge-Wesene“ und b) als „Produkt ein Gemachtes“. Dies in der festen Überzeugung, die Dinge bzw. die Gegenstände der Erkenntnis so bestimmen zu können, wie sie tatsächlich sind, wobei er diese Überzeugung auf das Absolute Wissen gründet. (Was zweifellos auch für Hegels *dialektische Methode* gilt, die den Veränderungen der allenthalben im Fluss befindlichen Dinge gerecht werden soll).

Da bei Kant nur das „Erkenntnis*vermögen“* Gegenstand der Unter-suchung sei, werde bei ihm das Wesentliche der Philosophie, die Erkenntnistheorie selbst, überhaupt nicht sichtbar, mit der Folge: „Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Auf-klärung; nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne.“[[96]](#footnote-97)95 Dagegen könne in Hegels eigener Philo-sophie sehr wohl das gefunden werden, „was an und für sich wahr ist“ (ebd.). – Ob solche Vorwürfe, verbunden mit dem eigenen großspu-rigen Anspruch, überhaupt haltbar sind, wird zu untersuchen sein (s.u.).

Fällt das Ding an sich weg, dann wird, neben Kants Freiheitsbegriff, auch dessen Begründung der „absoluten“ Gültigkeit des Kategori-schen Imperativs hinfällig, nicht jedoch dessen inhaltliche Relevanz. Was *Hegel* allerdings ganz anders sieht. Denn er würdigt zwar Kants Bestimmung der Autonomie des Menschen als Grundlage der Pflicht, behauptet dann aber, diese Bestimmung erweise sich als „leerer For-malismus“, solange nicht Kants bloße ‚Moralität‘ durch den Begriff konkreter *Sittlichkeit* ersetzt werde. Ethik verkomme durch diesen Mangel zu einer „Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen“[[97]](#footnote-98)96. Eine konkrete, d.h. „immanente Pflichtenlehre“ gehe dabei verloren. Kants Bestimmung der Pflicht bleibe abstrakt und formell, so dass sie nicht als Kriterium für die Bewertung tatsächlichen Handelns tauge. Aus einer abstrakten, formellen Pflichtbestimmung lasse sich kein Katalog *besonderer* Pflichten ableiten. Schlimmer noch: Dieser For-malismus erlaube es sogar, „alle unrechtliche und unmoralische Hand-lungsweise“ zu rechtfertigen (ebd.). Ein Vorwurf, wie er gegenüber einem überzeugten Ethiker und Moralisten wie Kant schlimmer nicht hätte ausfallen können!

Seine Gegenposition der gesellschaftlich realisierten Sittlichkeit stützt Hegel außerdem auf eine Kritik an Kants strikter Trennung von Sein und Sollen. Bei Gerhardt (a.O. S. 79) heißt es hierzu: *„Für Hegel gilt es als ausgemacht, dass sich die praktische Vernunft nicht als formale Instanz richtend über die Geschichte erheben kann und dass die moralischen Forderungen (das Sollen)gar nicht vernünftig begreifbar sind, wenn sie nicht in der Realität der gesellschaftlichen Entwicklung (im Sein) als Sittlichkeit ansatzweise schon verwirklicht sind; ...“*  Gerhardt ergänzt seinen Kommentar durch folgendes Hegel-Zitat:

„Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein *soll*, *ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll*, ohne zu *sein*, hat keine Wahr-heit.“ (ebd.) Damit verstärkt Hegel seinen Vorwurf, Kants Sollens-Ethik beziehe sich gar nicht auf irgendein Sein, irgendeine Realität.

Trotzdem verzichtet Hegel auf eine eigene, als solche deklarierte Ethik, erläutert aber sein Konzept der Sittlichkeit im Rahmen seiner *Rechtsphilosophie* (von 1821) und in der posthum erschienenen Schrift *System der Sittlichkeit*, in der er seine Rechtsphilosophie in einigen Punkten präzisiert. – Auf die Inhalte dieser Schriften kann ich hier nicht näher eingehen. Bedenkt man die Radikalität, mit der Hegel Kants Ethik ablehnt, scheint eine Vermittlung der beiden gegensätz-lichen Positionen völlig ausgeschlossen. Umso mehr staunt man, wenn man erfährt, dass der Philosoph *Chu-Yang Wei* in seiner Dissertation von 2010 Hegels Theorie der Sittlichkeit als Weiterentwicklung und sogar als „Vollendung“ der Kantischen Moralität interpretiert und feststellt: „In der bürgerlichen Gesellschaft wird das Prinzip des Indi-

viduums von Hegel eindeutig anerkannt, jedoch nicht theoretisch oder abstrakt. Die Anerkennung des abstrakten Individuums in der bürger-lichen Gesellschaft wird vielmehr in einem großen Zusammenhang mit dem System der Bedürfnisse, der Rechtspflege, der Polizei und der Korporation dargestellt. Das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist nach Hegel deshalb zweideutig: einerseits ist es die Anerkennung der nach der Befriedigung der eigenen Zwecke strebenden Person, an-dererseits ist es die Form der Allgemeinheit, in der jeder durch die andere sein Bedürfnis befriedigen kann. ... Das heißt, dass das Indivi-duum der bürgerlichen Gesellschaft nicht gegenübersteht. Im Gegen-teil ist die bürgerliche Gesellschaft ein System allseitiger Abhängig-keit, in dem das Interesse des Einzelnen und das Wohl der ganzen Ge- sellschaft miteinander verflochten sind. ... Bei dieser Anerkennung der Besonderheit des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft ist festzustellen, dass Hegels Rechtsphilosophie sich von der antiken Politiktheorie eindeutig unterscheidet.“[[98]](#footnote-99)97 (Meine Frage: Ist Hegels Ethik deshalb auch derjenigen Kants überlegen?)

Chu-Yang Weis Interpretation besagt in Kurzform, dass nicht nur die rechtliche Absicherung, sondern auch die moralischen Bedürfnisse und Probleme des Individuums im Rechtsstaat in ausreichendem Maße berücksichtigt werden, so dass ein Kategorischer Imperativ nicht mehr gebraucht wird. U.a. um dies in etwa zu klären, versuche ich die folgende

**Kritische Würdigung**.

Hegel betrachtet das Wesen der Dinge als „ein Gemachtes“, wohl wis-send, dass dieses „Gemachte“ sich in bestimmten Merkmalen und Ei-genschaften manifestiert. Was die Frage aufwirft, wer oder was denn z.B. die Naturdinge „gemacht“ hat – eine Frage, die Hegel wohl mit einem Hinweis auf den Schöpfergott bzw. das Absolute beantworten würde, ohne diese Antwort wissenschaftlich begründen zu können. Ferner: Wenn das dem Wesen Gemäße sich in analysierbaren Merk-malen und Eigenschaften der Dinge zeigt, muss der Analysant sich zweifellos auf die Ebene der *Erscheinungen* begeben, so dass erneut Kants Argument greift, dass nur diese Erscheinungen, nicht aber die *Dinge an sich* bestimmt werden können. Woraus folgt, dass das *An-sich* der Dinge nicht einfach in einem „An-und-für-sich“ aufgehen kann, wie es Hegel behauptet. *Erkenntnistheorie* wird also bei Kant durchaus sichtbar, während Hegels Anspruch, das An-und-für-sich-Sein der Dinge unfehlbar erkennen zu können, sich als unhaltbar erweist.

Ähnliches gilt für Hegels Behauptung, bei dem Kategorischen Impera-tiv handele es sich um einen „leeren Formalismus“. Dagegen spricht sowohl der unmittelbare Handlungsbezug des Kat. Imp. („Handle so, dass ...“) als auch die mit ihm verbundene Implikation der *unbeding-ten Würde* der zurechnungsfähigen Person. Die im Kat. Imp. beschwo-rene „Allgemeine Gesetzgebung“, das Sittengesetz, kann nur dann missbraucht werden, wenn man das Sittengesetz aus seiner logischen Verknüpfung nicht nur mit dem Guten als höchstem Wert herauslöst, sondern auch aus der Verpflichtung auf das Person-Sein als Selbst-zweck, das Gemeinwohl und die Glückseligkeit nicht nur der jeweiligen Einzelperson, sondern auch aller anderen Vernunftperso-nen. Auch in dieser Hinsicht geht Hegels Kritik daher fehl.

Dennoch ist *Chu-Yang Wei*s These, dass Hegels Verankerung der Sittlichkeit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit einen Fortschritt gegenüber Kants Begriff der Moralität bedeutet, nicht von der Hand zu weisen. Moralität und Sittlichkeit entwickeln sich nicht erst in der reinen Vernunft, sondern schon in frühen Stadien der Evolution und auf jeden Fall im Kindes- und Jugendalter der Menschen, nämlich in Erziehung und Sozialisation. Dies gilt, auch wenn Hegel keine Theorie der Individualität verfasst hat und alles Substanzielle, so auch die Sittlichkeit, letztlich im Absoluten „aufhebt“, aufgehen lässt. Jedenfalls versöhnt Hegel Sein und Sollen in seinem Konzept der gesellschaftlichen Sittlichkeit noch stärker als Kant, dessen Kat. Imp. ja auch nicht im Sollen verharrt, sondern auf das konkrete Sein der Menschen einwirkt.

Hegel erklärt, woher Kants „Maximen des Willens“ stammen und welchen gesellschaftlichen und moralischen Bedingungen sie unter-liegen. Er bekräftigt die (eigentlich selbstverständliche) Forderung, dass Ethik sich mit Moral zu befassen und daher deren konkrete Aus-gestaltungen mit zu berücksichtigen hat. – Außerdem bietet Hegel mit seinem Neuansatz eine plausible Lösung auch für die durch das Schillersche Ethik-Konzept aufgeworfenen Fragen und Probleme an. Nicht ein „ästhetischer Staat“, sondern eine durch Sittlichkeit zivilisierte Gesellschaft der Freien und Gleichen dürfte erstrebenswert sein, eine Gesellschaft, in der die vollkommene Freiheit nicht mehr auf die der Künstler\*innen beschränkt ist.

1. **Sozialistische Ethik – von Marx zum Ethischen Sozialismus**

Über Werte und Normen wäre im Zusammenhang mit den Werken von **Karl Marx** **und Friedrich Engels** kein Wort zu verlieren, wenn diejenigen Theoretiker recht hätten, die behaupten, Marx und Engels hätten von Ethik überhaupt nichts gehalten. Tatsächlich gibt es jedoch gute Gründe für die gegenteilige Auffassung. Exemplarisch greife ich hierzu zwei Positionen heraus, die sich zu einer fruchtbaren Kontroverse zuspitzen lassen, und zwar einerseits die Arbeit von *Alexander Ulfig*: ‚Moral und Ethik. Das Desiderat des Marxismus‘

(2015) und andererseits die Arbeiten ‚Marx‘ emanzipatorische Kritik im Sinne einer Komplementarität von Theorie und Praxis‘ von *Kyongseok Lim* (Diss. Tübingen 2003) und: *Matthias Möhring-Hesse*: ‚Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse‘ (2018).

In Kurzform lauten diese Positionen:

a) *Ulfig*: Marx und Engels berufen sich auf keinerlei Ethik und be-haupten, es könne gar keine verbindliche Ethik und keine Anerken-nung der Allgemeinen Menschenrechte geben, solange die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten fortbestehen.

b) *Lim* und *Möhring-Hesse*: Lim stützt seine These u.a. auf: Philip J. Kain: *Marx and Ethics* (New York 1988) und merkt an: „Kain zufolge kann man den ethischen Standpunkt bei Marx unter drei Perioden zusammenfassen: In erster Stufe (1835-1843) glaubte Marx unter dem Einfluss von Aristoteles und Kant an die Rolle der Ethik. In der zwei-ten Stufe (1845-1856) verneint er dagegen die Moral als ideologische Illusion, denn die Ethik kann allein keine Realitätsveränderung leiten. In der dritten Stufe (1857-1883) zieht er den krassen Ton der ideolo-gischen Moralkritik zurück, denn er anerkennt die handlungstheo-retische Fürsorgeethik als eine Möglichkeit der praktischen Weltver-änderung.“ – Möhring-Hesse hält Marx für den Begründer einer „Ethik des angemessenen Lebens, Arbeitens und Zusammenlebens.“[[99]](#footnote-100)98

Um über diese Kontroverse zu befinden, muss untersucht werden, ob die Marxsche Theorie tatsächlich ethisch irrelevant ist oder nicht. Auf-schluss hierüber vermitteln zunächst Marxens Stellungnahmen zu den von Hegel vorgeschlagenen Lösungen. Demnach stehe Hegel zwar „auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie“, habe jedoch die negative Seite der Arbeit, die der *entfremdeten* Arbeit, nicht erkannt: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*“.[[100]](#footnote-101)99 Als *Wissen* gibt das Bewusstsein vor, unmittelbar das Andere seiner selbst zu sein, nämlich: Sinnlichkeit, Wirklichkeit und Leben (a.O. S. 654). Was einer der Gründe dafür ist, dass Hegel behauptet, das wahre Wesen von Natur, Religion, Staat und Kunst könne erst als Natur-, Religions-, Staats- und Kunst-*Philosophie* zum wahren Ausdruck und zur Geltung kommen (S. 656).

In höchster Aufhebung gelten diese abstrakt-dialektischen Ent-äußerungen des menschlichen Lebens als „göttlicher Prozess“, wobei Hegels Gott als „*absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*“ erscheint, was tatsächlich aber nichts anderes ist als „*mystisches*

*Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität“*, d.h. Verabsolutierung des Subjekts, dem letztlich nichts übrigbleibt als „das reine, rastlose Kreisen in sich“ (S. 659), also Narzissmus, geisti-ge Nabelschau: Der „absolute“ Geist beansprucht, Träger der Weltge-schichte zu sein, obwohl allenfalls anzunehmen ist, dass die Welt-geschichte selbst einen solchen Geist erst als Resultat ihres Prozesses aus sich zu erzeugen vermag. – Hegel sei daher weder imstande, der *Personalität* und *Individualität* des Menschen gerecht zu werden, noch das Verhältnis von Staat und Gesellschaft angemessen darzu-stellen. Dazu schreibt Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Staats-philosophie*: „Familie und bürgerliche Gesellschaft sind wirkliche Staatsteile, wirkliche geistige Existenzen des Willens, sie sind Da-seinsweisen des Staates; Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staate vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, ...; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ih-rigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als „Endlichkeit“, als die eigene *Endlichkeit* der „wirklichen Idee“ bestimmt.“[[101]](#footnote-102)100 Daher habe Hegel die wahren Ursachen von Entfremdung, Ausbeutung, Ungleich-heit und Unterdrückung in der kapitalistischen Gesellschaft nicht erkannt. Dagegen sei dialektisch-materialistisch festzustellen, dass in der kapitalistischen Gesellschaft die freie Vergegenständlichung des Menschen verhindert werde, weil die auf dem Privateigentum beru-hende Ausbeutung stets zur *Entfremdung* führe. Erforderlich erscheint Marx daher die Aufhebung des zur Ausbeutung geeigneten („funktio-nierenden“) Privateigentums an den Produktionsmitteln, und zwar nicht durch „Zurücknahme des Gegenstands ins Bewußtsein“, sondern durch revolutionäre Aneignung des Gegenstands. In dieser Negation der Negation erkennt Marx eine Voraussetzung dessen, was Feuerbach als „das positiv auf sich selbst begründete Positive“ bezeichnet hat.

In diesem Sinne nennt Marx seine Lehre einen „*durchgeführten Natu-ralismus oder Humanismus*“, der „sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet, und zugleich ihre beide verei-nigende Wahrheit ist“ (a.O. 1962, S. 649). Als geselliges, gesellschaft-liches Wesen (das ‚zoon politikon‘ des Aristoteles) ist der Mensch vollkommen auf die Gesellschaft angewiesen, um nicht nur ein natürliches, sondern auch ein wahrhaft menschliches Wesen sein zu können: „Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durch-geführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanis-mus der Natur“ (a.O. S. 596).

Auf diese Weise begründet Marx seine dialektisch-materialistische Alternative zum Idealismus, ohne deshalb auf bestimmte Errungen-schaften des (Hegelschen) Idealismus, wie z.B die dialektische Metho-de, zu verzichten. Sein neues Konzept eines humanistischen Naturalis-mus bzw. naturalistischen Humanismus liegt auch dem zu Grunde, was Matthias Möhring-Hesse als Marxens „erkennbare Ethik des an-gemessenen Lebens, Arbeitens und Zusammenlebens“ (a.a.O.) be-zeichnet. Diese Ethik setzen Marx und Engels an die Stelle der *Klassenmoral* der Kapitalisten, mit der diese stets die Durchsetzung ihrer Interessen gegenüber den Lohnabhängigen gerechtfertigt haben; wozu Engels (in seinem *Anti-Dühring*) erklärt: „Wir weisen ... eine jede Zumutung zurück, uns irgendwelche Moraldogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin un-wandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwand, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehn. Wir behaupten dagegen, alle bisherige Moraltheorie sei das Ergebnis, in letzter In-estanz, der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage. Und wie die Gesellschaft sich bisher in Klassengegensätzen bewegte, so war die Moral stets eine Klassenmoral; entweder rechtfertigte sie die Herrschaft und die Interessen der herrschenden Klasse, oder aber sie vertrat, sobald die unterdrückte Klasse mächtig genug wurde, die Empörung gegen diese Herrschaft und die Zukunftsinteressen der Unterdrückten. Daß dabei im ganzen und großen für die Moral sowohl, wie für alle andern Zweige der menschlichen Erkenntnis ein Fortschritt zustande gekommen ist, daran wird nicht gezweifelt. Aber über die Klassenmoral sind wir noch nicht hinaus.“

Dagegen fordert Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie* den **„kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknech-tetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“,** eine Forderung, die Marx allerdings nicht nur „aus Gründen verletzter Moralität“ erhebt, wie ein Kritiker behauptet, sondern vor allem in gesellschafts-kritischer, revolutionärer Absicht. Durch den Bezug auf den quasi allumfassenden Objektbereich der „Verhältnisse“ verliert der Kanti-sche Person-Begriff seine latent anthropozentrische Begrenztheit, während die gravierenden Mängel des Hegelschen Sittlichkeits-Konzeptes deutlich zu Tage treten. Die erhabenste Synthese von Sittlichkeit, Moral, Staat und Gesellschaft nützt nichts, wenn der Mensch kein selbstbestimmter *Citoyen*, sondern **„**ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen**“** ist.

Ähnliches gilt für Hegels Freiheitsbegriff, wonach Freiheit a) „Ein-sicht in die Notwendigkeit“ und b) „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ ist. Dagegen hält Marx die *vollkommene* Verwirklichung der Freiheit aller Menschen und damit seiner Ethik des angemessenen Lebens für möglich, wenn auch erst in einer Klassenlosen Gesell-schaft, d.h. in einem *Reich der Freiheit* einer „freien Assoziation freier Individuen“, in dem dann selbstverständlich auch die Allgemeinen Menschenrechte in vollem Umfang verwirklicht wären.

Aus alledem geht klar und deutlich hervor, dass – im Gegensatz zu den von A. Ulfig vorgebrachten Thesen – die Lehren von Marx und Engels in der Tat eine *Ethik des angemessenen Lebens* enthalten, deren Komponenten sich wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Entfremdung, Ausbeutung, Ungleichheit und Unterdrückung sind Kennzeichen kapitalistischer Herrschaft.
2. Alle bisherige Moral ist Klassenmoral, in der entweder die Herrschaft der herrschenden Klasse oder die Auflehnung der Unterdrückten gegen diese Herrschaft gerechtfertigt wurde.
3. Zu fordern ist der *kategorische Imperativ***, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.**
4. Um wahre Freiheit für alle Menschen zu erringen, muss die kapitalistische Produktionsweise und mit ihr die Klassengesell-schaft abgeschafft werden.
5. Das *normative Nahziel* des Sozialismus lautet: „Jeder nach sei-nen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“
6. Erst in einer Klassenlosen Gesellschaft kann die *Ethik des ange-messenen Lebens* voll zum Tragen kommen und ein *Reich der Freiheit* in einer „freien Assoziation freier Individuen“ errich-tet werden.

**Ethischer Sozialismus** s Annahme

Nicht selten werden Marx und Engels als Wegbereiter des im Sowjet-kommunismus praktizierten „Roten Terrors“ diffamiert. Wie sehr die-ser Vorwurf tatsächlich diffamierend ist, lässt sich daran erkennen, dass a) Marx und Engels, wie ich es soeben zeigen konnte, in hohem Maße *wertethisch* argumentiert, b) nie für Terror als Mittel der Politik plädiert, c) die „Diktatur des Proletariats“ nirgendwo in breiter Dar-stellung thematisiert und d) auch parlamentarische Wege zum Sozia-lismus für möglich gehalten haben. – Ganz anders steht es um die Genealogie der Sozialdemokratie. Hier führen Entwicklungslinien von Marx über Ferdinand Lassalle (1825-64) zum Ethischen Sozialismus und von dort über Eduard Bernstein (1850-1932) und den Revisionis-mus zur Sozialdemokratie, die sich im Godesberger Programm der SPD von 1959 endgültig vom Marxismus verabschiedet hat.

Der Ethische Sozialismus nimmt in dieser Entwicklungslinie eine Sonderstellung ein, und zwar aus folgenden Gründen: Angesichts der hohen wertethischen und sozial-normativen Ansprüche, die Marx und Engels immer wieder in ihren Konzepten aufscheinen lassen, liegt es nahe, diese Ansprüche mit denjenigen Kants zu verbinden. Dieser Gedanke liegt dem Ethischen Sozialismus zu Grunde, den seit dem späten 19. Jahrhundert Autoren wie Hermann Cohen, Paul Natorp, F. A. Lange, Karl Vorländer und Max Adler zu etablieren versucht haben. Für Cohen ist Kant *„der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus“*[[102]](#footnote-103)101, und der Kategorische Imperativ sei nicht nur der oberste Leitsatz für jeglichen Sozialismus, sondern enthalte auch „das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte“.[[103]](#footnote-104)102 Womit Cohen anscheinend sogar über Kant hin-ausgeht. Für unmittelbar gesellschaftlich relevant hält er die *Zweck-formel* des Kat. Imp. mit ihrer Betonung der Würde der Person, einer Intention, die Cohen darin verwirklicht sieht, dass der Kat. Imp. „die Idee der Menschheit als seinen Inhalt erklärt“, so dass aus der Zweckformel zu folgern sei: „Der Selbstzweck erzeugt und bestimmt den Begriff der Person, den Grundbegriff der Ethik. Bloßes Mittel ist die Sache, die als Sache des wirtschaftlichen Verkehrs die Ware ist. Der Arbeiter kann daher niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muß >jederzeit zugleich als Zweck< betrachtet und behan-delt werden.“ (In: Sandkühler a.O., S. 72.)

Verhängnisvoll, und zwar auch für das Schicksal des Ethischen Sozia-lismus, wirkt sich jedoch die Tatsache aus, dass Cohen Kants Ethik ohne Wenn und Aber für bare Münze nimmt, und zwar bis hin zu dem auf dem Gottesbezug fußenden Absolutheitsanspruch, so dass er nicht davor zurückschreckt, den ethischen Anspruch des Sozialismus – „die gerechte Sache“ – sowohl mit der Idee der Sittlichkeit als auch mit dem religiösen Glauben zu verknüpfen, so dass er unzulässigerweise Glauben und Wissen vermischt, wenn er behauptet: „Wer von der Wahrheit der Idee ausgeht, hofft auf die Wirklichkeit der gerechten Sache. Diese Hoffnung ist mehr als Affektausdruck der sittlichen

Überzeugung. Diese Hoffnung ist der Glaube an Gott.“ (a.O. S. 76). Infolgedessen unterscheidet sich Cohens Sozialismus-Begriff grundle-gend von dem von Marx und Engels entwickelten. Cohen lehnt nicht nur den Atheismus, sondern auch den dialektischen Materialismus und die Klassenkampf-Theorie ab. Sein auf einem „Idealismus der Ethik“ basierender Sozialismus kann sich nicht auf Materialismus gründen. Und das marxistische Klassenkampf-Konzept wird bei ihm hinfällig, weil er den Sozialismus begreift „als ein moralisches Postulat, das als solches allgemein-menschlich und gerade nicht klassenspezifisch ist“

(Rohls a.O. S. 565). An die Stelle des Klassenkampfes soll ein alle Konflikte ausgleichender „Ethischer Staat“ treten, wozu Rohls fest-stellt: „Es ist nicht eine bestimmte Klasse, sondern der Staat, der als Subjekt der Realisierung dieses Postulats angesehen wird, indem er seine Rechtsordnung diesem ethischen Sollen anpaßt. Die Klassenan-tagonismen werden mithin im ethischen Staat behoben.“ (ebd.).

Genau dies hat aber wohl entscheidend zum Scheitern des von Cohen konzipierten Ethischen Sozialismus beigetragen. Kein Staat kann die – letztlich *materiell* bedingten – Klassen-Gegensätze verhindern; ein so-zialistischer Staat als „Gottesstaat“ dürfte ein Unding sein, zumal Gott zwar wie bei Kant als Glaubenspostulat, nicht jedoch als Garant für sozialen Ausgleich fungieren kann. Die Berufung auf Gott kann allein nicht die Probleme lösen. „Gott gibt die Nüsse, aber er knackt sie nicht“, sagt Goethe (s.o. Woran auch Cohens zusätzliches Konzept eines „genossenschaftlichen Sozialismus“[[104]](#footnote-105)103 nichts ändert.)

Ob Kant und Marx überhaupt in Einklang zu bringen sind, scheint fraglich. *Karl Vorländer* kommt zu dem Schluss, dass Kant definitiv „kein Sozialist“ war, so dass eine Verbindung zu Marx allenfalls auf der Ebene der *Methoden* möglich sei, der Kantischen als „erkennt-niskritisch-ethischer“, der Marxschen als „entwicklungsgeschichtlich-wirrtschaftlicher“ (Sandkühler a.O. S. 315), wobei Vorländer aller-dings die ethischen Komponenten der Marxschen Theorie außer Acht lässt! Nichtsdestoweniger sei es unter solchen Prämissen möglich, den Sozialismus philosophisch zu begründen. Dabei könne sogar der von Hegel so harsch und irrig kritisierte, angebliche „Formalismus“ des Kat. Imp. sinnvoll operationalisiert werden, und zwar als ein „Leit-stern“ und als „das >Endziel<, auf das die sittliche >Bewegung< der Menschheit ihren Lauf nehmen soll, eine ewige >Aufgabe<.“ (a.O. S. 328) Dagegen könne „der lebendige *Inhalt* ... einer Ethik stets nur von den Erfordernissen ihrer Zeit gegeben werden“ (ebd.). Darin könnten Kant und Marx durchaus übereinkommen. Marxens „Reich der Frei-heit“ schließt Kants ideales „Reich der Zwecke“ keineswegs aus, im Gegenteil. Der Austromarxist *Max Adler* erklärt diese Gemeinsamkeit so: „Bei Marx ist dieses Ziel mit den Worten des ‚Kommunistischen Manifestes‘ bezeichnet als eine Assoziation, worin die freie Entwick-lung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist. Bei Kant wird dieses Ziel erblickt in einer äußerlich und innerlich voll-kommenen Staatsverfassung als dem einzigen Zustand, in welchem die Menschheit alle ihre Anlagen voll entwickeln kann.“ (a.O. S. 176) Mein Einwand: Beim Staatsbegriff endet die Gemeinsamkeit, weil Marx und Engels ja gerade „das Absterben des Staates“ als Voraus-setzung für den Beginn des Reichs der Freiheit ansehen.

*Fazit*: Auch wenn der Ethische Sozialismus, der ja immer „nur“ ein theoretisches Konzept war, zu Beginn des 20. Jahrhunderts gescheitert ist, scheint es keineswegs abwegig, Kant und Marx unter einen Hut bringen zu wollen, obschon nicht unter Verzicht auf dialektisch und teilweise idealistisch angereicherten Materialismus und den Kampf um politisch-soziale Emanzipation mit dem Ziel der Überwindung der Klassenantagonismen. – Nicht in der Lage war hierzu jedenfalls die sogenannte „marxistisch-leninistische Ethik“ (die ja schon in der The-orie ein höchst fragwürdiges Konstrukt war. Hatte Lenin eine *Ethik*?)

1. **Vom Positivismus zum Neoliberalismus – via Utilitarismus, Pragmatismus, Kritischen Rationalismus**

**Positivismus.** Wie Hegel ist *Auguste Comte* (1798-1857) vom unauf-haltsamen Fortschritt der Menschheit überzeugt, hält aber – im Unterschied zu Hegel – nichts von einem geschichtsmächtigen „Abso-luten Geist“ (= „Weltgeist“), sondern erwartet alles von einem Fakten-wissen, in dem alles Absolute durch Relatives ersetzt wird. In seinem *Cours de philosophie positive* (ca. 1830-42) behauptet er, die Mensch-heit habe seit grauer Vorzeit – in zunehmender Steigerung und Ver-besserung – drei unterschiedliche Stadien (bzw. ‚états‘: Zustände) durchlaufen, und zwar 1. ein theologisches bzw. “fiktives“ Stadium, 2. das metaphysische oder abstrakte, und 3. das wissenschaftliche oder *positive* Stadium, dem „die positiven Philosophie“ Rechnung trägt. Dieser Philosophie stellt sich die Aufgabe, Gesetzmäßigkeiten in und hinter den Erscheinungen herauszufinden, um damit den (Gesell-schafts-)Wissenschaften auf die Sprünge zu helfen, so dass künftige Entwicklungen vorhersagbar und bestimmbar werden: „savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir“ (*wissen, um vorherzusehen, vorher-sehen, um einzugreifen*), lautet die Devise. Eine weltumspannende Demokratie soll im Bündnis mit der Industrie die Zukunft sichern. –

Für die Entwicklung der Soziologie seit dem 19. Jahrhundert ist Comtes Werk teilweise richtungsweisend geworden, auch wenn in ihm keine kritische Theorie der Gesellschaft zu finden ist, wie Marx sie erarbeitet hat.

**Utilitarismus**

Für die Herausbildung des Utilitarismus, der *Lehre vom Nützlichen*, sind zwei Werke von grundsätzlicher Bedeutung, und zwar 1. die von *Jeremy Bentham* (1748-1832) verfasste *Einführung* *in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*  (1789), in dem es – wie schon bei Aristoteles und Epikur – vor allem um die Frage geht, wie das „größte Glück der größten Zahl“ von Menschen erreicht werden kann. Nach diesem ethischen Kriterium soll sich jegliche Politik und Gesetz-gebung und jede Art von *Rechtssystem* richten.

Das zweite Grundwerk ist *Utilitarianism* (‚Utilitarismus‘, 1861) von *John Stuart Mill* (1806-73), der die Überlegungen Benthams im Wesentlichen dadurch erweitert, dass er die „innere Motivation“, d.h. die persönliche Instanz des Gewissens, u.a. in Bezug auf Gemeinwohl und allgemeinen Nutzen, in das Gebot der Glücksmaximierung mit einbezieht.

*Nützlichkeit* definiert Bentham folgendermaßen: „Unter Nützlichkeit ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt, Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzubringen ... oder ... die Gruppe, deren Interesse erwogen wird, vor Unheil, Leid, Bösem oder Unglück zu bewahren; sofern es sich bei dieser Gruppe um die Gemeinschaft im Allgemeinen handelt, geht es um das Glück der Gemeinschaft; sofern es sich um ein bestimmtes Individuum handelt, geht es um das Glück dieses Individuums.“[[105]](#footnote-106)101 Diesen Begriff wendet Bentham sodann auf das Handlungsproblem an, indem er fest-stellt: „Man kann ... von einer Handlung sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit ..., wenn die ihr innewohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine ande-re ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern.“ (ebd.) Was sinn-gemäß auch gelte, wenn es nicht um das „Glück der Gemeinschaft“, sondern um das Glück eines bestimmten Individuums geht.

Um diese allgemeinen Bestimmungen zu konkretisieren, stellt Bent-ham bestimmte *Werte* heraus, durch die Maßstäbe für die Beurteilung der Nützlichkeit von Handlungen zu gewinnen seien. Dazu hebt er einerseits, ähnlich wie Kant, auf *Personen* ab, will dabei aber vor allem – eher konsequentialistisch[[106]](#footnote-107)102 – die *Wirkungen* berücksichtigen, die bestimmte Handlungen bei bestimmten Personen hervorrufen, so dass er herauszufinden empfiehlt: „a) Den Wert jeder erkennbaren *Freude*, die von der Handlung in *erster* Linie hervorgebracht zu sein scheint; b) den Wert jeden *Leids*, das von ihr in *erster* Linie hervorgebracht zu sein scheint; c) den Wert jeder Freude, die von ihr in *zweiter* Linie hervorgebracht zu sein scheint. Dies begründet die *Folgenträchtigkeit* der ersten *Freude* und die *Unreinheit* des ersten *Leids*; d) den Wert jeden *Leids*, das von ihr in zweiter Linie anschei-nend hervorgebracht wird. Dies begründet die *Folgenträchtigkeit* des ersten *Leids* und die *Unreinheit*  der ersten *Freude*.“ (a.O. S. 94). An-schließend sollen in einer Art algebraischem Verfahren zunächst alle Freuden und alle Leiden getrennt addiert werden, wodurch sich zeigen werde, was für die bestimmte Person *„gut“* und was „*schlecht*“ sei. Dieses Verfahren sei auch auf eine größere Anzahl von Personen an-wendbar.

An diesen Empfehlungen fällt auf, dass Bentham nicht hinsichtlich der Freude oder Leid bewirkenden *Gegenstände und Anlässe* differenziert. Poesie sei nicht höher zu bewerten als Kegeln, solange sie kein höhe-res Maß an Freude gewähre. (Wohingegen Epikur immerhin betont hatte, die höchsten Freuden sein die des Geistes!) Bentham wurde je-denfalls der gleiche Vorwurf gemacht, der schon gegenüber Epikur und anderen Hedonisten erhoben wurde, dass nämlich bei ihnen *„menschliches Leben vom schweinischen nicht zu unterscheiden“*sei (Gerhardt a.O. S.95). Umso erstaunlicher wirkt Benthams Behaup-tung, nach seinen Kriterien könne „sich jegliche Politik und Gesetz-gebung und jede Art von *Rechtssystem* richten“ (s.o.).

**Pragmatismus**

(Nicht zu verwechseln mit ‚Pragmatik‘, der Lehre vom sprachlichen Handeln.) Auch hier muss ich mich damit begnügen, auf einige Grundgedanken hinzuweisen. Der neue Maßstab ist hier das *Handeln*, das sogar höher bewertet wird als das Denken; wobei die Pragmatiker durchaus an den Utilitarismus anknüpfen. Entscheidend wird nun-mehr, was der Mensch tut, aber es muss nützlich, nutzbringend sein.

Der US-amerikanische Philosoph *William James* (1842-1910) will auf das Handeln sogar seinen *Wahrheitsbegriff* gründen, der aus der *Gesamtheit der Erfahrungen* abzuleiten sei, wie er in seinem Haupt-werk *Pragmatism* (1907) darlegt. Demnach wandelt sich die Wahrheit prozessual mit der Wirklichkeit, so dass jede individuelle Wahrheit zu respektieren sei. Im Übrigen sei stets *wahr*, was *nützlich* sei. (Eine These, die schon durch die *Korrespondenztheorie der Wahrheit* wider-legt wird.)

Darüber hinausgehend untersucht *Charles S. Peirce* (1839-1914): *How to Make Our Ideas Clear* (‘wie unsere Ideen zu klären sind‘, 1878). Demgemäß muss jeder Begriff auf das hin überprüft werden, was er tatsächlich beinhaltet, was er tatsächlich leistet und welche Konsequenzen er nach sich zieht (ziehen könnte), und zwar erst recht dann, wenn er Überzeugungen trägt bzw. rechtfertigt, die verlässli-ches Handeln ermöglichen sollen. Was „real“ ist, würde somit doch wieder durch das Denken bestimmt, wodurch dem Pragmatismus klare Grenzen gesetzt werden. (Vgl. *Lexikon der philosophischen Werke* a.a.O. S. 579; 342.)

Nichtsdestoweniger ist es in den USA gelungen, diese Lehre in einer markanten Figur zu verkörpern, der des*Selfmademan*: Selbst ist der Mann! Er selbst hat sich gemacht! So lautet die Devise, die über dem eigentlichen, ureigenen US-amerikanischen Traum steht: sich aus eigener Kraft vom einfachen Arbeiter („Tellerwäscher“) zum Millio-när oder gar Milliardär emporzuarbeiten. Das kann angeblich schaf-

fen, wer unermüdlich hart arbeitet, wer unerschrocken den Tatsachen ins Auge blickt und sie zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen versteht. Wer davon träumt, kann sich ideologisch in Positivismus, Utilitaris-mus und Pragmatismus zu Hause fühlen. –

Die Kehrseite: Immer seltener geht heutzutage der Traum vom Self-mademan in Erfüllung. In den USA und in anderen Ländern versteti-gen sich die Tendenzen zur Versteinerung der Klassenverhältnisse, verringern sich anscheinend immer mehr die Aufstiegschancen.

**Kritischer Rationalismus**

Dieser Theorienkomplex verdankt am meisten wohl *Sir Karl R. Popper* (1902-94), d.h. dessen Hauptwerken *Logik der Forschung* (1935), *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) und *Objektive Erkenntnis* (1972). Die ‚Logik der Forschung‘ versteht Popper als Beitrag zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft. Im Unterschied zu den Positivisten misstraut er dem bloßen Tatsachen-wissen, weil jedes Wissen *theoriegebunden* sei. Jede Theorie kann nur so lange als wahr gelten, wie sie nicht durch neue oder übersehene Tatsachen widerlegt wird. Die Gültigkeit einer Theorie kann nicht bewiesen, wohl aber „falsifiziert“ (widerlegt) werden. Positivistische „Protokollsätze“ reichen folglich nicht als Grundlage der Forschung. Vielmehr kann hierzu nur die intersubjektive (Über-)Prüfung von Theorien beitragen.

In der *Offenen Gesellschaft* … kritisiert Popper den totalitären (stalinistischen) Sowjetmarxismus, als dessen Ahnherren er u.a. Platon, Hegel und Marx ansieht. Nicht auf Grund philosophischer Staatsmodelle wie demjenigen Platons, sondern nur durch eine „Sozialtechnik der Einzelprobleme“ könne Politik sich legitimieren. Hegel wirft er vor, durch seine Absolutheitsansprüche dem Totalita-rismus Vorschub geleistet zu haben. Wer – wie Marx und andere – die Menschen „glücklich“ machen wolle, trage ebenfalls durchweg nur zur Rechtfertigung von Gewaltherrschaft bei. Marx‘ Ziel einer klas-senlosen Gesellschaft laufe darauf hinaus, konkrete Analysen durch Prophezeiungen zu ersetzen.

Ob Popper mit seiner Kritik den genannten Philosophen wirklich gerecht wird, muss hier dahingestellt bleiben. Hegels *Dialektik* hat er jedenfalls als Verstoß gegen Grundregeln der Logik (A=A usw.) missverstanden. Außerdem hat Popper nicht erkannt, dass es eine wirklich freie, „offene Gesellschaft“ nicht geben kann, solange die Soziale Frage nicht nur ungelöst bleibt, sondern sich sogar – z.B. in Folge der globalisierten kapitalistischen Produktionsweise – ständig verschärft. Davon abgesehen, haben Positivisten, Utilitaristen, Prag-matisten und Kritische Rationalisten wesentlich dazu beigetragen, die

Ideen und die reale Existenz des *Liberalismus* – bis hin zum heutigen globalisierten Neoliberalismus – zu bestätigen und philosophisch zu bekräftigen.

Zu fragen ist, welche „normativen“ (bzw. wertzerstörerischen!) Formen der Liberalismus im Zuge der neoliberalen Globalisierung angenommen hat. Hierzu habe ich mehrfach Stellung genommen, so in Robra 2003, S. 147 ff. und in Robra 2015, S. 284-286 und 338 ff. Ich wiederhole Folgendes: Die Autoren *Hans-Peter Martin* und *Harald Schumann* konstatieren schon im Jahre 1997 *Die Globa-lisierungsfalle*, die sie als höchst gefährlichen Angriff auf Freiheit, Demokratie und Wohlstand empfinden. *Freiheit geht verloren, wenn Wirtschaft und Gesellschaft global liberalisiert, aber nicht global politisch kontrolliert werden.* Deregulierung und Privatisierung führen zu einer „drastischen Ausweitung der internationalen Finanzmärkte“ – mit verheerenden Folgen, wie sich in zahlreichen Bankenkrisen und insbesondere in der *Welt-Finanzkrise* ab 2008 gezeigt hat.

Es besteht ein Trend zur „20:80-Gesellschaft“, in der nur noch ein Fünftel der Arbeitsfähigen einen Arbeitsplatz findet, insbesondere in der „Dritten Welt“. Der Kostensenkungswettlauf („Verschlankung“, z.B. durch Produktionsverlagerung in Billiglohnländer) trägt ständig zur Massen- und Dauerarbeitslosigkeit auch in den „reichen“ Ländern bei. Das Kultur-Niveau sinkt, z.B. durch „Tittytainment“, die seichte Mischung aus Sex, Kitsch und Pop, mit der man die breiten Massen von den Problemen ablenken und bei Laune halten will.

Schumanns und Martins Hoffnungen auf regionale Gegenbewegun-gen, z.B. durch verstärkte europäische Integration, haben sich durch-weg als trügerisch erwiesen. Kein Wunder z.B. angesichts der engen Verflechtungen zwischen krisenanfälligen Regionen wie den USA, Japan und Europa, die unter sich lange Zeit den größten Teil des Welthandels (bis zu 80 %!) abwickelten, inzwischen aber immer stärker unter Konkurrenzdruck, vor allem aus China, geraten sind. Da aber alle, insbesondere auch China, auf „offene“, d.h. liberalisierte Märkte angewiesen sind, werden sich die mit der neoliberalen Globa-lisierung verbundenen Schäden, Gefahren und Verunsicherungen in absehbarer Zeit kaum beseitigen lassen – was natürlich auch die geistigen, kulturellen und weltpolitischen Krisen betrifft.

Was einst u.a. durch Aufklärung, Positivismus, Utilitarismus, Prag- matismus und Kritischen Rationalismus als großenteils befreiend und sogar richtungsweisend erschien, droht im (Neo-)Liberalismus zu einem dauernden Albtraum zu verkommen. (Vgl. Robra 2003, S. 147 ff.)

**Schopenhauer (1788-1860) und Nietzsche (1844-1900) – von der Leugnung der Moralität zum Faschismus?**

Ein hohes Verdienst Schopenhauers sehe ich darin, dass er das *Mitleid als Mit-Leiden* gewertet und beschrieben hat, und zwar gegen Ende seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* im Kapitel „Ethik (I)“, wo er schreibt: „ ... alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der *Eros*; Mitleid ist die *Agape*. Mischungen von beiden finden häufig statt.“ Indem er Mitleid als „Agape“, also völlig selbstlose Liebe, auf-fasst, bekräftigt Schopenhauer das christliche Ideal der Nächstenliebe, mit dem Unterschied, dass er ­– neben der *Kunst* und der *Resignation* – das *Mit-Leiden* für fähig hält, mit dem Leiden umzugehen.

Zu den Einzelheiten dieses Konzeptes führt *Walter Schulz* (a.a.O. S. 165) aus: „Der zweite Weg, dem Leiden zu begegnen, ist das *Mitleid*, genauer: das *Mit-Leiden*. Schopenhauers Theorie des Mitleids ist eigentlich keine ethische Theorie, wenn man unter Ethik eine Lehre versteht, die Moralgesetze und Sollensgebote herausstellt. Mitleid läßt sich nicht fordern, Mitleid ist ein Affekt, der mich angesichts eines fremden Leidens überkommt. ... Gleichwohl: dieser Vorgang des Mitleids ist, wie Schopenhauer sagt, ein *Mysterium*, denn indem ich mit dem anderen mitempfinde, sein Leid als meines fühle, wird nicht nur meine Individualität aufgehoben, sondern auch die des Anderen. Mitleid meint den Anderen ja nicht als bestimmte Person, sondern als leidendes Wesen überhaupt. Die Paradoxie des Mitleides ist es, daß es sich auf einen konkreten Menschen richtet und doch mit ihm nicht um willen seiner Persönlichkeit, sondern nur weil er leidet, mitempfindet. Mitleid ist *universell*.“

Dass tatsächlich nicht nur Tiere, sondern auch Menschen zur *Empa-thie* fähig sind, wurde durch die Entdeckung der *Spiegelneuronen* be-stätigt. Umso befremdlicher wirkt die Tatsache, dass *Nietzsche* das Mitleids-Konzept seines Vorgängers Schopenhauer nicht nur als „Un-sinn“ abqualifiziert, sondern auch ins Lächerliche zieht, wenn er in *Jenseits von Gut und Böse* (Nr. 222) polemisiert: „Wo heute Mitleiden gepredigt wird – und, recht gehört, wird jetzt keine andre Religion mehr gepredigt – möge der Psycholog seine Ohren aufmachen: durch alle Eitelkeit, durch allen Lärm hindurch, der diesen Predigern (wie allen Predigern) zu eigen ist, wird er einen heiseren, stöhnenden, ech-ten Laut von *Selbst-Verachtung* hören. Sie gehört zu jener Verdüste-rung und Verhäßlichung Europas , welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist ... Der Mensch der >modernen Ideen<, dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: dies steht fest. Er leidet: und seine Eitelkeit will, daß er nur >mit leidet< ...“. – Was also

Schopenhauer als höchste *Selbstlosigkeit* (Agape) lobt, verhöhnt Nietzsche als Ausdruck bloßer „*Selbst-Verachtung“*.

Anders verhält es sich mit Schopenhauers und Nietzsches Haltung gegenüber der Kantischen Ethik. Schopenhauer erlaubte sich die Eulenspiegelei, Kants ‚Ding an sich‘ wörtlich zu nehmen, d.h. es mit dem *Willen* gleichzusetzen, der sich sinnfällig an den Genitalien mani-festiere.... Im Übrigen wertete Schopenhauer den Willen als „Welt-knoten“ schlechthin und zugleich als dessen Lösung, d.h. keineswegs nur als Erscheinung des (Unter-)Bewusstseins, sondern als allent-halben in der Natur, im Kosmos überhaupt, vorherrschend. Er fragt nicht, ob die außermenschliche Natur überhaupt etwas wollen kann. (Was will denn die Blume, was die Amöbe, was die Galaxie?) Nein, der Wille ist für ihn der nicht hinterfragbare Urgrund, gleichbedeutend mit Kants *Ding an sich*.

Genau hieran nimmt allerdings Friedrich Nietzsche Anstoß, obwohl er den Willensbegriff seines Lehrmeisters ansonsten nahezu kritiklos übernimmt und immer weiter ausarbeitet. In einer frühen Arbeit „Zu Schopenhauer“ (aus dem Jahre 1868) weist er immerhin darauf hin, dass Schopenhauer alle näheren Bestimmungen des Willens „von der Erscheinungswelt geborgt“ habe.[[107]](#footnote-108)103 Was zur Welt der Erscheinungen gehört, könne aber schlechterdings nicht dem Ding-an-sich zuge-sprochen werden. – Dagegen findet Nietzsche andernorts für Scho-penhauers Willens-Konzept fast nur lobende Worte, so vor allem in seiner Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ (1874). Darüber hinaus steigert er dieses Konzept zum allgemeinen „Willen zur Macht“.

Nietzsches Haltung zu Kants Ding an sich ist uneinheitlich. Während er es in seinem Frühwerk noch als ein Verdienst Kants angesehen hatte, das Ding an sich als eine der Grundlagen der Moral anzuneh-men, lehnt er es in seinem Spätwerk entschieden ab, hält es sogar für „widersinnig“.

Gründlich missverstanden hat er aber wohl den Kategorischen Impera-tiv. Er schreibt nämlich: „Wie? Du bewunderst den kategorischen Im-perativ in dir? Diese „Festigkeit“ deines sogenannten moralischen Urteils? Diese „Unbedingtheit“ des Gefühls, „so wie ich, müssen hierin alle urteilen“? Bewundere vielmehr deine *Selbstsucht* darin! Und die Blindheit, Kleinlichkeit und Anspruchslosigkeit deiner Selbstsucht! Selbstsucht nämlich ist es, *sein* Urteil als Allgemein-gesetz zu empfinden; ... Wer noch urteilt „so müsste in diesem Falle jeder handeln“, ist noch nicht fünf Schritt weit in der Selbsterkenntnis gegangen; ...“[[108]](#footnote-109)104 – Daran anschließend versucht der Autor, den Nach-weis zu führen, dass Handlungen grundsätzlich „unerkennbar“ seien, und zwar schon infolge der je subjektiven Meinungen und Wertungen, von denen sie begleitet werden, so dass sie keinesfalls als Urteilskrite-rien zu verwenden seien.

Nietzsches Missverständnis: Kant habe gefordert, die je eigene, sub-jektive Maxime zum allgemeinen Gesetz zu erheben; womit er Kants Forderung jedoch ins Gegenteil verkehrt, um sie ad absurdum zu füh-ren. Tatsächlich hatte Kant doch lediglich eine Überprüfung der sub-jektiven Maximen durch die Allgemeine Gesetzgebung gefordert! Da-gegen will Nietzsche die Autonomie der Person nicht mehr an irgend-eine äußerliche Gesetzlichkeit binden, vielmehr sollen alle Menschen „die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden“ werden (a.a.O. S. 82), um sodann erst als *„Physiker ... Schöpfer“* werden zu können, mit der Begründung: „Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr *zwingt* – unsere Redlichkeit.“ (ebd.) – Womit Nietzsche den Men-schen nunmehr nach eigenem Gutdünken bindet, und zwar a) an die „Physik“ und b) an seinen eigenen *Logos* der „Redlichkeit“, mithin seine eigene Weltanschauung. Womit er aber zunächst wieder genau dort landet, wo Kant schon längst erfolgreich war: bei dem Versuch, Autonomie, Moralität und Gesetzlichkeit miteinander in Einklang zu bringen. Dies mit dem gewichtigen Unterschied, dass Nietzsche dabei nachweislich gescheitert ist, während Kants Ethik zwar nicht voll-ständig Bestand hat, aber auch nicht als obsolet bezeichnet werden kann, zumal sie weiterhin die Diskussion über Grundfragen der Ethik beflügelt.

Warum ist Nietzsche in dieser Hinsicht gescheitert? Der Hauptgrund hierfür liegt in seiner „Umwertung der Werte“, die schließlich dabei endet, den *Willen zur Macht* an die Stelle von Ethik und Moral zu setzen. Das bedeutet: Auch die „Redlichkeit“ erweist sich letztlich nicht als moralische Richtschnur, zumal Nietzsche sie als *intellektuel-le* Redlichkeit und als gleichbedeutend mit der *Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber* ansieht. Da er die Redlichkeit aber nur „intra-sub-jektiv“, d.h. nur gegenüber der eigenen Person, *nicht gegenüber anderen*, fordert, kann sie nicht als moralisches Kriterium dienen, was Nietzsche freimütig einräumt, wenn er ausruft: „Neu: die **Redlichkeit** leugnet d e n Menschen, sie will keine moralische a l l g e m e i n e Praxis.“[[109]](#footnote-110)105 An die Stelle der Redlichkeit tritt das „Schaffen neuer Werte“ vornehmlich durch die Idealgestalten des Philosophen, des Künstlers und des „Heiligen“ (= sozial und philanthropisch Engagier-ten), und zwar „jenseits von Gut und Böse“, dafür aber auf Grund der jedermann ohne weiteres einsichtigen Unterscheidung zwischen *Gut und Schlecht*. Gut ist alles, was dem Leben nützt, schlecht alles, was ihm schadet. Insofern hat *Thorsten Bachmann* Nietzsches moralkriti-sche „Ethik“ anscheinend nicht zu Unrecht als eine „Ethik der Stärke“ bezeichnet.

Zu fragen ist jedoch, woher die Maßstäbe für diese „Stärke“ zu neh-men sind. Für falsch hält Nietzsche die Entgegensetzung von Gut und Böse, weil diese nachträglich statt Gut und Schlecht eingeführt wor-den sei, und zwar vom Christentum als Grundlage einer „Sklaven-moral“, die Nietzsche durch seine anmaßende *Herrenmoral* ersetzen will. *Inwiefern diese Kritik als verfehlt anzusehen ist, habe ich an-dernorts kundgetan* (Robra 2015, S. 55-58). Die unbestreitbare Macht des Bösen (= kriminelle Energie) verschwindet nicht dadurch, dass man nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheidet. Auch in dieser Hinsicht greift Nietzsche mit seiner Moralkritik in fataler Weise zu kurz und daneben. Hinzu kommt, dass er mit den von ihm geforderten „neuen Werten“ offensichtlich keine neue Ethik begründen will, zu-mal diese Werte ganz im Dienste des Willens zur Macht und der Schaffung des „Übermenschen“ stehen sollen. Wobei der Philosoph nicht mehr einer (Kantischen) Allgemeinen Gesetzgebung gehorchen, sondern sich selbst zum alleinigen „Gesetzgeber“ aufschwingen soll: „D i e e i g e n t l i c h e n P h i l o s o p h e n a b e r s i n d B e - f e h l e n d e u n d G e s e t z g e b e r: sie sagen ‚so soll es sein!‘, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen (...) Ihr ‚Erkennen‘ ist S c h a f f e n, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – W i l l e z u r M a c h t.“[[110]](#footnote-111)106 Dieser Zielsetzung unterwirft Nietzsche alles andere. Es geht ihm letztlich, ganz anders als noch Kant, weder um Ethik noch um Erkenntnistheo-rie. Vielmehr erinnert sein Konzept stark an *Platon*s alten Wunsch-traum, wonach die Philosophen Könige und die Könige Philosophen werden sollten.

Unklar scheint bis heute, ob Nietzsche mit solchen Konzepten Faschi-sten und anderen Gewaltherrschern den Weg geebnet hat. Als Ethik bzw. „Ethik der Stärke“ würde ich seine Lehre *nicht* einschätzen. Eher als eine *Ideologie der Macht und des Rechts des Stärkeren*, die zwei-fellos von Nazis und anderen Gewaltherrschern zu Zwecken des Machtmissbrauchs und der Gewaltverherrlichung umgedeutet und „angepasst“ worden ist.

Mit dem „Recht des Stärkeren“ lässt sich keine Ethik begründen, im Gegenteil: Es rechtfertigt jegliche, nicht selten sinnlos-zerstörerische Unmoral!

**Wertethik – nur von Hermann Lotze bis Nicolai Hartmann?**

Ich erinnere vorab an das Ziel dieser Abhandlung, Kriterien für die Neubegründung einer *normativen Wertethik der Verhaltenssteuerung* zu finden, zumal die hierfür von Kant konstruierten Fundamente sich als nicht mehr tragfähig erwiesen haben.

Von Werten ist schon bei Aristoteles die Rede. Kant misst der zu-rechnungsfähigen Person sogar absoluten Wert bei, so dass seine Ethik nicht als bloße Pflichtethik, sondern auch als *Wertethik* anzu-sehen ist, obwohl dieser Begriff angeblich erst später in Umlauf kam, nämlich durch **Hermann Lotze**(1817-81), dem auch das Verdienst zugesprochen wird, den Wertbegriff erstmals in der Philosophie aus-führlich thematisiert und eine eigene Wertlehre und -ethik entwickelt zu haben, deren Besonderheit darin besteht, dass er sie in Auseinan-dersetzung mit Kant gewonnen hat. Tabellarisch lassen sich die Auf-fassungen der beiden Philosophen wie folgt gegenüberstellen[[111]](#footnote-112)107:

|  |  |
| --- | --- |
| **Kant** | **Lotze** |
| Vernunft als oberstes Gesetz- gebungsvermögen | Gefühl und Gewissen als oberstes Legitimationsvermögen |
| Erkenntnistheorie als Vorstufe wahrer philosophischer Erkennt-  Nis | Ablehnung der erkenntnistheore-tischen Reflexion mit dem Ergeb-nis theoretischer Subreptionen |

|  |  |
| --- | --- |
| systematische Argumentation | Eklektizismus und erzählendes Philosophieren unter dem Schein eines „Systems“ |
| Rationalität | Irrationalität |
| Prinzipiendenken | Weltanschauung |

|  |  |
| --- | --- |
| wissenschaftliches Denken | Ideologie |
| das Gemüt soll sich dem Ver-stand anpassen | das Gemüt steht über dem Ver-stand |
| Gewissen als subjektiver Ort der praktischen Vernunft | Gewissen als irrationales unmit-telbares Vermögen |
| Sinn ist in der Welt nur so viel, wie wir herstellen | göttlicher Sinn als Rechtfertigung des falschen Bestehenden |
| wahre Natur-Wissenschaft als Bedingung der Möglichkeit nicht-empirische Begriffe zu begründen | Anerkennung der Naturwissen-schaften, aber Aufstülpen eines irrationalen Überbaus |
| bürgerliches Denken mit objekti-ven Irrtümern | bürgerliches Denken, das die theoretische Konstruktion be-wusst den ideologischen Bedürf-nissen unterordnet |

Gemüt, Gefühl und Gewissen veranschlagt Lotze deutlich höher als (Kantische) Vernunft, Verstand, Erkenntnistheorie und Argumenta- tion, was für Lotzes Wertbegriff Folgendes bedeutet: Er versucht nicht, das Wesen des Werthaften zu ergründen, sondern die Entste-hung von Werten. Dabei steht nicht die Person, das Subjekt als Gan-zes, sondern dessen Seelenleben im Vordergrund von Lotzes Inter-esse, wobei er das Seelenleben allerdings auf *die pure Innerlichkeit des Gemüts* reduziert. Nur das Gemüt soll darüber entscheiden, was Wert hat und was nicht, und zwar auf Grund der Gefühle von Lust und Unlust. Was Lust verursacht, hat Wert; Unwert hat, was Unlust hervorruft. Davon hängt oft genug nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige Wohlbefinden des Gemüts ab. Denn nicht nur Sinnesempfindungen bzw. Wahrnehmungen, sondern auch alle Vor-stellungen und Begriffe werden von Wert-Gefühlen begleitet, die auch in viel höherem Maße Begleiter unserer Arbeit sind, als es Vernunft, Verstand, Theorie oder Empirie je sein könnten. Die „wertemp-findende Vernunft“[[112]](#footnote-113)108 beurteilt das Denkbare nicht neutral, sondern im Hinblick auf die „innere Würde seines Inhalts“ (ebd.). Gefühl gilt als das Vermögen, Werte zu empfinden. Den Einwand, dass Gefühle unberechenbar, unbeständig und unzuverlässig sind, lässt Lotze, im Unterschied zu Kant, nicht gelten. Zum „Grundgesetz für die Beur-teilung aller Werke, insbesondere auch der ästhetischen und ethischen“, erklärt Lotze die Annahme, dass sie „von einem wert-empfindenden Subjekt bestimmt werden“ (ebd.). Die Gefühlswelt, also das, was Kant ausdrücklich als mögliche Grundlage einer Moralphilosophie zurückgewiesen hatte, wird bei Lotze zum Gradmesser der Wertlehre und damit auch der Wertethik.

**Kritische Würdigung.** Fragt man, was von Lotzes Wertlehre zu hal-ten ist, führt eigentlich kein Weg an der Kritik vorbei, die *Bodo Gaßmann* (a.a.O.) an ihr geübt hat. Auf die Einzelheiten dieser Kritik kann ich hier aber nicht eingehen. Stattdessen werde ich im Folgenden dasjenige herausstellen, was Gaßmann bei seiner Lotze-Kritik über-sehen hat. Wie ich bereits ausführlich dargelegt habe, werden Werte *nicht erst durch* *ad hoc-Gefühle*, sondern hauptsächlich durch Erziehung, Sozialisation, Milieu und Umwelt vermittelt, und zwar schon im Laufe des *Spracherwerbs* (s.o. S. 17-20). Auszuschließen ist daher, dass, wie bei Lotze, nur das Gemüt, der Seelenkern, über die Werte entscheidet. Mehr noch: Die Reduzierung auf die Tätigkeit des

„Seelenkerns“ führt dazu, die tatsächliche Seelentätigkeit falsch zu interpretieren bzw. zu verkennen, z.B. beim *Erleben*: Erst das Subjekt, also der ganze Mensch, erlebt Etwas, nicht einfach nur der Seelenkern, das ‚Gemüt‘ (übrigens ein Wort, das es in dieser Bedeutung der *absoluten Innerlichkeit* nur im Deutschen gibt!). Abstrahiere ich davon, verfehle ich den Vorgang, der tatsächlich vom Erleben zum Erkennen und, wie in den weitaus meisten Fällen, zum *Wiederkennen* von Werten führt. – Lotzes Wertlehre ist also ein Koloss auf tönernen Füßen und daher ungeeignet zur Fundierung einer Wertethik; ein Umstand, der mich veranlasst, weder Lotzes Ethik noch Gaßmanns Kritik daran hier ausführlich zu referieren. Stattdessen halte ich es für erforderlich, auf Gaßmanns grundsätzliche Kritik am Wertbegriff ein-zugehen, und zwar in einem

**Exkurs: ‚Wert‘: ein „Unwort“?**

Gaßmann hat nicht nur eine vernichtende Kritik an Lotze, sondern an jeglicher Wertphilosophie überhaupt vorgelegt, und zwar unter dem oben genannten Titel *Kritik der Wertphilosophie ...* (s.o. Fußnote Nr. 107). Dass Menschen sich überhaupt auf Werte stützen, führt der Autor im Wesentlichen auf „Fremdbestimmung“ und angebliche Prinzipienlosigkeit in der Klassengesellschaft zurück. Dabei hält er schon das Wort ‚Wert‘ für ein „Unwort“ und beklagt im Folgenden das Fortbestehen des „Wertgeraunes“, während er *Max Weber* vor-wirft, den Begriff Wert beibehalten zu haben, nur um seine Forderung nach Wertungsfreiheit der Wissenschaft erheben zu können.[[113]](#footnote-114)109

Wie er selbst freimütig bekennt, ist Gaßmann vom Paulus zum Saulus geworden, weil er selbst – vor seiner Wende zur harschen Kritik an der Wertphilosophie– sich lange Zeit als „Werte- und Normen-Lehrer“ (sic!) betätigt habe. Gründe für diese Wende findet er bei einigen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts, und zwar nicht nur bei Lotze, sondern auch bei Windelband, Rickert und Nietzsche, die als erste die Wertphilosophie salonfähig gemacht bzw. in den Rang einer Schulphilosophie erhoben hätten. Die genannten Philo-sophen, ergänzt durch Max Weber, führt er als Repräsentanten einer „subjektiven Wertphilosophie“ an, während Max Schelers *Materiale* *Wertethik* (1913) einer „objektiven Wertphilosophie“ zuzurechnen sei.

Von Lotze, den Gaßmann als den eigentlichen Begründer der Wert-philosophie ansieht, behauptet er, er habe „Gemüt und Gewissen“ als die wahren Bestimmungsgründe für die Werte angegeben, was schon deshalb verkehrt sei, weil dabei die Geschichtlichkeit und die Her-kunft der Werte aus der „Triebstruktur der Gesellschaft“ (sic!) ver-kannt werde. Irrationalismus dieser Art entspreche durchaus den ideologischen Bedürfnissen des Bürgertums und führe nicht nur zur Abwertung, sondern auch zur „Zerstörung der Vernunft“ (Letzteres in Anlehnung an Georg Lukácz‘ monumentale Genealogie des deutschen Faschismus).

Windelband und Rickert hätten, anders als Lotze, die Entstehung der Werte ins „Normalbewusstsein“ versetzt und damit das Denken auf „Bewusstseinsimmanenz“ reduziert, obwohl sie andererseits die Tat-sache des Wertens aus dem „Empfinden von Kulturmenschen“ erschlossen hätten. Nietzsche und noch mehr Scheler hätten jedoch erkannt, dass Werte nicht rein subjektiv zu verstehen seien. Wenn aber Scheler dennoch moralische Werte aus dem „Wertfühlen“ erkläre, ent-spreche dies lediglich erneut einem ideologischen Bedürfnis des deutschen Bürgertums, wodurch allerdings bei Scheler sogar der „Höhepunkt der Zerstörung der Vernunft“ zu verzeichnen sei. –Als angeblichen Wertphilosophen der Gegenwart nennt Gaßmann ledig-lich den *Habermas* der „Diskursethik“ (1981), die aber kaum mehr als einen „Wertpluralismus“ beinhalte.

**Kritik an Gaßmanns Kritik.** Hat nun Jürgen Habermas seine eigene Vernunft und die des Bürgertums zerstört, weil er in seiner Diskurs-ethik vernünftige Regeln für öffentliche Rede und Diskussion aufgestellt hat? Wohl kaum.Überdies verfehlt der Autor seinen Gegenstand sowohl in ontogenetischer als auch in phylogenetischer Hinsicht. Unbekannt scheint ihm die Tatsache, dass Wertungen nicht erst bei Erwachsenen, sondern bereits vorgeburtlich entstehen. Phylo-genetisch ist es nicht statthaft, das Wert-Problem erst bei einigen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts zu verorten. Den,,n schon in grauer Vorzeit, spätestens in den *Stammesreligionen*, haben Werte eine entscheidende Rolle gespielt. Wie übrigens auch in allen anderen Religionen, was Gaßmann völlig außer Acht lässt. – All dies ist Grund genug, seinen Versuch, den Begriff Wert als „Unwort“ oder „Wert-geraune“ als völlig unbegründet zurückzuweisen. (Wobei nicht über-sehen werden sollte, dass *Heidegger* den Ausdruck „Wertgeraune“ als persönlichen Kampfbegriff verwendet hat.)

Zwischen subjektiver und objektiver Wertphilosophie zu unter-scheiden, ist nicht möglich, weil bei jeder Wertung dialektische Subjekt-Objekt-Beziehungen stattfinden. Wer sich als erwachsener Mensch auf sein Gewissen und sein Gemüt beruft, betreibt nicht „Selbstzerstörung“, sondern *Selbstbehauptung* als Wert an sich. (Was allerdings nichts an meiner Kritik an Lotzes „Gemüts-Reduktion“, d.h. an seiner völlig unzulänglichen Analyse des Erlebens und Erkennens, ändert. Unverständlich ist mir jedenfalls die Tatsache dass Gassmann diesen Fehler Lotzes gar nicht erwähnt.) – Darüber hinaus sind in Gaßmanns Argumentation zahlreiche weitere Widersprüche und Unstimmigkeiten unübersehbar. Eine „Triebstruktur der Gesellschaft“ gibt es nicht. Individuen haben Triebe, nicht die Gesellschaft. *Herbert Marcuse* betitelte sein Buch mit *Triebstruktur* ***und*** *Gesellschaft*! (Hervorhebung durch mich.) Außerdem beruft sich Gaßmann zwar mehrfach auf Marx als revolutionären Gesellschaftskritiker, erwähnt

aber nicht die Tatsache, dass Marx Wert-Lehren wie die von Gebrauchs-, Tausch- und Mehrwert zentral wichtige, alles Weitere bestimmende Funktionen zubilligt.

Völlig willkürlich ist zudem die von Gaßmann vorgenommene Aus-wahl angeblicher Wertphilosophen, während er die Leistungen zahl-reicher früherer und späterer Wertphilosophen unerwähnt lässt, so auch *Kant*s Auffassung vom unbedingten Wert der zurechnungsfähi-gen Person. Und mehr als befremdlich wirkt die Tatsache, dass der Autor – ohne den *Fall Heidegger* zu berücksichtigen und im Unter-schied zu Lukács – in Max Scheler den eigentlichen „Zerstörer der Vernunft“ sieht. Hätte Gaßmann neben Heidegger auch Wertphilo-sophen wie Sartre und Camus behandelt, wäre seine vernichtende Kritik gar nicht möglich gewesen. Gleiches gilt für herausragende Per-sonalisten wie *Emmanuel Mounier* und *William Stern*, deren Wert-Einschätzungen und -Setzungen weitaus höher zu veranschlagen sind als diejenigen Schelers.

Nicht selten verfällt der Autor selbst in den von ihm gescholtenen Jargon des Irrationalismus, so wenn er behauptet, Wertphilosophen gehe es lediglich um einen „privilegierten Zugang bürgerlicher Edel-spießer“, während moralische Werte überhaupt „nichts mit der Wirklichkeit der Klassengesellschaft zu tun“ hätten (a.O.) – Insgesamt gesehen erscheint Gaßmanns Kritik am Wertbegriff verfehlt und unberechtigt, was allerdings nicht bedeutet, dass über Werte und Normen nicht mehr zu diskutieren wäre, im Gegenteil., auch die von Lotze und seinen Irrtümern aufgeworfenen Fragen und Probleme zwingen zu weiterer Reflexion, z.B. an Hand der Werke von

**Max Scheler (**1874-1928**),**

der Kants Trennung der Sphären von Vernunft und Verstand einerseits und der *Gefühls*-Ebene andererseits kritisiert. Er selbst will nicht nur irgendeine Wertlehre, sondern eine „materiale Wertethik“ darbieten, in der Gefühl – z.B. in Form von (Nächsten-)Liebe – und Personalis-mus in neuen Synthesen miteinander verbunden werden. „Den Werten schreibt Scheler aber wie Lotze ein eigenes Sein zu, das er als Gelten bezeichnet. Die ethischen Werte sind dabei dem Sollen insofern vor-geordnet, als alles Sollen in Werten fundiert ist. Scheler leitet nicht einzelne Pflichten aus einem allgemeinen und rein formalen Sitten-gesetz ab, sondern er begründet die Objektivität des Sittlichen durch den Rekurs auf ein vom Subjekt unabhängiges Reich der materialen Werte.“ (Rohls a.a.O. S. 601)

Oberste Instanz ist für Scheler die „unendliche Person“ Gottes, die er auch als „Person der Personen“ bezeichnet. Als Kern der Individuali-tät der Einzelperson nennt er die „intime Person“, die keinerlei gesell-

schaftlicher Determinierung unterworfen ist – und dennoch – als „Gesamtperson“ – „vollkommene Person“ werden kann, wenn es ihr gelingt, das Individuelle und das Soziale im eigenen Person-Sein harmonisch zu vereinen. Dazu verhilft vor allem die „Aktsubstanz“, die Handlungsfähigkeit der Person, wobei Scheler zwischen „singu-larisierenden Einzelakten“ der Einzelperson (bzw. Intimperson) und „sozialen Akten“ der „Gesamtperson“ unterscheidet. Im Übrigen – und diese Wendung scheint mir ausschlaggebend bzw. fatal – sei Person nur, wer über *Geist* (als höchsten ethischen Wert!) verfügt und daher zum voll verantwortlichen Handeln fähig ist – was zweifellos eine bedenkliche Einschränkung bedeutet, da solche Geist-Mächtig-keit und Verantwortlichkeit nur *mündigen,* voll zurechnungsfähigen Bürgerinnen und Bürgern zugetraut werden kann.[[114]](#footnote-115)110

Zu Schelers Wertlehre schreibt *Jörg Johannes Lechner* in einem Inter-net-Aufsatz des Jahres 2011: „Wert bei Scheler meint zunächst nicht “Güter- und Zweckethik”.... Denn Scheler ist sich mit Kant in der Abweisung des Eudaimonismus vollständig einig. Er betont deutlich, dass nach seiner Theorie “Lust nie und nimmer ein Wert”... sein könne. Außer-dem: “Werte haben nicht ursprünglich den Charakter von Gesetzen ... sind nicht leere, abstrakte Formen”. ... “Alle Werte sind Qualitäten ... und dies unabhängig von der Seinsform.”.... Damit haben wir die beiden Grundkomponenten des Wertbegriffs kennen gelernt: 1. Qualität, 2. Unabhängigkeit vom Sein, hinzufügen können wir noch: und vom Denken. ... Gegenstände sind uns in der Welt gegeben; einige von ihnen sind Güter. “Erst in zweiter Linie” sind uns “die Werte, die wir in ihnen fühlen” gegeben.... Die Wertqualität ist nun kein reales, sondern ein ideales Gebilde. Scheler stellt die Sachlage wie folgt dar: Gewisse Namen geben das Inhaltliche z.B. von Farben an. “So wenig aber die Farbennamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen, so wenig gehen auch die Namen für Werte auf bloße Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.”

Es gibt selbst Wertqualitäten des “sinnlich Angenehmen”, die auf den ersten Blick mit dem Gegenstand eins zu sein scheinen, die aber dennoch für sich erfasst werden können; so z.B. gewisse Arten des Wohlgeschmacks. Daraus folgt, dass die materiale Wertethik den notwendigen Zusammenhang von Qualität und dazu gehöriger Quantität verwirft; ferner lehrt sie, dass der Wert die Materie “über-baut, überlagert”, ihr den “Schimmer eines Sinnes, einer Bedeutung höherer Ordnung verleiht”. Sie fasst die Wertqualität als ein in sich stehendes Sein. Wenn man z.B. einige Früchte (Aprikose, Pfirsich) genießt, so ist der Wohlgeschmack bei jeder einzelnen Frucht “von dem der anderen qualitativ verschieden ... Die Wertqualitäten, die das sinnlich Angenehme in diesen Fällen besitzt, sind echte Qualitäten des Wertes selbst.”..... Demnach haben wir im Wert ein Objekt, welches nicht durch Quantitas externa erkennbar ist, da es eben kein Gegen-stand der Sinne ist. Nicht der Zuckergehalt des Pfirsichs z.B. ist der Wert im Schelerschen Sinn, sondern der Wert ist das sinnlich Ange-nehme selbst, das der Pfirsich hat.

Stellen wir uns nun folgende Frage: Welche Seinsart hat nun der Wert? Nach dem zuvor Gesagten kann er nie ein reales Objekt sein, mit anderen Worten: gegeben ist einfachhin “die Wirklichkeit”...., welche natürlich auch ihre realen Qualitäten trägt; außer diesen aber ist noch ein anders geartetes Akzidenz, eine Qualität vorhanden, z.B. der Wohlgeschmack. Scheinbar ist diese Wertqualität aufs engste mit der Wirklichkeit selbst verknüpft, ja in der gesamten Wirklichkeit liegt das Fundament des Wertes selbst. Scheler führt in seinem ‚Formalismus‘ aus: “Werte solcher Art sind nicht definierbar“,, weiterhin: “definierbar ist hier natürlich nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen.”

Kurz wurde bereits die relative Selbständigkeit der Werte hervor-gehoben; möglich ist es, dass sie “für sich gedacht werden”. Sie werden von dem Gegenstand irgendwie logisch abstrahiert, denn dieser gibt durch seine Eigenschaften das Fundament zur Bildung derselben. Tatsache ist es, “dass im Fühlen des Wertes er selbst als von seinem Gefühl verschieden gegeben ist und darum das Verschwinden des Fühlens sein Sein nicht aufhebt”. Dennoch muss daran festgehalten werden: Werte entstehen erst durch lebendige, geistige Akte. Wenn Gegenstände allein vorhanden wären, so wären mit diesen und durch diese Werte noch nicht gegeben. Scheler äußert sich klar und eindeutig dazu: “Überhaupt muss ich einen von Wesen und völligem Vollzug lebendiger, geistiger Akte ganz “unabhängig” bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel - unabhängig nicht nur von Menschen und menschlichem Bewusstsein, sondern vom Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt - prinzipiell schon von der Schwelle der Philosophie zurückweisen.”..“

Die Mängel der Wertlehre Schelers verstärken sich in seinem Alters-werk. Um den Geist als höchste *Wert*-Instanz zu sichern, befürwortet er schließlich einen Dualismus von Leib und Seele, wobei der Leib schließlich zu einer „Sache“ herabgestuft wird, so dass die geistigen und die körperlichen Aspekte des Person-Seins auseinanderklaffen. – Dies aber steht in krassem Gegensatz zu Schelers ursprünglicher Absicht, Personalität als leib-seelische Einheit zu erklären. (Näheres hierzu in K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …* a.a.O. S. 41-44.)

**Nicolai Hartmann (1882-1950)**

In seiner voluminösen *Ethik* von 1926 beschreibt N. Hartmann das, was er unter Werten und Normen versteht, in solcher Ausführlichkeit, dass ich es hier nur stark verkürzt resümieren kann. Wie Scheler meint der Autor, den angeblichen „Formalismus“ Kants durch eine „mate-riale“ Wertethik überwinden zu müssen, obwohl er die Werte nicht als Realitätsfaktoren mit materiellen Bezügen, sondern als „überzeitlich und allgemein“, d.h. als „ideales Sein“ und doch zugleich auch als geschichtlich vermittelt und dem Wandel unterworfen auffasst.[[115]](#footnote-116)111 *Jan Rohls* (a.O. S. 603) bemerkt außerdem: „Hartmann geht wie Scheler aus von dem Unterschied zwischen Seins- und Wertwelt, wobei er die Werte als ideale Entitäten im platonischen Sinn faßt. Und wie bei Scheler realisieren sich die Werte nicht selbst in der Seinswelt, viel-mehr ist ihre Realisierung abhängig von den Personen, die beiden Welten angehören. Dabei ist die Verwirklichung allerdings nur dann sittlich, wenn sie aus Freiheit vollzogen wird und sich an der objekti-ven Hierarchie der einzelnen Werte orientiert. Die Freiheit wird nun gefaßt als negative und positive Freiheit, als Freiheit von jeder Kausa-lität und als Freiheit im Sinne persönlicher Selbstbestimmung. Von daher erklärt sich dann auch Hartmanns postulatorischer Atheismus. Während KANT vom Sittengesetz aus zum Postulat der Existenz Gottes gelangt, hält Hartmann die moralische Freiheit der Person für

unvereinbar mit der Existenz Gottes. Wenn der Mensch frei ist, kann Gott nicht existieren. ... Die Ethik muß demgegenüber von der Auto-nomie des Sittlichen ausgehen, davon also, daß das Sittliche an sich wertvoll ist und nicht deshalb, weil es geboten wird. Zudem wider-spricht der Gedanke der Vorsehung ebenso der Freiheit des Menschen wie der Gedanke der Erlösung der Unabnehmbarkeit der sittlichen Schuld. Der Mensch ist für seine bösen Handlungen selbst verantwort-lich und muß daher selbst seine Schuld tragen, und wo dies nicht eingeräumt wird, erklärt man den Menschen für unzurechnungsfähig.“

Darüber hinaus stellt N. Hartmann seine „materiale Wertethik“ in größere Zusammenhänge mit der *Sinnfrage*. In der abendländischen Tradition hielt man es lange für ausgeschlossen, Sinn überhaupt im Menschen selbst bzw. aus seinem Selbst heraus zu ermitteln. Noch bis ins 18. Jahrhundert hat sich – laut Hartmann – hartnäckig das von Platon stammende Vor-Urteil gehalten, dass solche „Ermittlung“ nur durch den Bezug zum *Reich der Ideen*, also zu metaphysischen und/oder theologischen Voraus-Bestimmungen, möglich sei. Für eine bessere Orientierung habe dagegen erst wieder *Max Schelers* „mate-riale Wertethik“ gesorgt. Der Mensch muss demnach die Werte nicht immer neu erfinden, sondern sie sich jeweils *neu aneignen*, zumal

nicht das Reich der Werte selbst, sondern nur das „Wertbewusstsein“ dem Wandel unterliege.

Dennoch hält Hartmann vieles für weiterhin unklar, so die Unter-schiede zwischen Wert, Sinn und Zweck. Schuld daran sei vor allem *das teleologische Denken*. Es verhindere die Einsicht, dass Werte allein noch keine Inhalte des Sollens zwecksetzend verwirklichen können. Weil in der realen Welt Wertvolles und Wertwidriges neben- und miteinander existieren, braucht der Mensch Zweckorientierung. Sinnvoll werde das Zweckstreben erst durch die Werte. Daher komme es darauf an, das Verhältnis von Sinn und Wert angemessen zu bestimmen, nämlich in dem „Wesensgesetz“: „ … aller Sinn in der Welt ist wertbezogen, und aller Wert ist sinngebend“.[[116]](#footnote-117)112 Das bedeutet: Sinn und Wert sind aufeinander angewiesen, auch wenn nicht jede „Sinnerfüllung“ in „Wertverwirklichung“ besteht. Liebe behält ihren sittlichen Wert, auch wenn sie nicht auf Gegenliebe und damit auf Sinnerfüllung stößt. Aber ohne Sinngebung durch den Menschen bleiben die Werte „ohnmächtig“ (a.a.O. S. 21 f.).

Wert und Sinn bedürfen – laut Hartmann – nicht der Teleologie, seien vielmehr deren Voraussetzung. Wert und Sinn seien auch nicht im Metaphysischen, Ewigen zu suchen, sondern in der „stetig im Werden begriffenen Mannigfaltigkeit“, d.h. im „Zeitlichen, Vergänglichen, Ephemeren“ (S. 24) – was ja schon *Nietzsche* behauptet hat! Sinn und Wert verlören dadurch dennoch nichts an möglicher *über-zeitlicher* (!)

Gültigkeit. Was allerdings keineswegs ausschließt, dass Sinn und Wert verfehlt werden. Der Mensch kann sich täuschen, auch und gerade dann, wenn er Ziele anstrebt. Der „Fluch der Unrast und des Sinnverfehlens“ macht auch vor der Liebe nicht Halt, zumal diese „immer mehr“ will (S. 27). Trotzdem sei das Streben selbst stets hoch zu achten, bleibe die Aufgabe bestehen, Werte durch sinnvolles Handeln fruchtbar zu machen, *Sinnerfüllung als Sinngebung* zu be-greifen. Keinesfalls jedoch im Sinne der „alten“ (platonischen) Metaphysik. Sinn sei schon deshalb nicht vorgegeben, weil die Welt *unvollkommen* ist, Wertvolles neben Wertwidrigem existiert. Sinn bestehe nicht an sich, sondern nur in der Freiheit und dem Für-sich-Sein des Menschen. Schon deswegen könne Sinn nicht für „das Ganze“ bestimmt werden. Nichtsdestoweniger könne der Mensch auch das offenbar Sinnlose, Sinnwidrige als Aufgabe verstehen, als Möglichkeit neuer Sinngebung.

Aufs Ganze gehe nur die Teleologie – mit üblen Folgen. Ihr durch-gehender „Determinismus“ führe – gerade unter dem Aspekt des Sinnproblems – zur „Selbstvernichtung des Menschen“, zum Ende seiner Freiheit, erst recht der Willensfreiheit und somit der Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse. Dagegen gebe Hartmanns neue „Metaphysik der Sinngebung“ dem Menschen endlich „sein Recht in der Welt“ wieder (S. 32).

Geschichtsphilosophisch: Die Geschichte umfasst mehr, als der Mensch zu erfassen vermag. Geschichte bewege sich stets im Wechsel und in den Wechselfällen der Generationen, der Völker und der geschichtlichen Situationen. Schon deshalb könne es geschichtsphilo-sophisch keine „strenge Gesetzlichkeit“ geben (S. 33), und nur wenig könne der Mensch aus der Geschichte lernen. Die Geschichte selbst sei weder nur ökonomisch „von unten“ noch nur geistig „von oben“ zu erklären. Sie sei „weder reine Sinnerfüllung noch reine Sinnlosigkeit“ (S. 36). Zwecktätigkeit sei im Kleinen mög-lich, verschwinde aber im großen Ganzen der Geschichte (ebd.). Geschichte sei nicht auf Sinn hin angelegt, wohl aber auf *Sinngebung* angewiesen, d.h. auf den Menschen, der „Richtung und Ziel“ mitbestimmt (S. 38). Auch im „großen Ganzen“ fallen Wert-Entschei-dungen, reduzieren Menschen durch ihre (u.a. politischen) Sinn-gebungen die x-beliebige Mannigfaltigkeit der Werte (ebd.).

Ergänzend hinzufügen kann man das, was *Michael Wittmann* (2018) zu *Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit*[[117]](#footnote-118)112herausgefun-den hat. Für Hartmann macht demnach „nicht das Determiniertwerden durch das Sittengesetz ... das Wesen der Freiheit aus, sondern das Ver-mögen, sich selbst zu entscheiden, für oder gegen das Gesetz; ...“ (a.O. S. 137). Das Sittengesetz stelle eine „bloße Forderung“ dar, die

aber „im Verhalten der Menschen schlechterdings e i n e r e a l – e t h i s c h e T a t s a c h e“ sei (ebd.). Zu berücksichtigen sei jedoch eine Vielzahl von Fällen, „wo eine sittliche Forderung nicht in Be-tracht kommt und darum auch keine determinierende Kraft ausgehen läßt“. Kant habe dieses Problem elegant dadurch gelöst, dass „er das Wesen der Freiheit keineswegs in der vom Sollen ausgehenden De-termination erkennt, sie vielmehr dem sittlichen Sollen *zugrunde* legt; das Sollen gilt ihm nicht als *Prinzip*, sondern als *Zeichen* der Freiheit; die sittliche Forderung ist ein *Appell* an die Freiheit, setzt sie also in der Tat schon voraus.“ (a.O. S. 138)

**Kritische Würdigung.** Kant hält in der Tat die Freiheit für einen Wert an sich, der jedoch *nicht unumschränkt* gelten kann, weil er an die Gültigkeit der Allgemeinen Gesetzgebung gebunden ist. Die Freiheit der Person endet stets bei der Freiheit des Mitmenschen! Wenn außerdem Wert, Ziel, Zweck und Sinn zweifellos von zentraler Bedeutung sind, müssen doch zumindest die Begriffe gründlich ge-klärt werden. Dies versucht Hartmann allenfalls ansatzweise. Um *welche* Werte, Ziele, Zwecke und Sinn-Gehalte es sich handelt, bleibt weitgehend im Dunkel. Mehr Licht ist hier nur zu gewinnen, wenn man die Begriffe *eingehend*, d.h. auch deren wesentliche historische Verwendungs-Zusammenhänge untersucht.

Werte erweisen sich als „sinngebend“ in konkreten Handlungs-Situa-tionen. Daher geht es nicht an, das Teleologie-Problem einfach nur negativ unter dem Aspekt des Determinismus zu behandeln. Denn es kommt darauf an, für die Verwirklichung von Werten im richtigen Augenblick die richtigen Mittel zu wählen, um von der Zielursache ‚Wert‘ zum Ziel-Inhalt ‚Sinn‘ (= Norm?) zu gelangen. Das kann nicht durch Vorherbestimmung (Determinierung), wohl aber *auf Grund Offener Teleologie*[[118]](#footnote-119)113gelingen. Man muss die Werte kennen und benennen können, aber auch geeignete Mittel zu ihrer Verwirklichung anwenden.

Offene Teleologie ist für N. Hartmann jedoch *terra incognita*, gänz-lich unbekannt, nicht vorhanden. Unbekannte Größen sind für ihn auch die *religiösen Wertsetzungen* in christlicher und nicht-christli-cher Tradition – von Jesus und Paulus bis Luther, Ignatius von Loyola u.a. und von Moses und Buddha bis zu Mohammed u.a.m. Deren großenteils unersetzlichen Beiträge lässt Hartmann – im Zuge seines Rundumschlags gegen traditionelle Metaphysik und Religion – ein- fach unter den Tisch fallen. Er erwähnt auch nicht die Tatsache, dass zahlreiche (vielleicht die meisten!) religiösen Werte auch unabhängig von ihrer Einbettung in religiöse Glaubensinhalte nach wie vor nahezu allenthalben von hoher praktischer Bedeutung sind.

Außerdem: Hartmann räumt zwar ein, dass Wert und Sinn sich auf *Objektives* beziehen können, zieht daraus aber keinerlei Folgerungen für sein Konzept der „Sinngebung“. Wert, Sinn, Sinngebung- und findung können jedoch nicht einfach in Subjektivem aufgehen, wenn sie *objektive* Komponenten enthalten. Hierauf wird zurückzukommen sein.[[119]](#footnote-120)114 Mit anderen Worten: Auch mit Nicolai Hartmanns tiefschür-fenden, wenn auch teils fragwürdigen Analysen, die infolge ihrer Ver-bindung mit der Sinnfrage das *Normen-Problem* berühren, ist noch keineswegs das letzte Wort zur Sache der möglichen Begründung einer normativen Wertethik gesprochen.

**17. Weitere Positionen des 20. Jahrhunderts**

**a) Personalismus**

Von den Denkern des Personalismus greife ich mit *Emmanuel Mounier* (1905-50) denjenigen heraus, dessen Ansichten in besonde-rer Weise wertethisch relevant zu sein scheinen. Schon in den 1930er Jahren konstatiert Mounier einen allgemeinen *Verfall der abendländi-schen Werte*. Davon war, wie er meinte, nicht nur, aber vornehmlich das Christentum betroffen, das er, mit wenigen Ausnahmen, überall in Europa auf dem „Rückzug“ sieht. Was ihn besonders betrübt, weil er, als überzeugter Katholik, immer noch an die Werte des Christentums glaubt. – Gründe für das „Versagen“ des Christentums sieht Mounier im Vordringen des bürgerlichen Individualismus, in übertriebener Verinnerlichung (Introversion) der gläubigen Christen und in einer *allgemeinen Bewusstseinskrise des abendländischen Menschen*. Dieses Krisenbewusstsein lässt die Tatsache verständlich erscheinen, dass Mounier in anderen Geistesrichtungen seiner Zeit nach Bundes-genossen – *Wert*-Genossen! – Ausschau hält, die er vor allem in der Existenzphilosophie und in weiten Teilen des Marxismus findet. In zahlreichen christlichen Denkern – Augustinus, Pascal, Kierkegaard, Péguy, Gabriel Marcel u.a. – sieht er, wohl zu Recht, Wegbereiter der Existenzphilosophien, auch wenn darin, z.B. bei Heidegger und Sartre, atheistische Tendenzen nicht zu leugnen seien.

Ähnlich differenziert äußert Mounier sich zum Marxismus. Er lobt dessen Sinn für die materiellen Gegebenheiten, die „Kameradschaft mit den Dingen“. Gegen bürgerliche Verfallserscheinungen – wie grenzenlosen Egoismus, Profitsucht und Prestige-Denken – sei der Marxismus ein wirksames Gegenmittel. Auf Grund vielfältiger Ge-meinsamkeiten mit dem Christentum (z.B. Kritik an der Entfrem-dung, Hoffnung auf Solidarität, Emanzipation und Selbstbestim-mung) vermutet er sogar ein „geheimes Band“ zwischen Christen und Kommunisten. (Vgl. Robra 2003, S. 103-105.)

Dem entspricht Mouniers ausgeprägter *Anti-Kapitalismus*. Im Kapita-lismus gebe es – abgesehen von einigen technischen Fortschritten – im Wesentlichen nur „Irrtum“ und „Korruption“, insbesondere hinsicht-lich des „freien Spiels der Kräfte“ in der Marktwirtschaft und der Vergötzung von Produktion, Geld und Profit, wodurch *sämtliche menschlichen Werte* (einschließlich der privaten und der religiösen) heillos und nachhaltig gefährdet seien. Für besonders schädlich hält er Macht und Einfluss der *zu völliger Verselbständigung neigenden Finanzoligarchie* – wogegen er ausdrücklich die Abschaffung der Börsen-Spekulation und wirksame (Arbeiter-) Kontrolle in einer „industriellen Demokratie“ fordert. Nicht das Kapital, sondern der *eigenverantwortliche Mensch als Person* müsse der Maßstab jeglicher Politik sein. – Klare Ablehnung äußert Mounier allerdings gegenüber einigen anderen Inhalten des Marxismus, so (wie Sartre) gegen den sozio-ökonomischen Determinismus und die angebliche Gering-schätzung von Individualität, Freiheit und Eigenverantwortung der Person. Eine „materielle Revolution“ ohne spirituelle bzw. religiöse Komponente hält Mounier für undenkbar und unmöglich.

Den *Personalismus* hat er – z.B. durch seine Zeitschrift und Bewe-gung *‚Esprit‘* und zahlreiche eigene Veröffentlichungen – vor allem in den 1930er und -40er Jahren propagiert. Den allgemein krisenhaften Entwicklungen will er einen *neuen* *christlichen Personalismus* mit durchaus revolutionärem Anspruch entgegenstellen.

Die Person definiert er, eher vorläufig und versuchsweise, als den „totalen Umfang des Menschen“. Wohl wissend, dass er sich damit auf unsicheres Terrain begibt (z.B. hinsichtlich des „Umfangs“ des Menschen), ergänzt er seinen Definitionsversuch durch Hinweise auf die Geschichte des Person-Begriffs, wobei er zu den Pionieren neben zahlreichen christlichen Denkern auch das Delphische Orakel („Erkenne Dich selbst!“), den Descartes der persönlichen *Medi-tationen*, Leibniz, Kant, Rousseau und Goethe zählt. Das Person-Sein hält er für „gottgegeben“ und daher kaum definierbar oder erklärbar. (Wobei zu berücksichtigen ist, dass Gott im Christentum als *dreieinige Person* angesehen wird.)

Den Begriff *Persönlichkeit* ordnet er dem der *Person* unter, weil die Persönlichkeit – auf Grund mannigfacher Negation bis hin zum Tod – völlig von den Unwägbarkeiten und Wechselfällen der Subjektivität abhänge, zumal dann, wenn das Subjekt sich vorwiegend individu-alistisch orientiere. (Vgl. K. Robra 2003, S. 105-115, mit ausführ-licher kritischer Würdigung.)

**Würdigung.** Auch Mounier befürwortet eine radikale „Umwertung der Werte“, aber nicht im Sinne Nietzsches, nicht gegen das Christen-tum, sondern auf dem Boden des Christentums. Dass er dabei den Begriff Persönlichkeit dem der Person unterordnet, scheint verständ-lich, ist aber bedauerlich. Denn jede Person verwirklicht sich nun mal in ihrer Persönlichkeit, in dem, was sie aus ihrem Leben macht, wohl wissend, dass diese Errungenschaften nicht weniger vergänglich (bzw. „aufhebbar“) sind als die Person selbst. Ganz unbestreitbar hat Mounier dem Personalismus neue politische, soziale und weltanschau-liche Dimensionen und Horizonte eröffnet. Durch ihn wurde der Personalismus zu einer der bedeutendsten Philosophien des 20. Jahrhunderts – neben Marxismus und Existenzphilosophie. Was Mounier gedacht hat, haben nach ihm Sozialisten in aller Welt (nicht zuletzt auch im Frankreich der frühen 1980er Jahre) zu verwirklichen versucht. Es ist ein Dritter Weg zwischen Kommunismus und Kapitalismus, ein Weg, der jeder Form von Totalitarismus abhold ist – und natürlich auch dem neuesten Totalitarismus: dem des globalisierten Neoliberalismus.

Wie aber steht es mit der wertethischen Relevanz des Personalismus als Ganzem? Um dieser wenigstens halbwegs gerecht zu werden, greife ich aus früheren Analysen[[120]](#footnote-121)115 auf ein **Fazit** mit 22 Leitsätzen zurück, von denen die wertethisch markanten die folgenden sind:

1. Personen sind zugleich natürliche (leibliche) und geistig-seelisch bestimmte Wesen.

2. Als solche sind sie durchweg auch religiös bzw. durch den Bezug zu irgendeiner Art von *Ehrfurcht vor Natur, Leben und Geist*  bestimmbar.

3. Personales Bewusstsein führt zur Achtung vor der als *Leiblichkeit* bestimmten Körperlichkeit des Menschen.

4. Ebenso zur Achtung vor der leib-seelisch-geistigen Identität und Individualität der Person und damit vor der *Würde der Person*, u.a. als *Rechtsperson*.

5. Unklar scheint, wann der Status der Rechtsperson beginnt – in Frankreich potenziell bereits nach der 22. Schwangerschaftswoche.

6. Ebenfalls unklar ist, ob nicht nur Embryonen, sondern auch Gene-tische Programme rechtlichem Schutz zu unterstellen sind.

7. Personalität bedeutet Mitmenschlichkeit, d.h. Kommunarität im Sinne von Fähigkeit zu Mitgefühl (Empathie), Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit – statt Isolation oder gar „räuberischer Verein-zelung“.

8. Als *Rollenträger/in*: Funktionen in Familie, Gesellschaft, Arbeits-leben (Beruf), Staat, öffentlichem Leben, z.B. als Rechtsperson.

9. Problematisch scheint es, den Geltungsbereich des Personbegriffs über den des Menschen hinaus auszuweiten, auch wenn damit gängige Kollektivbezeichnungen wie die der *Juristischen Person* nicht in Frage gestellt werden sollen.

10. Person-Sein bedeutet Verantwortung und Verantwortlichkeit, z.B. im Sinne einer geschichtsbewussten Ethik, die sich weitgehend mit Kants Kategorischem Imperativ begründen lässt, und zwar insbeson-dere in der personenbezogenen (personalistischen) Fassung.

11. KREATIVITÄT: freie Entfaltung der Person und der Persönlich-keit.

12. Fähigkeit zur SINNSTIFTUNG: Personen sind in der Lage, objek-tiven (bzw. verborgenen) Sinn erkennbar werden zu lassen.

13. Person = „Maske“, letztlich aber nur im Sinne eines „Noch-Nicht“ der Utopie des Reichs der Freiheit, dessen wir selbst durch möglichst freie, schöpferische Tätigkeit in unseren Verbindungen mit Natur, Kunst, Technik und Geschichte teilhaftig werden sollen. (Vgl. K. Robra 2003, S. 168 f.)

Erstaunlicherweise gelingt es trotz derart umfänglicher Bestimmungen anscheinend nicht, eine allseits akzeptierte *Definition* des Begriffs Person zu erarbeiten. Den 22 genannten Kriterien entspricht am ehe-sten wohl die Aussage von *Emmanuel Mounier*, die Person sei *„le volume total de l’homme‘*, der ganze „Umfang“ des Menschen. Hierzu passt auch der existenzphilosophische bzw. personalistische „Über-stieg“, das in die Zukunft weisende Hinauswachsen des Menschen über sich selbst – nicht unbedingt zum „Übermenschen“, aber zur konkreten Utopie des Noch-Nicht, des Reiches der Freiheit, wo sich endlich das Freiheitspotenzial voll entfalten kann, das schon in der Natur – und erst recht in jedem Menschen – angelegt ist.

**b) Existenzialismus: Sartre und Camus**

**Jean-Paul Sartre (1905-80)**

gilt als *Philosoph der Freiheit* par excellence. Wie sehr ihm die Frei-heit am Herzen liegt, lässt sich daran erkennen, dass er den Begriff gelegentlich sogar dort einschleust, wo er ursprünglich gar nicht vorhanden ist: in Kants Kategorischem Imperativ. Dessen Selbst-zweckformel lautet bei Sartre: „l’impératif: < traite en toi-même et en autrui la liberté comme fin>[[121]](#footnote-122)116 (‚der Imperativ: <behandle in Dir selbst und im Andern die Freiheit als Zweck‘). In Kants Original lautet diese Formel jedoch:

„Handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“(‚brauchst‘ hier gleich: ‚gebrauchst‘). Kant spricht alsoin der Selbstzweckformel überhaupt nicht von „Freiheit“, sondern von der „Menschheit, sowohl in Deiner Person als in der

Person eines jeden anderen“. Sartre missachtet offensichtlich diesen Wortlaut und behauptet obendrein, die Zweckformel sei mit der Grundformel keinesfalls vereinbar („contredit à l’universalité du premier impératif“, (ebd., ‚widerspricht der Universalität des ersten Imperativs‘), so dass keinerlei Synthese der beiden Formeln möglich sei, zumal es zwischen ihnen keinerlei Verstehensmöglichkeit gebe („ … et n’ont aucune zone commune de compréhension“, ebd., ‚und haben keinerlei gemeinsame Verstehensebene‘). – Den Kat. Imp. hat Sartre damit zweifellos nicht widerlegt. Offensichtlich erkennt Sartre die Wert- und Personen-Bezogenheit der beiden Formeln des Kat. Imp. nicht oder er will diese Bezogenheit nicht wahrhaben. Statt-dessen ersetzt er in Kants Formel einfach den Begriff ‚Menschheit‘ durch den der ‚Freiheit‘.

Nichtsdestoweniger präsentiert er in *L’Etre et le Néant* (1943, ‚Das Sein und das Nichts‘, im Folgenden: EN) eine *wertphilosophische* Be-gründung des Freiheitsbegriffs, und zwar in einer teilweise bruch-stückhaften Werte-Theorie, die sich wie folgt zusammenfassen lässt:1. Mit der Realität des Menschen kommen die *Werte* in die Welt (EN 137) und: „ … zu sagen, daß wir die Werte erfinden, bedeutet nichts anderes als dies: das Leben hat a priori keinen Sinn. Ehe Sie leben, ist das Leben nichts; es liegt bei Ihnen, ihm einen Sinn zu verleihen, und der Wert ist nichts anderes als der Sinn, den Sie wählen“.[[122]](#footnote-123)117 Womit Sartre den Begriff Wert – anscheinend – der Kategorie *Sinn* unter-wirft. Es zeigt sich jedoch, dass er ‚Wert‘ vor allem als *Selbstentwurf des Menschen auf die eigenen Möglichkeiten* versteht.[[123]](#footnote-124)118 2. Die Angst ist die Quelle aller Werte (EN 722). 3. Dennoch übersteigen (transzendieren) die Werte das Sein: „La valeur est par delà l‘être“, der Wert ist jenseits des Seins (EN 136). Die Werte verleihen dem Für-sich-sein eine ins Unendliche reichende Struktur. (Eben den *Sinn*?) 4. Die Werte selbst haben gegenüber dem Bewusstsein (dem Für-sich) nicht die Qualität eines Seins, sondern eines *Sollens* (EN 137). 5. Es gibt ein *absolutes Selbst*, in dem jegliche „Aufhebung“ (‚dé-passement‘) des Für-sich-Seins sich aufhebt. Als Absolutes ist dies eine umfassende Einheit, aus dem tatsächlich jeglicher *Sinn* von Sein hervorgehen müsste (EN 137, 148). 6. Das absolute Selbst besteht in Identität, Reinheit, Beharrung (‚permanence‘) und Begründung des Selbst. Was dazu führt, dass auch die Werte dem Doppelsinn (der Janus-Köpfigkeit) von Sein und Nichts unterliegen: Das Absolute ist *nicht realisierbar*. 7. Als höchster „Sinn“ begründet der Wert auch jegliche *Freiheit*: „ … elle hante la liberté“, er, der Wert, lässt der Freiheit keine Ruhe (EN 137). Und dennoch sind Wert und Sinn zugleich Hervorbringungen, Ausgeburten der Freiheit (EN 138) – und daher erst dann weiter begründbar, wenn das „Sein der anderen“ Menschen zum Vorschein kommt.

*Gerhard Seel* schließt aus all diesem, „das *ganzheitliche Sein*, nach dem Sartre fragt“, sei „nichts anderes als der *verwirklichte Wert*“[[124]](#footnote-125)119, wenn auch der Wert selbst für Sartre vornehmlich ein „regulatives Prinzip“ bedeute. Was durchaus einleuchtet, sobald man Seels weiter-gehende Folgerung erfährt: „Es kann kein Zweifel mehr bestehen, daß Sartre den Wertbegriff nicht nur für seine Theorie des konkreten menschlichen Handelns, sondern darüber hinaus auch für den Abschluss seines philosophischen Systems fruchtbar macht.“ (A.a.O. S. 250.)

**Zwei Grundwerte: Freiheit und Verantwortung**

Sartre lässt einerseits den Wert die Freiheit begründen, bezeichnet aber umgekehrt auch die Freiheit als „Grundlage aller Werte“ (in: Sartre 1964, S. 31 bzw. in EN 138), so dass die Freiheit nunmehr der höchste Wert überhaupt zu sein scheint. In der Tat setzt Sartre die Freiheit absolut: Sie hat keine anderen Grenzen als die eigenen (EN 515). Und „fundiert“ damit auch das Für-sich-Sein des Menschen, ohne deshalb lediglich ein Bewusstseinsinhalt unter vielen anderen (möglichen) zu sein. Freiheit ist Freiheit des *Ichs* im Mit-sein mit den anderen Menschen und somit – zumindest als „Ziel“ – Freiheit aller, Freiheit jeglichen Ichs. Mit den Worten Sartres: „ … ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der andern zum Ziel nehme.“ (In: Sartre 1964, S. 32.)

Zu dieser Freiheit ist der Mensch „verurteilt“, weil für Sartre Gott ebenso wenig existiert wie irgendeine andere metaphysische Instanz, die das Wesen des Menschen im voraus, a prori, bestimmen könnte. Immer wieder zitiert Sartre hierzu Hegel, wonach das Wesen das „Ge-wesene“ ist: „Wesen ist was gewesen ist“ (u.a. EN 515, deutsch im Zitat!). Das bedeutet: Der Mensch macht sich selbst zu dem, was er ist, durch das, was er tut. So dass er nicht nicht handeln kann und daher nicht nur zur Freiheit, sondern auch zur *Wahl*, zum *Entwurf* (seiner selbst) verurteilt ist: „Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirk-licht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben.“ (In: Sartre 1964, S. 22).

Mit der schwerwiegenden Folge, dass die Menschen selbst für alles, was sie tun, *verantwortlich* sind. Freiheit als Ziel für alle kann nur in gemeinsamer Verantwortung angestrebt werden. Denn der in, durch und für die Freiheit handelnde Mensch, bindet sich – durch sein *Engagement* –an die Gestaltung des Ganzen: „Somit ist unsere Verantwortlichkeit viel größer, als wir es etwa voraussetzen könnten, denn sie bindet die ganze Menschheit.“ (a.a.O. S. 12). Durch meine Wahl „bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild des Menschen, den ich wähle; indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen.“ (ebd. S. 13.) Schon deshalb kann Freiheit sich nicht in Abstraktionen verlieren: „ ... Freiheit will sich im Konkreten“ (ebd. S. 32), d.h. auch: in konkreter, gemeinsamer Verantwortung. Der Mensch ist frei, d.h. er darf tun, was er vor sich und den anderen Menschen verantworten kann.

**Sartre-Kritik.** Unbestreitbar scheint, dass Sartre auch und gerade mit seinen literarischen Werken eine große *Breitenwirkung* erzielt hat, auch wenn der philosophische Gehalt dieser Werke sich kaum von seinen philosophischen und politischen Arbeiten unterscheiden dürfte Mit anderen Worten: Auch ohne kritische Auseinandersetzung mit

Sartres literarischem Werk ist es möglich, seine *Werte-Horizonte* so darzustellen, wie ich es im Vorherigen versucht habe. Unmöglich scheint es mir dagegen, die Fülle der Sekundärliteratur zu Sartres Philosophie – und damit zu seinen Werte-Horizonten – überschaubar zu machen. Daher muss ich mich auf die folgenden Kritiken an Sartre beschränken.

In seinem *Brief über den Humanismus* kritisiert *Heidegger* Sartres Existenz-Begriff. Mit seiner Behauptung des Vorrangs der Existenz vor der Essenz bleibe Sartre der „Seinsvergessenheit“ verhaftet, könne nicht zum Sein gelangen. Existenz – ‚existence‘, wie Sartre sie ver-steht – bedeute: „actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee“ (a.a.O. S. 18). Damit aber könne das wahre Wesen des Menschen („der Mensch im Geschick der Wahrheit“) nicht erfasst werden. Im Gegensatz zu dem, was er, Heidegger, „Ek-sistenz“ nennt, nämlich: „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“ (ebd.).

Aber: Heidegger nimmt solches „Hinaus-stehen“ für sich in Anspruch, ohne selbst das Sein erklären zu können. Was wie eine Erhöhung des Menschen hin zur „Wahrheit des Seins“ erscheint, erweist sich als tatsächliche Herabwürdigung des konkreten Subjekt-Seins, zumal Heidegger sich nicht scheut, die Subjektivität sogar im „Volk“ unter-gehen zu lassen.

*Dagegen bleibt Sartre glaubwürdig, wenn er darauf hinweist, dass das Sein „überall“ anzutreffen und Bewusst-Sein immer Bewusstsein von Etwas ist, während das Ich nur zusammen mit dem anderen Menschen bzw. in der Gruppe existiert.* – *Und wohl auch, wenn er auf größtmögliche Freiheit pocht – nicht nur für das Ich des Für-sich-Seins, sondern damit zugleich für alle Menschen.*

Nichtsdestoweniger halte ich es für geboten, bestimmte Mängel der Theorien Sartres herauszustellen, die von den Kritikern anscheinend nicht oder nur unzureichend berücksichtigt worden sind: 1. Sartre erkennt offenbar nicht, dass es in der Evolutionsgeschichte – trotz oder sogar *wegen* des „Bösen“ – bei den Lebewesen *durch* *organisierte Kooperation* positive Synthesen, d..h. wirkliche Fort-schritte, Weiter- und Höherentwicklung, gegeben hat. An Hand einer bloß zweigliedrigen Dialektik (A ständig gegen B), wie Sartre sie be-  
fürwortet, lassen diese positiven Entwicklungen sich nicht erklären. 2. Lebewesen sind zu solcher Kooperation u.a. deswegen fähig, weil sie über *Einfühlungsvermögen (Empathie)* und Mitgefühl verfügen. (Von *Spiegel-Neuronen* der Empathie konnte Sartre noch nichts wissen, wohl aber von Einfühlung und Mitgefühl!) Feststeht: Wo Empathie herrscht, kann dafür gesorgt werden, dass das – zweifellos existierende – Böse nicht Überhand nimmt, dass der Andere nicht

einfach objektiviert, sondern in seinem Person-Sein grundsätzlich anerkannt wird, auch wenn hierfür keine Motivation durch Gruppen- oder Einzel-Interessen vorliegt. *Demgemäß erscheint auch Sartres Haltung zur Liebe und zur Sexualität als einseitig negativ und daher unangemessen.* 3. Wer Mitgefühl kennt und aktiv praktiziert, nimmt den Mitmenschen in seiner Gesamtheit wahr, d.h. nicht nur als geistig-seelisches Wesen, sondern auch als Teil der Natur. Das „An-sich“ der Natur gestaltet sich in der menschlichen Person immer schon als „An-und-für-sich“, als Einheit von Natur, Leib, Seele und Geist. Diese Einheit verbindet den Menschen mit sich und mit Seinesgleichen. Und leider ist auch dies ein Aspekt, den Sartre vernachlässigt hat.

Nicht zu vergessen ist außerdem die Tatsache, dass Sartre 1960 mit seiner *Critique de la raison dialectique* (‚Kritik der dialektischen Vernunft‘) zum *Marxismus* übergegangen ist*,* wobei er sich nicht gescheut hat*,* den revolutionären Avantgardismus – und somit u.a. den Leninismus – zu rechtfertigen; dies trotz zahlreicher *Freiheits-Theoreme*, denen er bei seiner Auslegung des Marxismus treu geblie-ben ist. (Näheres hierzu in: Robra 2015, S. 297-327.)

Und damit genug der Kritik. *Dass Sartres Leistungen und Verdienste nach wie vor Anerkennung verdienen, ist unbestreitbar. Für welche hohen Werte er sich kämpferisch eingesetzt hat, sollte klar geworden sein*.

**Albert Camus (1913-60): vom Glanz mittelmeerischer Werte**

Sartre gilt als „nordisch“, Camus als „mittelmeerisch“. Aber das ist Holzschnitt, Schwarz-Weiß-Malerei. In Wirklichkeit steckt in Sartre, dem Italien-Fan, Antikolonialisten und Antirassisten, viel Südländi-sches, während der Algerien-Franzose (‚pied-noir‘) Camus mit Philo-sophen wie Nietzsche, Spengler und Kierkegaard und mit der europä-ischen Belletristik – von Dostojewski bis Kafka, von Rilke bis zu Gide und Proust – bestens vertraut ist.

Camus würdigt das Absurde, leugnet den Sinn – und findet doch den Sinn des Lebens: im Leben selbst. Um das zu verstehen, muss man sich mit der Werte-Welt seiner Philosophie beschäftigen. Wie dies *Detlev Mares* in seiner Arbeit über den Bruch zwischen Camus und Sartre getan hat.[[125]](#footnote-126)120 Hieraus zitiere ich ausführlich, erlaube mir aber – der besseren Übersicht und Verständlichkeit halber – hin und wieder einen Zwischentitel hinzuzufügen. Mares schreibt (a.a.O. S. 5) zunächst über **das Absurde und die Revolte:** >Ausgangspunkt des philosophischen Denkens Camus‘ ist das „Absurde“, das Bewußtsein des Wider-spruchs zwischen dem Streben des Menschen nach Sinn und der Erfahrung der Sinnlosigkeit der Welt. Das Fehlen der Wahrheiten über die Grundprobleme der existentiellen Situation des Menschen führt zur Verzweiflung als unentrinnbarer Grunderfahrung. Indem der Mensch sich aber für das Leben entscheidet, also nicht aus Verzweif-lung Selbstmord begeht, sieht er dem Absurden ins Auge. In dieser Auflehnung gegen das Absurde revoltiert der Mensch gegen die Ne-gativität des Daseins und verleiht dem Leben seine Größe und seinen Wert, denn in dieser Revolte „entdeckt man die metaphysische Forderung nach Einheit, die Unmöglichkeit ihrer habhaft zu werden, und die Herstellung einer Ersatzwelt“. In seiner Revolte bezeugt der Mensch „Tag für Tag seine einzige Wahrheit“, indem er die Herausforderung des Lebens annimmt. … <

**Mittelmeerisches Denken. >**Das rechte Maß, das den Verführungen absoluter Weltanschauungen entgegentritt, sieht Camus im mittel-meerischen Denken manifestiert. Schon 1938 verwies er „in einer Zeit, da die Vorliebe für Doktrinäres uns der wirklichen Welt entfrem-den will“, auf die „Verbundenheit mit den wenigen vergänglichen und wesentlichen Dingen …, die unserem Leben einen Sinn geben: Meer, Sonne und Frauen im Licht“. Eine Aussage von 1958 verdeutlicht Camus‘ Ablehnung einer Vergötzung der Geschichte trotz des Fehlens absoluter Wahrheiten und der Grunderfahrung des Absurden: „Das Elende hinderte mich, zu glauben, daß alles unter der Sonne und in der Geschichte gut sei; die Sonne lehrte mich, daß die Geschichte nicht alles ist. Das Leben ändern, ja, nicht aber die Welt“. Indem Camus in *Der Mensch in der Revolte* … Ideen wie die Forderungen nach Freiheit oder Gerechtigkeit bis in ihre letzten Konsequenzen zu Ende denkt, zeigt er, daß alle geschichtlichen Versuche, das Absolute zu verwirklichen, zum Scheitern verurteilt sind und untermauert somit seine Philosophie eines bewußten Maßhaltens und einer Liebe zur Welt. …<

**Marxismus und Stalinismus: Terror statt Freiheit!?** >Camus sieht im Denken Marx‘ die Vermischung einer wissenschaftlichen Methode zur Kritik des herrschenden Kapitalismus mit einem auf die Zukunft gerichteten „utopischen Messianismus“. „Das Unglück ist, daß die kritische Methode, die ihrem Wesen nach der Realität angepaßt gewe-sen wäre, sich immer mehr von den Tatsachen entfernte, insofern als   
sie der Prophezeiung treu bleiben wollte“. … „Die Idee einer Sendung des Proletariats konnte sich schließlich bis heute in der Geschichte nicht verkörpern. Das faßt den Mißerfolg der marxistischen Prophetie zusammen“. … „Das Ende der Geschichte ist kein Wert des Vorbilds und der Vervollkommnung. Es ist ein Prinzip der Willkür und des Terrors“.< (Mares a.a.O. S. 6 f.)

Hieran entbrannte dann der furchtbare Streit, der zum Bruch mit Sartre führte. Camus‘ Revolte stößt bei Sartre auf taube Ohren, zumal dieser in Camus‘ Auflehnungsgebärde keine historisch angemessene Reaktion auf die tatsächlichen Missstände – Absurditäten, Elend, Ungerechtigkeiten usw. – der Zeit sieht.

**Camus‘ eigenständige Lebensphilosophie.** Sartre wird mit seiner Kritik Camus nicht gerecht, zumal dieser größten Wert darauf legt, kein Menschenleben „zugunsten utopischer Ziele“ zu opfern (Mares a.O. S. 11). In der Revolte sieht Camus den wahren *Wert des Lebens* bestätigt. Fast gänzlich auf sich selbst gestellt – jedenfalls ohne gött-lichen Beistand – setzt der Mensch selbst *seine Werte*, erkämpft sie für sich und andere. Noch der Einsamste (‚solitaire‘) kann solidarisch (‚solidaire‘) sein. Diesen Optimismus der Solidarität lässt Camus – zumindest zeitweise – sogar an die Stelle des Absurden treten. Aber auch darin erschöpft sich seine Philosophie nicht. Diese erweist sich vielmehr als eine *eigenständige Lebensphilosophie*, deren Inhalt Camus selbst wie folgt andeutet:

„ Das Leben hinnehmen, so wie es ist? Dumm. Mittel, es anders zu machen? Wir sind weit entfernt davon, das Leben zu beherrschen, das Leben ist es, das uns beherrscht und uns bei jeder Gelegenheit das Maul stopft. Das menschliche Schicksal hinnehmen? Im Gegenteil, ich glaube, dass die Revolte zur menschlichen Natur gehört. Es ist eine finstere Komödie, so zu tun, als ob man bereit wäre, das zu akzeptieren, was uns auferlegt ist. Es geht vor allem darum zu leben. So viele Dinge sind es wert, geliebt zu werden, und es ist lächerlich, so zu tun, als ob man nur den Schmerz lieben könnte. Komödie. Verstellung. Man muss aufrichtig sein. Aufrichtig um jeden Preis, auch wenn es uns schadet.

Also weder Revolte noch Verzweiflung. Das Leben, mit allem, was dazugehört. Wer gegen das Leben revoltiert oder es nur erduldet, verschließt sich vor ihm. Reine Illusion. Wir sind im Leben. Es schlägt uns, es verletzt uns, es spuckt uns ins Gesicht. Es erleuchtet uns auch mit einem plötzlichen und verrückten Glück, das uns teilhaben lässt. Das dauert nicht lange. Aber es reicht. Man soll sich nicht täuschen. Der Schmerz ist da. Kann man nicht leugnen. Viel-leicht ist in unserem tiefsten Inneren der wesentliche Teil des Lebens. Unsere Widersprüche. Die Mystiker und J.-C. Liebe. Vereinigung. Sicherlich, aber wozu Worte darum machen? Bis später.“ (Zitiert von Radisch 2014, S. 183 f. Dass Camus hier sogar „J.-C.“, also *Jesus Christus*, anführt, mag erstaunen. Immerhin sagte Jesus ja von sich, er sei „der Weg und die Wahrheit und das Leben“. Und wie sagte doch Sartre?: Der Mensch ist nichts anderes als sein Leben!)

Camus bekennt sich also zu seinen Widersprüchen und denen des Le-bens im Allgemeinen. Den gravierendsten sehe ich im Folgenden. Er stellt die *Pensée de Midi,* das mittelmeerische Denken, dem „nordi-schen“ gegenüber, und zwar, wie Iris Radisch (a.a.O. S. 240 f.) er-klärt, folgendermaßen: In der *Pensée de Midi* „leuchtet eine paradie-sische europäische Ursprungswelt auf, die Camus‘ Verklärungen der eigenen Kindheit entspricht – einfach, griechisch, maßvoll, natur-schön, tolerant, bescheiden, mediterran, der menschlichen Natur und dem Glauben an das Leben verpflichtet. Ihr steht das moderne Europa gegenüber, dem Albert Camus beispielhaft in Frankreich begegnet ist – maßlos, hybrid, städtisch, fortschrittlich, zerstörerisch, diktatorisch, hässlich, naturfern, terroristisch, nordeuropäisch, imperialistisch.“

Für die letztgenannte Fehlentwicklung des Modernismus macht Camus allerdings nicht nur französische, sondern insbesondere auch *deutsche* Denker („das Deutsche Denken“) mitverantwortlich, darun-ter die „Hauptangeklagten“ Hegel. Marx und Nietzsche. Genau diese Sicht hat aber wohl dazu beigetragen, dass Camus außer Acht lässt, welche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung hinter den von ihm be-nannten „nordischen“ Auswüchsen steht: die *kapitalistische* – die ja in ihrer neoliberalen, globalisierten Form das Weltgeschehen bis heute maßgeblich bestimmt. Camus macht Halt bei seiner Gegenüberstel-lung von „mediterran-ökologisch“ und „nordisch-zerstörerisch“. Die Kapitalismus-Kritik, die zur Überwindung dieser starren Gegenüber-stellung nötig wäre, leistet er *nicht*.

Stattdessen dreht sich bei ihm alles um das Leben selbst, so dass auch das Absurde und die Revolte dagegen als der Philosophie des Lebens untergeordnet erscheinen. Schon hierdurch unterscheidet sich Camus‘ Denken – trotz aller Beeinflussung – von demjenigen Nietzsches. Nicht der Übermensch des „Willlens zur Macht“ ist das Ziel, sondern Einfühlung und Einfügung in ein „kosmisches Urgeschehen“ (Radisch a.O. S. 184) als Grundlage jeglichen Lebens. Vor teutonischem Über-mut und Größenwahn will Camus uns schützen durch die mittel-meerischen Tugenden des Maßes, der Naturverbundenheit und Leich-tigkeit, durch hellenische Klugheit und Heiterkeit, französischen Esprit und Savoir-vivre, kurzum: durch Lebenskunst.

Nicht zuletzt aus diesen unbestreitbaren Verdiensten Camus‘ schließt I. Radisch (a.O. S. 258): “Am Ende hat die Geschichte Sartre unrecht gegeben. Und Camus in allem bestätigt.“ Aber diese holzschnittartige Vereinfachung enthält allenfalls die halbe Wahrheit. Camus bietet mit seiner Pensée de Midi Grundlagen für eine – auch und gerade heutzu-tage noch zeitgemäße – *Öko-Ethik*, versäumt es aber, diese durch die notwendige Kapitalismus-Kritik zu stützen. *Sartre* hingegen kommt

das Verdienst zu, in seiner *Kritik des dialektischen Vernunft* den Mar-xismus, den er „die unüberholbare Philosophie unserer Zeit“ nennt, und damit die erforderliche Kapitalismus-Kritik teilweise neu begrün-det zu haben, ohne dies jedoch mit dem zu verbinden, was Camus mit seiner Pensée de Midi geleistet hat.

**Was Camus und Sartre trotz allem verbindet.** Trotz solcher Gegen-sätze scheint es möglich zu sein, zwischen den beiden Denkern zu ver-mitteln. Statt scheinbar unüberwindbare Gegensätze zwischen den beiden Kontrahenten hervorzuheben, wie dies nicht wenige Kritiker tun (so auch *Bernard-Henri Lévy*[[126]](#footnote-127)121 und Radisch, Lévy für Sartre, Ra-disch für Camus), sollten die Gemeinsamkeiten gewürdigt werden. Beide Denker verteidigen doch zweifellos die Freiheit, die Freiheits-rechte und das Glücksstreben jedes Menschen. Beide bekämpfen jede Form von Unfreiheit – sei sie ökonomischer, sozialer, politischer, religiöser oder sonstiger Art. Wenn Sartre nach Ungarn 1956, Prag 1968 und Pariser Mai ’68 den Sowjetkommunismus scharf verurteilt, stellt er sich praktisch erneut an die Seite seines einstigen Freundes Camus.

Hinzu kommt, dass sowohl Sartre als auch Camus den geschichtlichen Determinismus (das marxistische „Sinngesetz“) und die Festlegung der Geschichte auf ein utopisches Ziel der Zukunft ablehnen. Beide wollen keinen Nihilismus, sondern Lebensbejahung und Gerechtig-keit.

*Beide sind gegen den Totalitarismus*. Müßig scheint es mir, darüber zu spekulieren, wie beide, lebten sie heute noch, die neueste Form des Totalitarismus – die *neoliberale Globalisierung* – einschätzen würden. Dass die sozialen Ungleichheiten sich ständig verschärfen, die Soziale Frage weiterhin ungelöst ist, Elend, Ausbeutung und Unterdrückung – nicht nur in den Ländern der einstigen „Dritten Welt“ – sich immer wieder und immer weiter ausbreiten, die Menschheit von einer Krise in die nächste taumelt – all dies hätten beide, Camus und Sartre, niemals hingenommen, niemals als „gottgewolltes Schicksal“ akzep-tiert.

**Fazit.** Aus meiner Analyse der Kontroverse zwischen Sartre und Camus ergibt sich das folgende überraschende Resultat: Unabdingbar ist eine Synthese aus Öko-Ethik und Kapitalismus-Kritik, so dass sich, in abgewandelter Form, erneut das Grundproblem stellt, das schon bei Kant im Mittelpunkt aller ethischen Überlegungen steht, nämlich die Frage, wie die Autonomie bzw. Freiheit der Einzelperson – als Rechtsperson mit individuellen Moralvorstellungen – mit der Allge-meinen Gesetzgebung zu vereinbaren ist.

Womit ich an einem entscheidenden Punkt meiner Untersuchungen und Überlegungen angekommen bin. Offensichtlich lässt sich aus der „Sachlage“ – die ja stets auch eine der betroffenen *Personen* ist – eine Hypothese von überragender Bedeutung ableiten. Sie lautet: *Um die gesuchte normativ-werthafte, zeitgemäße Ethik der Verhaltenssteue-rung konzipieren zu können, ist es geboten, nach Synthesen aus der personalen Autonomie der Individuen, Öko-Ethik und einer mit Kapi-talismus-Kritik und Allgemeiner Gesetzgebung verknüpften Theorie der Gesellschaft Ausschau zu halten.* Als Haupthindernis erweist sich hier allerdings die Tatsache, dass die Gesellschaft zwar aus Individuen besteht, aber nicht auf Grund eines etwaigen Überblicks über die Gesamtheit der Einzelschicksale analysierbar ist, weil ein solcher Überblick über das Ganze nicht möglich ist. Gesellschaftsanalyse ist, wie Marx richtig erkannte, nur möglich als Analyse der in einer bestimmten Gesellschaft herrschenden Verhältnisse, Beziehungen und Interessen. Wozu selbstverständlich auch die jeweilige *Rechtsordnung* zu zählen ist, und zwar durchaus auch im Rahmen der Kantischen Allgemeinen Gesetzgebung.

Welche neuen Fragestellungen sich hieraus ergeben, wird im Folgen-den zu klären sein, und zwar zunächst an Hand der von der *Frankfur-ter Schule* entwickelten Kritischen Theorie der Gesellschaft, allerdings im Wesentlichen begrenzt auf deren *ethische* Implikationen.

**c) Neomarxistische Konzepte**

**Kritische Theorie der Gesellschaft („Frankfurter Schule“)**

Diese im Wesentlichen von *Max Horkheimer* (1895-1973)und *Theo-dor W. Adorno* (1903-69) begründete Theorie kann auch als eine ethische Instanz gegenüber dem kapitalistisch schlecht Bestehenden verstanden werden. Dazu heißt es in einem Wikipedia-Artikel *Kritische Theorie*, diese behaupte: „In der spätkapitalistischen Gesell-schaft trete durch zunehmende Kapitalkonzentration und Bürokrati-sierung eine Abtötung des Spontanen und Individuellen in der „verwalteten Welt“ ein. Zwar habe aufklärerische Vernunft das Erlangen von wahren Erkenntnissen über die Welt als das Wesen des Menschen angesehen, doch habe sich diese Vernunft zu einer „instrumentellen“ und „zweckbestimmten“ gewandelt. Diese instru-mentelle Vernunft betrachte die Welt und die Menschen einzig unter dem Aspekt des Nutzens. Die Beziehungen zwischen den Individuen werden, so die Argumentation, unter Auflösung tradierter Bindungen weitgehend versachlicht und objektiviert. Sie reduzierten sich zusehends auf bloße Tauschverhältnisse. – Am Ende entsteht demnach eine „total verwaltete Welt“, die gegenüber dem Einzelnen umfas-sende soziale Kontrolle ausübt und Idealismus, Nonkonformismus,

Unkonventionalität oder Kreativität – als ihrem Charakter entgegen-laufend – konsequent unterdrückt. – Die *Kritische Theorie* will der Philosophie eine praktische und zentrale Bedeutung für die Gesell-schaft einräumen und verspricht sich dadurch bessere Verhältnisse in einer zukünftigen Gesellschaft.“

**Max Horkheimer,** einer der Direktoren des Frankfurter Instituts für Sozialfoschung, be-hauptet in *Materialismus und Moral,* einem Artikel des Jahres 1933[[127]](#footnote-128)122, Kants Kategorischer Imperativ könne keinesfalls zum Ausgleich zwischen individueller und allgemeiner Moral führen und erst recht nicht das Wohl der Allgemeinheit befördern. Auffälligerweise bezieht er sich zur Stützung dieser These ausschließlich auf die *Grundformel* des Kat. Imp., und zwar in der Formulierung: „Handle nur nach der-jenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein all-gemeines Gesetz werde.“ Eine Aufforderung, die Horkheimer für völlig untauglich, d.h. funktionsuntüchtig hält. Die Formel beruhe auf Kants falscher Voraussetzung, bei den Individuen von jeglicher Moti-vation durch Interessen absehen zu können. *Schopenhauer* – dessen Pessimismus Horkheimer weitgehend teilt – habe festgestellt, dass doch ständig irgendwelche Motive auf den Willen einwirkten. (Wobei daran zu erinnern ist, dass Schopenhauer Kants Ding an sich, und damit eine der Grundlagen des Kat. Imp., durch den *Willen* ersetzen will.) In diesem Sinne behauptet Horkheimer, es gebe gar keine Krite-rien, nach denen eine Anpassung der individuellen an die allgemeine „Zweckmäßigkeit“ möglich sei (a.a.O. S. 4). Die Folgen seien ständi-ge Unruhe, Unklarheit, endlose Reflexion, Verwirrung und fortwäh-rende „Bekümmerung“, also das genaue Gegenteil dessen, was Kant intendiert hat. Das Allgemeine Gesetz sei für Kant „das allgemeine Naturgesetz“, aus dem aber kein zuverlässiges Regelwerk für einen Interessen-Ausgleich zwischen den Individuen und der Allgemeinheit zu gewinnen sei. Keinerlei Konsens herrsche darüber, was überhaupt als „allgemeines Gesetz“ gelten könnte; vielmehr gebe es hierzu eben-so viele verschiedene Überzeugungen, wie gesellschaftliche Gruppen vorhanden seien.

Auch das Gewissen sei keine verlässliche Richtschnur. Rhetorisch fragt Horkheimer: „Gibt es eine Schandtat, die nicht schon einmal mit gutem Gewissen begangen worden wäre?“ In Analogie hierzu weist er sämtliche konkreten Beispiele zurück, die Kant zum Beweis der Wirk-samkeit des Kat. Imp. anführt. Hauptgründe für solche Mängel sieht er darin, dass Kant völlig von den tatsächlichen Interessen der Individu-en und daher auch von den in einer Gesellschaft herrschenden Gegen-sätzen und Konflikten absehe (S. 7).

Erst der dialektische Materialismus sei in der Lage, die wirklichen ge-sellschaftlichen Verhältnisse und die daraus erwachsenden morali-schen Probleme überhaupt in den Blick zu bekommen. Wie Hegel re-duziert Horkheimer also die moralischen auf gesellschaftliche Pro-bleme. Diese seien nicht durch einen Kat. Imp., sondern nur durch eine *Veränderung der Gesellschaft* zu lösen. Konkret: Zunächst müss-ten die Bedürfnisse und Interessen aller Menschen von der Gesell-schaft selbst „auf rationale Weise“ festgestellt werden (S. 9). Dann erst könne das Grundübel beseitigt werden, das in der Unvernunft der bürgerlichen Ordnung bestehe. Gegen Letztere setze der Sozialismus die „Wirkung von vernünftigen Entwürfen im Interesse aller“ (S. 12). Nur durch eine Assoziation freier Produzenten könne das „Glück der Allgemeinheit“ erreicht werden.

**Kritische Würdigung.** Horkheimers Aufsatz aus dem Jahre 1933 wirkt wie eine Antwort auf die unausgesprochene Frage, wie es mög-lich war, dass ein Volk der Dichter und Denker, das den hochmorali-schen Kant und das nicht weniger hochmoralische klassische deutsche Humanitätsideal hervorgebracht hat, der NS-Ideologie und dem Volksverführer Hitler zum Opfer fallen konnte. Es sind (mögliche) Zusammenhänge, auf die ich hier leider nicht näher eingehen kann.

In seiner Argumentation stützt Horkheimer sich einseitig auf die Grundformel des Kat. Imp.in der genannten Fassung, dessen Geset-zes-Begriff er als „Naturgesetz“ missdeutet, obwohl Kant nachgewie-sen hat, dass es sich im Kat. Imp. nicht um eine Gesetz der Natur, sondern des *Sollens* handelt. Auf dieser schmalen Basis will Horkhei-mer nachweisen, dass Kant der Schritt von der individuellen Maxime zum allgemeinen Gesetz nicht gelingen kann. Ein Unterfangen, das sich wesentlich schwieriger gestaltet hätte, wenn der Autor auf die zweite gängige Formulierung der Grundformel eingegangen wäre, wo-nach jeweils zu prüfen ist, ob die Maxime des eigenen Willens als Prinzip einer Allgemeinen Gesetzgebung taugt. Was dies bedeutet, hat Horkheimer offensichtlich sehr wohl gewusst, zitiert er doch Kant mit dem Satz, die Rechtsperson solle „zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen sein“ (S. 12). Die notwendi-gen Konsequenzen hieraus bleibt Horkheimer uns schuldig.

Denn die notwendigen Konsequenzen lauten: Ob eine Handlung im Sinne einer Allgemeinen Gesetzgebung verwerflich, d.h. z.B. unge-setzlich oder widernatürlich ist oder gegen andere Gesetzmäßigkeiten verstößt, lässt sich, wie ich meine, relativ leicht ermitteln, z.B. an Hand des Sittengesetzes, das auf den Zehn Geboten und anderen ethi-schen Vorschriften beruht, die durchweg in die jeweilige Rechtsord-nung eingegangen sind. Keineswegs unrealistisch ist auch Kants Auf-forderung, jedermann möge sich an der Gesetzgebung beteiligen, sei

es durch Petitionen oder andere politische Aktivitäten. – Um dies zu erkennen und anzuerkennen, hätte Horkheimer zumindest auch die *Zweckformel* des Kat. Imp. heranziehen müssen, in der Kant die unveräußerliche Würde der Rechtsperson festgeschrieben hat, eine Würde, die mit Ausbeutung, Unterdrückung, Entfremdung, Not und Elend keineswegs vereinbar ist!

Für richtig halte ich nichtsdestoweniger Horkheimers Erkenntnis, dass im Kapitalismus die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihren Gegensätzen und Konflikten der vollen Wirksamkeit des Kat. Imp. immer wieder im Wege stehen. Solange sowohl Kapitalisten als auch Lohnabhängige, wenn auch in konträren Interessenlagen, mit den Schwierigkeiten der Existenzsicherung zu kämpfen haben, werden sie oft nicht in der Lage und gewillt sein, das Gemeinwohl höher als ihre privaten Interessen zu veranschlagen. Wodurch sich die Frage stellt, ob Letzteres nicht überhaupt erst in einer – bislang utopischen – sozi-alistisch-freiheitlichen Gesellschaft möglich sein wird. –

In Folge der relativen Bedingtheit der Moral durch die Gesellschaft tritt jedoch das Gebot der Achtung vor der Rechtsperson ebenso wenig außer Kraft wie die Notwendigkeit, a) die Gesetze einzuhalten und b) sich an ihrer Gestaltung zu beteiligen. Die Frage, ob und wie beides, d.h. die gesellschaftliche Bedingtheit der Moral und die notwendige Fundierung der Moral durch eine Allgemeine Gesetzgebung, generell in Einklang gebracht werden kann, wird bei späterer Gelegenheit erneut zu diskutieren sein, und zwar gemäß der von mir formulierten „Hypothese von überragender Bedeutung“ (s.o. S. 151).

**Jürgen Habermas (geb. 1929): Diskursethik (1983 ff.)**

Habermas hat – wie seine Lehrmeister und Mitstreiter Horkheimer und Adorno – zahlreiche Beiträge zur Kritischen Theorie der Gesell-schaft geleistet. Ausgangs-, Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegun-gen ist eine an Kant, Hegel und Marx anknüpfende Theorie der Moderne, mit der er *emanzipatorische* bzw. *ethische* Ziele verfolgt. Jedermann könne, so lautet seine Überzeugung, Kritik als Waffe gegen jede Art von Unmündigkeit einsetzen, zumal zumindest alle Mündigen der Sprache mächtig sind. Dabei lässt sich Habermas nicht nur von den genannten Philosophen, sondern in starkem Maße auch von den nordamerikanischen Pragmatisten inspirieren. Von Ch. S. Peirce z.B. übernimmt er die Wahrhetistheorie der „validity by con-sensus through an unlimited community of investigators“, mithin die Konsenstheorie der Wahrheit. Früh – und bis in die Gegenwart hinein – dreht sich sein Denken um das Thema ‚Moralität und Sittlichkeit‘.

Seine Diskursethik kann als eine Form des *Kognitivisimus* angesehen werden, weil Habermas mit ihr zeigen will, „wie moralische Fragen

kognitiv entschieden werden können und worin ihre Kognitivität genau besteht“.[[128]](#footnote-129)123 Laut Habermas besteht sie in der Möglichkeit, nicht allein und isoliert, sondern in größeren Kommunikationsgemein-schaften zu moralischen Fragen argumentierend Stellung zu nehmen und das Für und Wider abzuwägen. Dies soll in „herrschaftsfreien Diskursen“ geschehen, zu denen Habermas voraussetzt, dass dabei bestimmte Regeln befolgt werden, durch die eine „ideale Sprechsituation“ erreicht werden soll. Unterscheidbar sind bei diesen Regeln a) ein Universalisierungsprinzip, b) ein diskurs-ethisches Prinzip und c) bestimmte Diskursregeln. Dabei steht Prinzip a) im Mittelpunkt, und zwar als „zentrale Argumentationsregel“ (Lumer); das Universalisierungsprinzip lautet: „Jede gültige Norm [muß] der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen werden) können.“[[129]](#footnote-130)124 Was Habermas hier unter „Norm“ versteht, erklärt er b) durch das diskurs-ethische Prinzip: „Eine Norm [darf] nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als *Teilnehmer eines praktischen Diskurses* Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt.“ (a.O. S. 3).

c) Um einen solchen „praktischen Diskurs“ möglichst reibungslos vonstatten gehen zu lassen, sollen die Diskursteilnehmer sich stets an die folgenden „universal- bzw. transzendentalpragmatischen Diskurs-regeln“ halten: „1. Teilnahmeberechtigt an einem Diskurs ist jeder Sprachfähige in völliger Gleichberechtigung mit allen anderen Diskursteilnehmern. 2. Weder von außen noch von innen darf auf den Verständigungsprozess irgendein Zwang ausgeübt werden; zugelassen im >herrschaftsfreien Diskurs< ist allein der >zwanglose Zwang des besseren Arguments< (HABERMAS). 3. Die Diskursteilnehmer dürfen sich demgemäß allein von dem Motiv der kooperativen und argumentativen Konsensfindung leiten lassen; vorauszusetzen sind also Gutwilligkeit (d.h. Anerkennung des besseren Arguments) und Wahrhaftigkeit (d.h. Übereinstimmung der Äußerungen mit den eigenen Überzeugungen). 4. Die Diskursbeiträge unterliegen der For-derung nach sprachlicher Verständlichkeit und logisch-pragmatischer Richtigkeit (d.h. Übereinstimmung mit den traditionellen Regeln der Logik und den kontextuellen Regeln der Kommunikation).“[[130]](#footnote-131)125 „Wahrhaftigeit“ setzt eine *Wahrheitstheorie* voraus, die Habermas in Form der *Konsenstheorie* anbietet. Diese lautet: „Als wahr gelten die-jenigen Aussagen, deren Geltungsansprüche unter idealen Kommu-nikationsbedingungen von allen Diskursteilnehmern anerkannt werden.“ (a.O. ebd., ergänzbar um die oben zitierte Definition von Peirce). Unter solchen Voraussetzungen sollen dann sogar ethische Normen auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden können.

*Christoph Lumer* hat diese Prinzipien und Regeln ausnahmslos einer radikalen Kritik unterzogen, wobei er allerdings den unter c) genann-ten Diskursregeln (die er in seinem Referat auf 3 (!) Zeilen verkürzt wiedergibt), am wenigsten gerecht wird, denn er bemerkt zu ihnen lediglich, sie seien „zwar ausführlich, aber nicht triftig“, sondern „falsch“, nennt aber keinerlei Gründe für diese barsche Verurteilung, um sie dennoch – scheinbar „großzügig“ – für seine nachfolgenden Darlegungen „als Prämissen geschenkt“ gelten zu lassen (Lumer a.O. S. 4). Eine erstaunliche Kapriole, die es schwerfallen lässt, Lumers nicht weniger radikale, aber immerhin einleuchtend begründete Kritik an den Prinzipien a) und b) vorurteilsfrei zu referieren.

Trotzdem nun zu a): Dieses – m.E. offenkundig konsequenzialisti-sche – Prinzip enthalte, wie Lumer behauptet, überhaupt keine Argumentationsregel, weil in ihm von Argumentation gar nicht die Rede sei. Vielmehr handele es sich dabei um „Habermas’ (vor-läufiges) Moralkriterium für Normen“, das keinesfalls „monologisch“, sondern nur von einer „Vielzahl von Personen“ diskutiert werden könne (a.O. S. 2). Dagegen wendet Lumer ein, dass auch der „einsame Entscheider“ durchaus über Moralkriterien befinden könne, wenn er „über hinreichend starke Nutzentheorien und große Rechenkapa-zitäten“ verfüge (ebd.). Außerdem gibt er zu bedenken, dass das Universalisierungsprinzip (‚U‘) nur dann richtig sein könne, wenn die Geltung der Norm „für jeden einzelnen Betroffenen optimal“ sei. Dies sei jedoch ein Ding der Unmöglichkeit, da die Einzelpersonen erfahrungsgemäß stets *unterschiedliche* Normen befolgten, so dass der Streit über die Gültigkeit dieser Normen einfach nicht beizulegen sei. Vollgültige Moralkriterien habe Habermas bisher *nicht* präsentiert. Stattdessen habe er inzwischen seinen normativen Anspruch erheblich reduziert, da er nunmehr behaupte, es gehe bei den Moraldiskursen lediglich um „verallgemeinerungsfähige Interessen“, wobei unklar bleibe, *welche* Interessen denn gemeint sein könnten, mit der üblen Folge*:* „Entweder die „verallgemeinerungsfähigen Interessen“ werden von einer *abstrakten* Person aus konstruiert und sind deshalb bei allen Individuen gleich; dann geht die von Habermas immer wieder – gegen Kant – reklamierte (...) Intersubjektivität und Individualität verloren, und diese Interessen hätten mit den realen Personen wenig bis gar nichts zu tun. Oder die „verallgemeinerungsfähigen Interessen“ werden jeweils von den *realen* Personen aus konstruiert und sind deshalb intersubjektiv verschieden; dann gibt es wieder keine Norm, die für *alle* optimal ... ist.“ (a.O. S. 11).

Zu b): Unklar sei hier der logische Zusammenhang. Habermas behaupte einerseits, das Universalisierungsprinzip U aus „Argumenta-tionsvoraussetzungen“ ableiten zu können, und andererseits, das diskur-sethische Prinzip D aus U ableiten zu können. Beides sei Habermas jedoch nicht gelungen, bei a) aus dem bereits genannten Grunde nicht (s.o. „Geltung der Norm“), bei b) nicht, weil Lumer hier „nicht den Schimmer einer Ableitung entdecken“ könne (a.O. S. 7). In der Tat: Aus dem offensichtlichen Konsequenzialismus von a) für U folgt nicht zwingend der Schluss auf den „sparsameren“ Grundsatz b) für D! – Außerdem weist Lumer darauf hin, dass die „idealen Sprechsituationen“ bzw. die „Idealformen von Gesprächen“ entweder als Diskurse oder als „(Vertrags-)Verhandlungen“ vorkämen. Diskurse mit hoher Teilnehmerzahl sollen u.a. der Wahrheitsfindung dienen, z.B. „die Wahrheit einer These kooperativ zu prüfen“ (S. 13), was sich vornehmlich auf die Gültigkeit bereits bestehender Normen bezieht. Allerdings müssten dann, wie Lumer erklärt, „die hinzu-zuziehenden Personen argumentativ qualifiziert sein und über die im fraglichen Wissensbereich nötigen Hintergrundinformationen verfügen“ (ebd.). – Im Unterschied dazu zielen (Vertrags-) Verhandlungen darauf ab, bestimmte Handlungsmöglichkeiten zu ermitteln und zu koordinieren. Dass Habermas auch diese Gesprächsform unter dem Aspekt der Normativität behandelt wissen will, schließt Lumer daraus, dass bei den Verhandlungen 1. „die Betroffenen der *Norm selbst* zustimmen sollen“ (die sich aus einer bestimmten „Handlungsweise“ ergäbe) und 2. „das Ergebnis des Gesprächs eine Art konsensueller legislativer Akt sein soll, mit dem die soziale Geltung der Norm gesichert würde“ (a.O. S. 14). Lumer ist jedoch überzeugt, dass keine der beiden Gesprächsformen zielführend sei, d.h. zu einem „sinnvollen Moralprinzip“ führen könne. Der diskursive Konsens könne auf keinen Fall als Moralkriterium dienen, weil ein solches Kriterium bereits unabdingbare Voraussetzung für jegliche Diskussion über ethische Normen sei. Außerdem habe Habermas selbst eingeräumt, dass „die Bedingungen eines idealen Diskurses“ nie erfüllt seien. Um zu wissen, welche ethischen Normen für den Diskurs wirklich verbindlich sind, müsse man entweder auf ein vorgängiges „sekundäres Kriterium“ der Beurteilung zurückgreifen können, so dass die Diskussion darüber sich erübrige, oder aber man verfüge über gar kein sekundäres Normen-Kriterium, so dass man überhaupt nie wissen könne, „welche Normen denn moralisch sind“. Der von Habermas angestrebte Konsens könne nur die relative Wahrscheinlichkeit der Gültigkeit von *Meinungen* über eine bestimmte Norm, nicht aber deren tatsächliche Gültigkeit garantieren. Meinung und Konsens über eine Norm blieben rein theoretisch, man könne nicht angeben, warum man sie denn *befolgen* solle. Dazu Lumer: „In Habermas‘ Ethik fehlt an dieser Stelle eine

Theorie, die praktische, motivierende Gründe dafür liefern würde, so zu handeln, wie die moralische gültige Norm fordert“ (a.O. S. 15).

Aus alledem schließt Lumer, Habermas‘ biete mit seinem Konzept keine Begründung einer Diskursethik an, sondern lediglich einen „Formelkompromiß, der all das verbal zusammenstellt, was Habermas am Herzen liegt: einerseits Diskurs, Kognitivismus und Wahrheit, andererseits Demokratie, Machtteilhabe und politische Autonomie“. In dem Desiderat, diese Faktoren zu vereinbaren, sieht Lumer „auch ein politisch-institutionelles Problem“, zu dessen Lösung aber ein bloßer philosophischer Formelkompromiss nichts beitrage (a.O. S. 16).

**Kritische Würdigung.** Schon der Begriff ‚Diskurs‘ sorgt für Verwirrung, und zwar in Folge der kaum überschaubaren Vielzahl seiner teilweise stark divergierenden Bedeutungen und Bedeutungs-nuancen. Was für das lateinische Ursprungswort ‚discursus‘ noch gar nicht zuzutreffen scheint, denn dieses bedeutet kaum mehr als ein „Auseinanderlaufen, Hin- und Herlaufen, -reiten“. Förmlich aus dem Ruder gelaufen ist dagegen die romanische Wortgeschichte von ‚dis-cursus‘, speziell im Französischen und Italienischen. Während man für ‚discours‘ in einem älteren französisch-deutschen Wörterbuch (PONS, Klett 1978) lediglich die Entsprechungen ‚Rede; Ausführung; Ansprache; Abhandlung; (Schul-)Aufsatz; *gram* Rede(weise)‘findet, sieht man sich im einsprachigen *Petit Robert* mit einer Inflation auf ca. 32 (!) Synonyme konfrontiert, die nicht nur *Geltungsansprüche aller Art* umfassen, sondern auch Umgangssprachliches wie ‚Gespräch, Dialog, Unterhaltung, Gerede, Geschwätz, Improvisation‘, sowie Bildungssprachliches bzw. Philosophisches wie ‚Apologie, Beweis, Plädoyer, Philippika‘ u.a.m., bis hin zum ‚ensemble des contextes‘, der ‚Gesamtheit der Zusammenhänge‘. Während das Italienische weitere originelle Neubildungen beisteuert, so z.B. ‚fare un discorso‘ (ins Blaue hinein reden) oder ‚un discorso senza capo né coda‘ (wörtlich: ‚Rede ohne Kopf noch Schwanz‘).

U.a. auf die inflationäre Verwendung des Begriffs ‚discours‘ zurück-zuführen ist wahrscheinlich *Foucault*s Neuprägung für Diskurs als „Differenz ... zwischen dem, was sich theoretisch sagen, machen und denken lässt, und dem, was tatsächlich gesagt, gemacht und gedacht wird“.[[131]](#footnote-132)126 Wobei Foucault sicherlich auch die Tatsache meint, dass die Diskurse selbst *Wirklichkeit* erzeugen und organisieren können (vgl. ebd.).

*Habermas* hat sich möglicherweise von solchen semantischen und begrifflichen Protuberanzen leiten lassen, als er versuchte, die von ihm und *Karl-Otto Apel* neu konzipierte Diskursethik zu begründen. Vergleicht man nun diese Ausgangslage mit der tatsächlichen Ausformulierung dieser „Ethik“ und der Kritik Lumers, wird der Geburtsfehler des Konzeptes leicht erkennbar: Habermas will die Diskurse über Normativität nicht nur formal, sondern auch inhaltlich absichern. Hätte er sich bei der Verwendung des Begriffs Diskurs mit dessen Grundbedeutung ‚Rede‘ begnügt, hätte er das Normen-Problem getrost ausblenden können. Dass er genau dies nicht tat, hängt mit seiner Rezeption des Kategorischen Imperativs zusammen. Dessen „solipsistischer“ Tendenz wollte er entgegenwirken, will sagen, er traute dem „einsamen Entscheider“ (Lumer, s.o.) nicht zu, was Kant für selbstverständlich hielt, dass nämlich jedermann in der Lage sei, festzustellen, ob eine Handlung mit dem Sittengesetz, den guten Sitten, der Allgemeinen Gesetzgebung und der unbedingten Achtung vor der Würde der Person zu vereinbaren ist. Dass Habermas den „einsamen Entscheider“ in dieser Hinsicht für überfordert hielt, führe ich u.a. auf den negativen Einfluss zurück, der insbesondere von Hegels und Nietzsches Fehldeutungen des Kat. Imp. ausgegangen ist (s.o.). Habermas wollte die von ihm vermutete Überforderung der Einzelperson dadurch beenden, dass die *Norm-Probleme* in neuen, allen offen stehenden Diskussionsforen besprochen und auf demo-kratische Weise gelöst werden sollten. (Auch wenn er später erklärte, es gehe nur um „verallgemeinerungsfähige Interessen“ der Diskus-sionsteilnehmer.)

Dass dieses Konzept nicht funktionieren kann, hat Lumer nachgewie-sen, indem er sowohl das „Universalisierungsprinzip“ als auch das „diskursiv-ethische Prinzip“ ad absurdum führte (s.o.). – Diesen Nachweis Lumers halte ich für überzeugend, nicht jedoch seine *unbe-gründete* (!) Kritik an den „Diskursregeln“. Vielmehr halte ich diese für durchaus relevant und tragfähig, wenn auch nicht in ihrer Gesamt-heit. Diskursregeln nützen nichts, wenn der Diskurs selbst von vorn-herein zum Scheitern verurteilt ist, und zwar a) durch einen zu weiten Bedeutungsumfang des Begriffs ‚Diskurs‘ und b) durch eine inhaltli-che Vorbelastung der Diskussion mit dem Thema *Normen*.

Stattdessen sollte die Extension des Begriffs Diskurs möglichst auf bestimmte Formen der sprachlichen Kommunikation eingeschränkt werden, darunter unbedingt die *Internet-Kommunikation*, aber auch die herkömmlichen Formen der sprachlichen Kommunikation. Insbesondere für die Internet-(„Cyber“-)Kommunikation müssen, zumal angesichts der akuten Gefahr einer *Digitalen Diktatur*, geeignete ethische Maßstäbe der Kontrolle und Beurteilung gefunden werden; wobei vor allem dafür zu sorgen ist, dass die *unantastbare Würde der Person* stets gewahrt bleibt, während die normativen Einzelheiten für jede der genannten Diskursformen gesondert zu finden bzw. auszuhandeln sind.

Eine weitere Einschränkung halte ich für unabdingbar. Sobald es – wie bei allen moralischen und ethischen Fragen – in einer Diskussion um *Wahrheit*, d.h. um Wahrheitsfähigkeit, -anspruch und -suche geht, wird es sich als unpraktisch erweisen, diese Diskussion jedermann zugänglich zu machen. Denn Wahrheitsansprüche sind stets relativ, d.h. an bestimmte *Theorien* gebunden, die sich jeweils auf bestimmte Problem- und Wissensbereiche beziehen. Nicht jedermann verfügt jedoch über die Fähigkeit, mit solchen Theorien zu arbeiten, d.h. sie gegebenenfalls auf ihre Haltbarkeit (Validität) hin überprüfen zu kön-nen. Auch hierin liegt ein deutliches Defizit der Habermasschen Dis-kursregeln, die deswegen aber trotzdem nicht völlig außer Kraft zu setzen sind. Vielmehr behalten sie durchaus ihren Wert, sobald die genannten erforderlichen Korrekturen erfolgt sind.

Den Kategorischen Imperativ kann Habermas‘ Diskursethik jedoch auf keinen Fall ersetzen. Entscheidende wertethische und normative Fragen müssen mit andersartigen Methoden angegangen werden, sei es in Experten-Gremien, sei es durch wissenschaftliche Kooperation einzelner Theoretiker, die ja ohnehin niemals als „einsame Entschei-der“, sondern immer nur dann Akzeptables leisten können, wenn sie das bereits Geleistete – die einschlägigen Ethik-Konzepte – gebüh-rend berücksichtigen und ihre Ergebnisse möglichst ausnahmslos dem Urteil der Allgemeinheit zur Verfügung stellen.

Ein Ergebnis sei vorweggenommen: *Eine absolut gültige Ethik der Verhaltenssteuerung kann es anscheinend nicht geben, weil in jeder Ethik die Wahrheitsfrage eine maßgebliche Rolle spielt*. *, d.h. um* ,

**Ernst Bloch (1885-1977): von Kant zu dialektisch-materialisti-scher Ethik**

Ähnlich wie Hegel, Marx und Engels hat Bloch kein Buch mit dem Titel ‚Ethik‘ verfasst. Wie hoch er dennoch – und zumindest im gleichen Maße wie die genannten Vorgänger – den Wert der Ethik veranschlagt, erhellt schon aus dem Folgenden: „So scheint es dieses-orts nötig, Kant durch Hegel hindurchbrennen zu lassen; das Ich muß in allem übrig bleiben; ... so ist doch eben das wünschende, fordernde Ich, die uneingeschränkte Postulatswelt seines Apriori die beste Frucht, der einzige Zweck des Systems; und Kant steht deshalb so sicher über Hegel wie Psyche über Pneuma, Selbst über Pan, die Ethik über der Weltenzyklopädie ...“.[[132]](#footnote-133)127 So spricht der frühe Bloch im *Geist der Utopie* (1923, S. 236). Wie *Eberhard Braun* zutreffend bemerkt, stellt Bloch damit Kant immerhin höher als Hegel. Das *Ich*, und zwar nicht erst das befreite Ich in Marxens Reich der Freiheit, scheint hier

über allem anderen zu stehen – wie auch die Ethik sogar über der ganzen Welt, der „Weltenzyklopädie“.

Befürwortet Bloch deshalb eine Ich-Ethik, gar eine „Ego-Ethik“ mit ihm selbst im Mittelpunkt? Mitnichten! Zumal Bloch, insbesondere der spätere, weit davon entfernt ist, Kant in allem kritiklos zu folgen. Im Gegenteil, er kritisiert den Königsberger teilweise heftig, so mit der Behauptung, der Kategorische Imperativ sei in einer „Klassen-gesellschaft, mit Herr und Knecht“ gar nicht befolgbar.[[133]](#footnote-134)128 D.h. mit einer These, die er zunächst mit folgenden Argumenten zu stützen versucht: „Aber welcher Widerspruch träte gerade in der Willens-maxime auf, wenn ein klassenbewußter Prolet die Maxime seines Willens mit dem Prinzip einer allgemeinen, also auch die Kapitalisten mitumfassenden Gesellschaft und Gesetzgebung verbinden wollte! Der tollste Widerspruch, nämlich im Begriff der Solidarität, würde dadurch erst hervorgerufen; der kategorische Imperativ verhindert also eben sich selbst wegen des klassenegoistisch ganz unmöglichen Prinzips einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung. So ist der kate-gorische Imperativ in der Klassengesellschaft gerade moralisch unbefolgbar; wäre er befolgbar, so wären die Harmonisierer, mit dem Wohl aller, einschließlich der Kapitalistenklasse, die besten Morali-sten.“ (a.O. S. 458). – Unmittelbar hierauf aber folgt, eher über-raschend, plötzlich eine Kehrtwendung, eine Umkehrung der Argu-mentation, wie sie in Blochs Kant-Kritik immer wieder durchschlägt, und zwar zu Gunsten des großen Königsbergers! Bloch gibt nämlich schon im nächsten Satz zu bedenken, dass Kapitalisten sich keineswegs auf den Kat. Imp. berufen könnten, und wenn, dann „nicht anders als zu ihrem Gericht“ (ebd.). Und zwar einfach deshalb, weil Kant „in seiner Maxime und Gesetzgebung“ für private Vorteilsnahme auf Kosten der Allgemeinheit keinerlei Raum gelassen habe. Wodurch sich, man höre und staune, Blochs anfänglich heftige Ablehnung des Kat. Imp. mir nichts, dir nichts ins Gegenteil verwandelt! Denn als Gegenmittel gegen jede unrechtmäßige Vorteilsnahme wirke der Kat. Imp. „fast wie ein Optativ, ja wie eine Antizipationsformel hin zu einer nicht-antagonistischen Gesellschaft, das ist, zu einer klassen-losen, in der überhaupt erst wirkliche Allgemeinheit moralischer Gesetzgebung möglich ist.“ (ebd.) Und problemlos verbindet Bloch sodann Kant mit Marx, indem er nunmehr auf die *Selbstzweckformel* des Kat. Imp. rekurriert, durch die Kant „geradezu unwiderruflich“ die Ausbeutergesellschaft verurteilt habe (ebd.).

Dabei ist das, was ich hier dargestellt habe, keineswegs die einzige „Retourkutsche“ dieser Art. Im *Prinzip Hoffnung*, Unterkapitel ‚Ret-tung des Individuums durch Gemeinsamkeit‘ (S. 1139 ff.), bezeichnet Bloch den Kat. Imp. als „die formalste, aber auch die radikalste Leit-tafel des moralischen Kollektivs“, um wenig später zu bedenken zu geben: „Gerade die moralische Wirksamkeit des kategorischen Impe-rativs setzt eine Gesellschaft voraus, die nicht mehr in Klassen aufge-spalten ist.“[[134]](#footnote-135)129 Dies als Folgerung aus Kants Forderung, das individu-elle Glück mit dem der Allgemeinheit in Einklang zu bringen, was laut Bloch aber niemals die „Glückseligkeit des Ausbeuters“ herbei-führen könne, zumal dieser die Lohnabhängigen stets nur als bloße Mittel zum Zweck missbrauche. – Was allerdings zu einem der schwerwiegendsten Probleme schon der Marxschen und erst recht der Blochschen Ethik führt: *Kann es die von Kant geforderte Sicherung der Freiheit der Einzelperson durch die Allgemeine Gesetzgebung in einer Klassengesellschaft überhaupt geben?*

Natürlich hat Bloch über dieses Problem nachgedacht. Demnach ist Kant auf dem Holzweg, wenn er glaubt, den Kat. Imp. dem Zugriff der Geschichte entziehen zu können. *Hans-Ernst Schiller* stellt fest: „Generell gilt für Bloch, dass Moralvorstellungen und Ethiken von historisch-gesellschaftlichen Bedingungen abhängig sind und sie re-flektieren müssen: >Werturteile sittlicher Art waren [...] stets von der wechselnden gesellschaftlichen Basis abhängig< (PH 1567).“[[135]](#footnote-136)130 (PH = *Prinzip Hoffnung*). Dazu passt die Tatsache, dass Bloch eine *Verän-derungsethik* entwickelt hat, und zwar nicht zuletzt an Hand von nicht nur von Kant ausgehenden ethischen Begriffen und Postulaten wie Wert, Würde, höchstes Gut, Tugend und Verantwortung.

*Werte* behandelt Bloch vornehmlich in einem der Schlusskapitel von *Das Prinzip Hoffnung* unter dem Titel ‚Der letzte Wunschinhalt und das höchste Gut‘ (S. 1551 ff.). Das „ideale Wertbild“ soll demnach ernsthaft angestrebt werden, aber keineswegs als bloßes, realitäts-fernes Ideal, sondern in der Wirklichkeit, und zwar vornehmlich in der Kunst, wonach Werte „werden erst Ideale im strengen Sinn, wenn sie, vorzüglich in der Erhabenheit, als Vor-Schein einer emporreißenden Beschaffenheit auftreten, einer in der vorhandenen Welt ästhetisch zu Ende getriebenen.“ (a.O. S. 1556). Was mutatis mutandis auch für religiöse Wertvorstellungen gelte, und nicht weniger auch für Rechts-maßstäbe und „das sittlich Gute“ schlechthin, wozu Philosophen wie Sokrates und Kant sogar eine „Wertung des Wertens“ vorgenommen hätten, um die tatsächlichen Wertmaßstäbe alsdann im Menschen selbst zu verorten. Wobei *Subjektives und Objektives in Wechsel-wirkung* zusammenkomme. Für die Moral gebe es zwar stets unter-schiedliche Kriterien der Bewertung, aber auch allen gemeinsame Vor- und Leitbilder, die nicht nur von subjektiven Präferenzen, sondern auch von objektiv-materiellen Interessen abhängen, so dass „Rangstufungen“ eintreten. Grundsätzlich entstünden Werte durch *Arbeit*: „Erst Arbeit plus Rohstoff und Stoffgehalt erzeugt alle Werte; es gibt keine Werterzeugung, vor allem auch in höherer Klimax, durch isolierte Subjektseite ohne hereinwirkende Wertmaterien.“ (a.O. S. 1568). Wird so die menschliche Arbeit am Stoff zum entscheidenden Kriterium, gibt die Objektseite zwar „das Material zum Wert“, aber erst durch die Arbeit an diesem Material ergeben sich *Wert-differenzierungen und -staffelungen*, und zwar aufgrund von Zweck-setzungen und zweckdienlicher Tätigkeit: „Überall geht so der Wert auf ein Begehren zurück, samt dessen subjektiv intendiertem, objektiv konkretisierbarem Wert-Zweck-Inhalt.“ (S. 1570). So dass auch Gebrauchs-, Tausch- und Mehrwert selbstverständlich auf die mensch-liche Arbeit zu beziehen sind, wobei Bloch nachdrücklich auf die Marxschen Definitionen hinweist: Wert = „verdichtete Arbeit“, Maß des Wertes = die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ (S. 1571 f.), um schließlich auch die Grenze jeglicher Werttheorie anzugeben: „ ... die subjektive wie die objektive Werttheorie hört, gleich dem gesamten voneinander noch abgehaltenen Subjekt-Objekt-Verhältnis, am *höchsten Augenblick des höchsten Guts auf* “ (S. 1577).

Woraus zwingend die Notwendigkeit folgt, auf Blochs Begriff des *Höchsten Guts* (‚summum bonum‘) einzugehen, der sich natürlich nicht auf den Kantischen beschränkt. Bloch identifiziert dieses Höch-ste mit dem *Sinn des Lebens*, d.h. mit dem „Wozu überhaupt“, genauer: mit dem „Überhaupt des menschlichen Intendierens“ (S. 1562), womit vielleicht eine Letztinstanz, wenn nicht sogar *Letzt-begründung* der Ethik gefunden sein könnte. Allerdings: Die Probe aufs Exempel sieht Bloch darin, dass das höchste *Bonum* zugleich ein *Unum*, ein Einheitliches, und ein *Verum*, ein überzeugendes Wahres, ist (vgl. ebd.). Konkret: Das *Überhaupt* kann nicht im „vereitelnden Nichts“ bestehen, sondern im „*Inhalt des alles herausprozessierenden dynamisch-materiellen Weltkerns“*(S. 1564). Es ist der „Polarstern jeder Utopie“, erst recht jeder *konkreten Utopie*, so dass Bloch nicht zögert dieses, sein ureigenes Konzept, mit dem zu verbinden, was Kant „das Unbedingte“ genannt hatte (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit). Mit der Blochschen Einschränkung: Das Höchste Gut sei zwar immer unter „Gott“ gedacht worden, bleibe aber dennoch ein „*Realproblem“* (S. 1565) im Welt-Prozess, und schließlich, in marxistischer Wen-dung: „Das unter dem höchsten Gut Gedachte, das früher Gott hieß, dann Reich Gottes, und schließlich das Reich der Freiheit ist, macht nicht nur das Zweckideal der menschlichen Geschichte aus, sondern auch das metaphysische Latenzproblem der Natur.“ (S. 1566) Für Bloch besteht also das Höchste Gut in einer Synthese aus Marxens Zielvorstellung *Reich der Freiheit* und dem, was er selbst „die unvoll-endete Entelechie der Materie“ nannte. Wobei zweifellos auch seine Hypothese eines „Natursubjekts“ eine Rolle spielt, einer in der Materie waltenden, den Weltprozess tragenden, aber noch unerklärten Zweck- und Zielentfaltung der Natur.

Unter diesen Aspekten gewinnen auch die anderen Ethik-Begriffe Blochs deutlichere Konturen bzw. wertethisches und normatives Format. Das gilt zunächst für den Begriff *Würde*, den H.-E. Schiller in dem erwähnten Ethik-Artikel nur relativ kurz behandelt, der aber in Blochs Werk *Naturrecht und menschliche Würde* durchaus zum Tragen kommt, wo es heißt: „Als letzte Quintessenz des klassischen Naturrechts ... bleibt allemal das Postulat menschlicher Würde; auch der Mensch, nicht nur seine Klasse hat, wie Brecht sagt, nicht gern den Stiefel im Gesicht, und das Bleibende am Naturrecht gab dieser Abneigung, einer schon seit Spartacus revolutionären, begriffliches, ob auch noch abstraktes Format.“ (a.O. 1977, S. 232). Insofern spielt das Naturrecht für die Definition der Würde des Menschen, die Bloch zuweilen mit dem *aufrechten Gang* gleichsetzt, eine herausragende Rolle, und zwar nicht zuletzt in Verbindung mit Blochs Begriff „*ethi-sche Freiheit*“ bzw. „Freiheit in jeder Schicht als Wahl-, als Hand-lungsfreiheit, als ethische und religiöse, überhaupt nur contra fatum fundierbar, also in Sicht einer noch *offenen,* noch nicht *zu Ende deter-minierten Welt“,* aber stetsim „Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiv-realer Möglichkeit“ und mit klarem Ziel: „das unentfremdete Humanum“, das Bloch auch als den *„Inhalt* der Freiheit“ bezeichnet (a.a.O. S. 186). Demgemäß ist Freiheit für ihn undenkbar ohne vernünftige Ordnung, die kapitalistisch nicht herstell-bar ist. Im *Prinzip Hoffnung* (S. 728) kommt er gegen Ende des Kapi-tels ‚Freiheit und Ordnung – Abriss der Sozialutopien‘ zu dem Schluss: „Schicksal ist undurchschaute, unbeherrschte Notwendigkeit, Freiheit ist beherrschte, aus der die Entfremdung verschwunden ist und wirkliche Ordnung aufgeht, eben als das *Reich* der Freiheit.“ Wo-mit wohl endlich klar ist, was *Friedrich Engels* meinte, als er sagte, Freiheit sei „Einsicht in die Notwendigkeit“. Auch hier schimmert, wie bei Bloch, Kants Lösung des Problems von Autonomie und Gesetzlichkeit hindurch. Vernünftige Ordnung ist unabdingbare Voraussetzung jeglicher Freiheit.

Und das macht letztlich auch den Inhalt von Blochs *Veränderungs-ethik* aus, die ja nicht nur darauf drängt, „daß homo homini lupus sich nicht mehr rentiert,“[[136]](#footnote-137)131 dass Menschen einander nicht mehr wie Wölfe gegenüberstehen und zerreißen.Vielmehr soll diese Ethik dazu dienen, *reale Freiheit* zu erkämpfen, wozu Bloch in seinen *Politischen Messungen* (1977, S. 252) schreibt: „Einzig diese Veränderungs-.Ethik hebt so die bloße Wandelgalerie der bisherigen Ethik-Geschichte auf.“ Wodurch nicht alle vorherige Ethik obsolet, sondern *kritisch beerbbar* wird, und zwar nicht zuletzt auch zu Gunsten konkreter politischer Praxis, wozu Bloch anmerkt: „Eine wirklich ermunternde Ethik kann so anfangen, gegen Entmenschung gerichtet, mit Theorie-Praxis hin zum Citoyen. Vermutet man mit Kant, die wahre Politik könne keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, so ist das richtig, aber nur, weil auch die wahre Moral in dieser unserer Zeit keinen Schritt tun kann, ohne Politik zu sein, revolutionäre.“ (ebd.) Was nicht bedeutet, dass Moral endgültig in Politik aufzugehen habe, denn: „Politik löst weder die Individual-konflikte unterhalb ihrer vollständig auf (etwa das >kommunistische Vergißmeinnicht< der Geschlechtsliebe) noch erläutert und erhellt sie das Wozu, das Summum bonum und gar das Dunkel des Todes.“ (a.a.O. S. 253). Auch und gerade in der *Veränderungsethik* verleiht erst die Moral der Einzelperson ihre Würde, und zwar sowohl in der Klassengesellschaft als auch in einem zukünftigen Reich der Freiheit einer Klassenlosen Gesellschaft: „Man stirbt nicht für ein durch-organisiertes Produktionsbudget; unsere Totalität ist keine nur politisch abmachbare, geschweige bloß ein Rat- und Lehrinhalt der Politik. *Dem Kämpfer fürs Reich der Freiheit fällt die Sittlichkeit von selber zu, doch daß er ein Kämpfer sei, dies steht nicht in der kommunistischen Politik, sondern nur in der kommunistischen Moral geschrieben.*“ (ebd. Hervorhebungen durch mich.) Was den Kampf für das Reich der Freiheit beflügelt, ist nicht nur revolutionäres Bewusstsein, sondern auch „Glaube, Liebe, Hoffnung in der Bezie-hung der Menschen“, dies sogar als „das letzte moralische Agens der Revolution“! (ebd.)

Damit hat Bloch m.E. – vorläufig – die von mir gestellte Zwischen-frage beantwortet, ob es in einer Klassengesellschaft die von Kant geforderte Sicherung der Freiheit durch eine Allgemeine Gesetz-gebung überhaupt geben kann (s.o. S. 163). Der Mensch – und auch der revolutionäre – gewinnt und behält seine Würde jederzeit durch Moralität und Sittlichkeit, abgesichert durch eine Allgemeine Gesetz-gebung, an der jedermann zu beteiligen ist, sich beteiligen kann. Für Bloch ist der revolutionäre Freiheitskämpfer moralisch doppelt im Recht: einesteils als Rechtsperson, andernteils durch seinen legitimen Kampf für wahre Freiheit, Gleichheit und Nicht-Entfremdung.

Wenn Bloch von *Veränderung* spricht, meint er das Heranrücken an die „Wahrheit des Sozialen“ = Sozialismus, an Marxens Reich der Freiheit bzw. „die Verwirklichung der sozialen Utopie als Vorbedin-gung zur Realisierung des metaphysisch höchsten Gutes“ (H.-E. Schiller) und damit ein Desiderat, das auch im 21. Jahrhundert nichts von seiner brisanten Aktualität verloren hat, so dass H.-E. Schiller mit Recht erklärt: „Im 21. Jahrhundert sind die Karten neu gemischt, ungeheure Enttäuschungen sind zu verarbeiten, aber solange die Verhältnisse ungerecht und destruktiv sind, können wir nicht auf-hören, eine bessere Gesellschaft anzustreben.“ [[137]](#footnote-138)132

Wie aber soll dies möglich sein? Zweifellos nicht ohne konkrete Analysen der konkreten Situationen, mit denen wir heute – eminent spürbar – nicht nur durch den globalen Kapitalismus, sondern, in dessen Gefolge, immer mehr auch durch die *schleichende* *Öko-Kata-strophe* konfrontiert sind. Da türmen sich Probleme – nicht zuletzt auch psychologischer bzw. „seelsorgerischer“ Art – auf, die ohne philosophische Orientierung anscheinend nicht zu bewältigen sind.

Blochs Ethik hilft auch hier weiter. Für ihn gibt es keine Moral ohne Naturrecht, aber dieses reicht nicht aus, um jene zu begründen. Viel-mehr geht Bloch davon aus, dass „große Moral“ dem Naturrecht sogar überlegen, „übergeordnet“ ist. Dazu schreibt *Doris Zeilinger*: „Große Moral übertrifft hier das Naturrecht, „ist sogar dem radikalen so zu- wie übergeordnet“ ... . Insofern nämlich, als Naturrecht „menschliche Freiheit in möglich gewordener Solidarität setzt“, also ein gesell-schaftliches Projekt verwirklicht, echte Moral hingegen „auf die Lich-tung jener Art menschlicher Entfremdung und Ungefundenheit“ ... intendiert, die nicht nur eine gesellschaftliche Ursache hat. Bloch ge-lingt ein einprägsames Bild, um das Verhältnis von Naturrecht und Moral anschaulich zu machen: „Das positiv vorhandene Recht freilich wird primär vom radikalen Naturrecht revolutionär ‚berichtigt‘, gerichtet; echte Moral sagt dazu Ja und hält das Amen offen“ ...“[[138]](#footnote-139)133

Dabei handelt es sich allerdings um eine *unvollendete* Moral, die auf die Utopie des Reichs der Freiheit verpflichtet bleibt und sich nur dort *vollständig* wird verwirklichen lassen. Und damit zugleich als sogar dem Naturrecht übergeordneter Maßstab dient, und zwar nicht nur für die Zukunft, sondern auch für jegliche Praxis im Hier und Jetzt.

Dem entspricht die Tatsache, dass Bloch *genuin ökologisch* denkt und argumentiert; dies schon auf Grund seines Natur-Begriffs, wonach Natur zunächst als ‚natura naturans‘, d.h. als schöpferische Macht und (mögliches) „Natursubjekt“ zu begreifen ist, als eine Macht, von der *Schelling* erklärt, sie sei „ihre eigene Gesetzgeberin“, die als solche keineswegs bloß naturwissenschaftlich, z.B. durch Atom- und Feld-theorien, adäquat zu verstehen ist.

In Anerkennung dieser Qualitäten entwickelt Bloch eine neue *Allianz-technik* mit der Natur, in der diese nicht mehr in kapitalistischer Manier rücksichtslos ausbeuterisch missbraucht, sondern als *mögli-ches (hypothetisches) Subjekt* geachtet wird, wobei stets auch das *Wie* des Umgangs mit den Naturschätzen, z.B. bei der Rohstoffgewinnung und -verarbeitung, kritisch zu überprüfen ist, wozu Bloch erläutert: „All das ist dem Mechanismus verschlossen; das wirkliche Problem des Agens, das den Umsatz wie dialektischen Umschlag der Naturer-scheinungen betreibt, ist eine auch quantitativ vorhandene, aber quan-titativ nicht verfolgbare Implikation.“[[139]](#footnote-140)134 – Ganz anders stellen sich *Naturallianz* und *Allianztechnik* dar, wozu Bloch voraussetzt: „Mar-xismus der Technik, wenn er einmal durchdacht sein wird, ist keine Philanthropie für mißhandelte Metalle, wohl aber das Ende der naiven Übertragung des Ausbeuter- und Tierbändigerstandpunktes auf die Natur.“ Und: „Naturströmung als Freund, Technik als Entbindung und Vermittlung der im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen, das gehört zum Konkretesten an konkrerter Utopie.“ (a.a.O. S. 813).Voll zu verwirklichen zwar erst in einer klassenlosen Gesell-schaft, d.h. nicht ohne „soziale Revolution“; zuvor aber als Kompass und Leitstern jeglicher emanzipatorischer Praxis – und damit mögli-cherweise auch als Grundlage jeglicher *Öko-Ethik* (s.u. S. 232-235).

Unter diesen Aspekten kann man Blochs Veränderungsethik keines-wegs auf seinen Umgang mit bestimmten Moral- und Ethikbegriffen reduzieren, sondern kann zu ihrer Stützung *sein gesamtes Werk* als Teil der letztendlich ebenfalls der Ethik unterstehenden „Welt-enzyklopädie“ mit berücksichtigen – ein Unterfangen, das jedoch auf eine Herkules-Arbeit hinauslaufen würde, so dass ich mich hier mit ein paar programmatischen Hinweisen begnügen muss. Zu unter-suchen wäre die ethische Relevanz der Haupt- und Schlüsselkonzepte der Blochschen Philosophie, darunter z.B. Materie, Entelechie, Dialektik, Naturrecht, Naturallianz und -subjekt, Antizipation, Atheismus, konkrete Utopie, Novum, Hoffnung (docta spes), Noch-Nicht, Prozess, Revolution, Vor-Schein, Freiheit und Aufrechter Gang. Was vielleicht schon an Hand der im *Bloch-Wörterbuch* aufgeführten Artikel zur Analyse der „Wörter Blochs“ möglich, aber wohl kaum von einer Einzelperson zu leisten wäre. Näheres und Weiteres zu Blochs Ethik und zu seinem Freiheitsbegriff findet sich bei H.-E. Schiller a.a.O. S. 102 bzw. 144-161.

**18. Kernsätze einer dialektisch-materialistischen Ethik**

1. Als Grundlage der Ethik kann nicht wie bei Kant Gott, Freiheit, Ding -an-sich und Unsterblichkeit der Seele, sondern mit Ernst Bloch die *unvollendete Entelechie der Materie* angenommen werden.

2. Diese Grundlage gilt nicht absolut, zumal jede Ethik mit dem Ge-schichtsverlauf, den gesellschaftlichen Gegebenheiten und bestimm-ten Wahrheitsansprüchen verbunden ist.

3. Die Entelechie der Materie manifestiert sich u.a. in dem Schelling-Blochschen Naturbegriff, wonach Natur als „ihre eigene Gesetzgebe-rin“ und *natura naturans* mit hypothetischem Natursubjekt verstan-den werden kann.

4. Aus diesen Bestimmungen folgen *Selbstzweck* und *Eigenwert* der Natur, die zu achten sind.

5. Dialektisch-materialistisch wird festgestellt, dass in der kapitalisti-schen Gesellschaft die freie Vergegenständlichung des Menschen verhindert wird, weil die auf dem Privateigentum beruhende Ausbeu-tung stets zur *Entfremdung* führt. Erforderlich erscheint Marx daher die Aufhebung des zur Ausbeutung geeigneten („funktionierenden“) Privateigentums an den Produktionsmitteln,

6. Marx: „Die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“.

7. Marxens „erkennbare Ethik des angemessenen Lebens, Arbeitens und Zusammenlebens“.

8. Marx fordert den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzu-werfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“

9. Die erhabenste Synthese von Sittlichkeit, Moral, Staat und Gesell-schaft nützt nichts, wenn der Mensch kein selbstbestimmter *Citoyen*, sondern **„**ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen**“** ist.

10. Um wahre Freiheit für alle Menschen zu erringen, muss die kapitalistische Produktionsweise und mit ihr die Klassengesellschaft abgeschafft werden.

11. Das *normative Nahziel* des Sozialismus lautet: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“

12. Erst in einer Klassenlosen Gesellschaft kann die *Ethik des ange-messenen Lebens* voll zum Tragen kommen und ein *Reich der Freiheit* errichtet werden, in dem die „reale Freiheit“ darin besteht, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwick-lung aller ist“ (Marx / Engels).

13. Für den Ethischen Sozialisten *Hermann Cohen* ist der Kate-gorische Imperativ nicht nur der oberste Leitsatz für jeglichen Sozi-alismus, sondern auch „das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte“.

14. Auch wenn der Ethische Sozialismus, der ja immer „nur“ ein theo-retisches Konzept war, zu Beginn des 20. Jahrhunderts gescheitert ist, scheint es keineswegs abwegig, Kant und Marx unter einen Hut bringen zu wollen, obschon nicht unter Verzicht auf dialektisch und teilweise idealistisch angereicherten Materialismus.

15. *Horkheimer*: Im Kat. Imp. sieht Kant völlig ab von den tatsäch-lichen Interessen der Individuen und daher auch von den in einer Gesellschaft herrschenden Gegensätzen und Konflikten.

16. Letztere sind laut Horkheimer nicht durch einen Kat. Imp., sondern nur durch eine *Veränderung der Gesellschaft* zu lösen.

17. Nur durch eine Assoziation freier Produzenten könne das „Glück der Allgemeinheit“ erreicht werden.

18. „Das Recht des Menschen ist’s auf dieser Erden, / da er doch nur kurz lebt, glücklich zu sein, / teilhaftig aller Lust der Welt zu werden, / zum Essen Brot zu kriegen und nicht einen Stein.“ „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“ (Bertolt Brecht)

19. Trotz der Bedingtheit der Moral durch die Gesellschaft tritt das Gebot der Achtung vor der Rechtsperson ebenso wenig außer Kraft wie die Forderungen, a) die Gesetze einzuhalten und b) sich an ihrer Gestaltung zu beteiligen.

20. *Habermas* hat sich möglicherweise von semantischen und begriff-lichen Protuberanzen des Begriffs ‚Diskurs‘ leiten lassen, als er ver-suchte, die von ihm und *Karl-Otto Apel* neu konzipierte *Diskursethik* zu begründen.

21. Habermas‘ Versuch, die jedermann zugänglichen Diskurse über Normativität nicht nur formal, sondern auch inhaltlich abzusichern, um auf diese Weise den Kat. Imp. zu ersetzen, ist laut *Lumer* geschei-tert.

22. *Ernst Bloch*: Als Gegenmittel gegen jede unrechtmäßige Vorteils-nahme wirke der Kat. Imp. „fast wie ein Optativ, ja wie eine Anti-zipationsformel hin zu einer nicht-antagonistischen Gesellschaft, das ist, zu einer klassenlosen, in der überhaupt erst wirkliche Allgemein-heit moralischer Gesetzgebung möglich ist“. Relativ problemlos verbindet Bloch Kant mit Marx, wenn auch unter teilweise starken Vorbehalten gegenüber Kant, dem er schließlich an Hand der *Selbst-zweckformel* des Kat. Imp. zugesteht, „geradezu unwiderruflich“ die Ausbeutergesellschaft verurteilt zu haben.

23. Bloch: „Erst Arbeit plus Rohstoff und Stoffgehalt erzeugt alle Werte.“

24. Laut Bloch waren Werturteile sittlicher Art (anders als bei Kant!) stets „von der wechselnden gesellschaftlichen Basis abhängig“.

25. Für Bloch gibt es keine Moral ohne Naturrecht, aber dieses reicht nicht aus, um jene zu begründen. Vielmehr geht Bloch davon aus, dass „große Moral“ dem Naturrecht sogar überlegen, „übergeordnet“ ist.

26. Für Bloch besteht das Höchste Gut in einer Synthese aus Marxens Zielvorstellung *Reich der Freiheit* und dem, was er selbst „die unvoll-endete Entelechie der Materie“ nannte.

27. Blochs *Veränderungsethik* soll dazu dienen, *reale Freiheit* zu er-kämpfen.

28. Wenn Bloch von *Veränderung* spricht, meint er das Heranrücken an die „Wahrheit des Sozialen“ = Sozialismus, an Marxens Reich der Freiheit bzw. „die Verwirklichung der sozialen Utopie als Vorbedin-gung zur Realisierung des metaphysisch höchsten Gutes“ (H.-E. Schiller).

29. Bloch denkt und argumentiert *genuin ökologisch*; dies schon auf Grund seines Natur-Begriffs (s.o. Kernsatz Nr. 3).

30. Der Mensch – auch der revolutionäre – gewinnt und behält seine Würde jederzeit durch Moralität und Sittlichkeit, abgesichert durch eine Allgemeine Gesetzgebung, an der jedermann zu beteiligen ist, sich beteiligen kann.

**18. Öko-Ethik (I)**

Veränderungsethik? Gut und recht. Aber: *Was* muss denn verändert werden? Das zeigt sich von Tag zu Tag anders, mal mehr, mal weni-ger. In unserer Zeit leider nicht nur in der Fratze des globalisierten Kapitalismus, sondern auch in dem Monster *Öko-Krise*, das zwar auch eine kapitalistische Fratze trägt, aber nicht nur diese. Auch und gerade in den sogenannten sozialistischen Ländern wirkte sich verfehlter

Umgang mit Natur und Umwelt katastrophal aus. All dies macht das Desiderat einer Öko-Ethik zu einer Mammut-Aufgabe der besonderen Art.

Wie soll eine solche Ethik begründbar sein? Einen interessanten Lösungsvorschlag hat *Vittorio Hösle* (geb. 1960) eingebracht, und zwar auf der Basis des *Naturrechts*. Dieses soll vom Staat garantiert werden, letztlich in einem „Universalstaat mit Gewaltmonopol“. Dazu schreibt Jan Rohls (a.a.O. S. 711): „Das Naturrecht ist ein Maßstab zur Beurteilung der Moral des positiven Rechts, der in den Prinzipien der allgemeinen Ethik gründet. Das Naturrecht als Kernbestand der Moral gibt die Richtung an, die die allmähliche Umwandlung des positiven Rechts zu nehmen hat. Hösle konzipiert so einen Staat, der auf dem Naturrecht beruht und dieses mit seiner Zwangsgewalt schützt. Dabei entwickelt er den sozialen Rechtsstaat weiter zu einem ökologischen Staat, de deshalb den Forderungen des Naturrechts entspricht, weil dieses die Rechte künftiger Generationen anerkennt.“

Flankiert werden soll dieser Naturrechts-Staat obendrein durch eine „Zivilreligion des Naturrechts“, zumal ja auch im heutigen Katholizis-mus dem Naturrecht – wie dem Sittengesetz – eine auf Gottes Gebo-ten beruhende Absolutheit zugebilligt wird. Die Tatsache, dass es für einen solchen Absolutheitsanspruch keine wissenschaftliche Grund- lage gibt, lässt Hösle ebenso außer Acht wie die Tatsache der begrenz-ten Gültigkeit des Naturrechts. Ernst Bloch hat diese Grenze wohl zu Recht darin gesehen, dass „Große Moral“, vor allem in der konkreten Utopie des Höchsten Gutes (s.o.), dem Naturrecht überzuordnen ist.

Dennoch stellt sich die Frage, ob denn Blochs Naturbegriff und die damit verbundenen Konzepte wirklich geeignet sind, eine bessere Alternative der möglichen Begründung einer Öko-Ethik zu bieten. Was **Hans Jonas** (1903-93) in *Das* *Prinzip Verantwortung* (1979)[[140]](#footnote-141)135 radikal in Frage stellt, und zwar in Bezug sowohl auf die Marxsche Theorie als auch auf Blochs Philosophie der Hoffnung. Wobei auf-fällt, dass Jonas Marx‘ Werk stark selektiv-reduktionistisch behandelt, so dass bei ihm wesentliche Inhalte der Marxschen Theorie – z.B. die Neufassung der Dialektik, die Kapitalismus-Analyse und -Kritik, der Begriff Entfremdung und die Revolutionstheorie – nicht oder nur an-deutungsweise vorkommen. Nur wenige Zeilen widmet Jonas der um-fangreichen Marxschen Hegel-Kritik. Wenn Marx Hegel „vom Kopf auf die Füße stellen“ wolle, diene dies nur dazu, das „Wollen der Ak-teure“ an die Stelle der hegelschen „List der Vernunft“ zu setzen (PV S. 228 f.). Ausführlich beschäftigt der Autor sich dagegen mit Marx‘ Utopie des „Reichs der Freiheit“, nicht zuletzt als Vorläufer und Vor-bild der Blochschen Utopie.

Marxens Aufhebung der entfremdeten Arbeit in einer Klassenlosen Gesellschaft wertet Jonas als Verkennung des Wesens der Arbeit. Dieses bestehe keineswegs in einer „Zweckfreiheit“, sondern sei stets an die Notwendigkeit der Lebenserhaltung gebunden. Marx aber wolle diese Notwendigkeit beseitigen, und zwar durch unumschränkte Naturbeherrschung und -ausbeutung (im Sinne von *Francis Bacon*), sprich: durch die uneingeschränkte Macht der modernen Technik, die dem Menschen die Arbeit in ihren herkömmlichen Formen größten-teils abnimmt, mit der Folge, dass die Arbeit, „soweit überhaupt noch von Menschen versehen, ... in immer steigendem Maße (in der kom-munistischen so gut wie in jeder technologischen Gesellschaft) die in mechanische Teilprozesse zerstückelte, seelenlose“ sein werde (PV, S. 344). Danach aber, sobald der Mensch im Reich der Freiheit auch von dieser Restform entfremdeter Arbeit befreit sein werde, könne es sich nur noch um „zwecklose, zweckfreie Arbeit“ handeln (ebd.). Ein solches „Reich der Freiheit“ könne es aber gar nicht geben, da Marx es sich durch „Abscheidung vom Reich der Notwendigkeit“ erschli-chen habe, dies unter Missachtung des Umstands, dass es außerhalb des Reichs der Notwendigkeit gar keine Freiheit geben könne, denn Freiheit bestehe immer nur im „Sichmessen mit der Notwendigkeit“ (PV S. 364 f.). Marx habe also nicht nur das Wesen der Arbeit, son-dern auch das Wesen der Freiheit verkannt, so dass ihm Spontaneität, Menschenwürde und der Wert der zwischenmenschlichen Bezie-hungen ebenfalls abhanden kämen. Marx‘ Konzepte einer *Humanisie-rung der Natur* und *Naturalisierung des Menschen* lehnt Jonas ab, weil Letzteres nicht konkretisierbar sei und das Erstgenannte Marxens angeblicher Vergötzung der Technik zum Opfer falle.

Im Übrigen identifiziert Jonas die Marxsche Lehre weitestgehend mit deren „Verwirklichung“ im „real existierenden“ Sowjet-Sozialismus, der unvermeidlich und unerbittlich *totalitär* sei, und zwar vor allem in Form der staatlich gelenkten Planwirtschaft und der uneingeschränk-ten Regierungsgewalt der Kommunistischen Partei. Eine „Bedürfnis-wirtschaft“ sei zwar grundsätzlich der „Profitwirtschaft“ vorzuziehen, nicht jedoch, wenn damit die mit den bekannten Mängeln einer zentralistischen Bürokratie behaftete staatliche Planwirtschaft gerecht-fertigt werde. Wenn die Regierungsmacht festlegt, *„was als Bedürfnis gilt“,* könne „auch die tollste Verschwendung endlicher Ressourcen auf Kosten der Gesamtökologie herauskommen“ (PV S. 261), während der Anspruch auf totale Regierungsgewalt zur „kommuni-stischen Tyrannis“ geführt habe (S. 263).

Unter solch fragwürdigen Voraus-Bestimmungen kritisiert Jonas auch Blochs *Prinzip Hoffnung*, dem er sein *Prinzip Verantwortung* bewusst entgegenstellt, wobei er insbesondere Blochs Konzepte der konkreten Utopie, des Noch-Nicht-Seins und des Vor-Scheins im Visier hat. Ex negativo erklärt er zunächst, was das Noch-Nicht *nicht* bedeute, näm-lich weder „die Offenheit zum *Neuen als solchen*“ noch „die unendli-che *Annäherung* an ein nie erreichtes Ziel“ noch die von *Hannah Arendt* betont Originalität authentischen menschlichen Handelns noch Heideggers „Vorlaufen“ in die Zukunft (das berühmt-berüchtigte „Vorlaufen in den Tod?) (PV S. 377 f.). Nichtsdestoweniger habe Bloch eine komplette „Ontologie des *Noch-Nicht-Seins*“ vorgelegt mit dem Grundprinzip ‚S noch nicht = P‘, d.h. „(das Subjekt ist noch nicht sein Prädikat), wobei das P-Sein das ist, was S nicht nur erreichen *kann, sondern erreichen >*soll*<*, um erst *wirklich* S zu sein.“ (S. 376). Als Hilfe hierbei preise Bloch den „Vor-Schein des Rechten“ an, der vor allem in der Kunst zum Tragen komme, obschon nicht klar sei, wie Bloch „die Pessimisten“ (z.B. Kafka, Dostojewskij) einordne.

Gegen den „Vor-Schein“ in der Kunst macht Jonas geltend, das voll-kommene Kunstwerk erweise seinen Wert in „absoluter Gegenwart“, also gerade nicht in irgendeinem Vorschein in die Zukunft. Ein “Noch-Nicht“ könne es für den Menschen ohnehin nicht geben, weil

er – als der „eigentliche Mensch“ – immer schon „da war“ (a.O. S. 382). Dagegen könne Blochs utopischer Mensch der klassenlosen Gesellschaft „nur der schmählich zum Wohlverhalten und Wohlbe-finden konditionierte, bis ins Innerste auf Regelrechtheit abgerichtete Homunculus sozialtechnischer Futurologie sein“ (ebd.). Genau dies sei aber für die Zukunft zu „fürchten“, nicht zu erhoffen. Denn das Mensch-Sein gehe eigentlich stets aus der Vergangenheit, nie aus bloß antizipierter Zukunft hervor, so dass Blochs Utopie in die Irre führe, zumal sie auf einem falschen Menschenbild beruhe. Mit erheblichen ethischen Konsequenzen, folgert Jonas doch aus seiner Kritik an Bloch immerhin, es sei „höchst notwendig, *die Forderung der Ge-rechtigkeit, der Güte und der Vernunft vom Köder der Utopie freizu-machen*“ (S. 386).

Fazit: Insgesamt gesehen, und insbesondere mit seiner Schreckens-vision vom schmachvollen „Homunculus sozialtechnischer Futuro-logie“, macht Jonas Bloch im Grunde den gleichen Vorwurf, den er schon gegenüber Marx erhoben hatte: für den tyrannischen Totali-tarismus der Sowjets maßgeblich mitverantwortlich zu sein!

Wie aber sieht Jonas‘ eigene *Ethik der Verantwortung* aus? Er versteht seine Kritik an den Utopien von Marx und Bloch zugleich als „eine Kritik der Technologie in der Vorschau ihrer extremen Möglich-keiten“ (S. 388). Die gleichsam ins Utopische ausgreifende Dynamik des technischen Fortschritts gebe aber keinen Anlass zur Hoffnung, sondern vor allem zur *Furcht*. Wodurch sich das ‚Prinzip Verantwor-tung‘ im Gegenzug gegen Bloch quasi von selbst ergebe, zumal die Furcht sich mit der Sorge um fremdes, verletzliches Menschsein ver-binde: „Als Potential ... steckt die Furcht schon in der ursprünglichen Frage, mit der man sich jede aktive Verantwortung beginnend vorstel-len kann: was wird *ihm* zustoßen, wenn *ich* mich seiner *nicht* an-nehme? Je dunkler die Antwort, desto heller gezeichnet die Verant-wortung“ (S. 391).

An das ***Prinzip Verantwortung*** knüpft Jonas seinen Anspruch, eine „Ethik für die technische Zivilisation“ vorzulegen. Was Jonas damit, über das bisher Referierte hinaus, meint, geht aus den zusammen-fassenden „Take-aways“ hervor, die im Internet zum *Prinzip Verant-wortung* erschienen sind[[141]](#footnote-142)136. Hieraus zitiere ich die folgenden: „Im Gegensatz zu früher ist der Mensch heute in der Lage, mit der Technik die ganze Welt zu zerstören./ Da die bisherige Ethik dieser Bedrohung nicht gerecht wird, besteht in der Moderne ein ethisches Vakuum. / Der Mensch hat die moralische Pflicht, das Erbe der Zivilisation und den Planeten Erde zu bewahren. / Nötig ist dazu eine „Heuristik der

Furcht“, die mit den schlimmstmöglichen Gefahren rechnet; Irrtümer sind nicht mehr erlaubt. / Die Menschheit hat kein Recht auf kollektiven Selbstmord, sie ist moralisch zum Dasein verpflichtet. / Weil die Menschheit mit ihrem Handeln bereits heute ihre Zukunft aufs Spiel setzt, steht sie in der Verantwortung. / ... /... / In Anbetracht der drohenden ökologischen Katastrophe sind eine zurückhaltende Anwendung der Technik und ein vorsichtiger Umgang mit den Ressourcen geboten.“ (a.a.O. S 2). – M. E. unbedingt zu ergänzen durch Jonas‘ vielzitierten *Imperativ der ökologischen Nachhaltigkeit*, der in den „Take-aways“ seltsamerweise nicht vorkommt: „»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«; oder negativ ausgedrückt: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftigen Möglichkeiten solchen Lebens«; oder einfach: »Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden«; oder, wieder positiv gewendet: Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Inte-grität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein«.“ (PV S. 36). Was anscheinend nicht auf Utopie, aber auf lupenreinen *Kon-sequentialismus* hinausläuft!

**Arno Münsters Gegenkritik**

In einem Vortrag des Jahres 2004[[142]](#footnote-143)137 setzt *Arno Münster* sich relativ ausführlich mit Jonas‘ Kritik an Marx und Bloch auseinander und argumentiert dabei folgendermaßen: Grundlage von Jonas‘ Kritik ist eine „Hermeneutik der Angst“, derzufolge uns nur die „Furcht vor der Entstellung des Menschen“ ein adäquates Menschenbild, den „Begriff des Menschen“, ermöglichen kann (a.a.O. S. 1). Angst und Furcht, nicht Hoffnung, sind für Jonas die eigentlichen Triebkräfte der Geschichte, die zu verantwortungsbewusstem Handeln anleiten. Den Begriff Verantwortung als solchen stellt Münster nicht in Frage, ebenso wenig Jonas‘ Kritik am „real existierenden Sozialismus“. Für „nicht nachvollziehbar“ hält er jedoch Jonas‘ Versuch, die „Zustän-digkeit der Verantwortungsethik ... auch auf den Bereich der utopi-schen Menschheitsideale, des utopischen Denkens allgemein und des utopischen Marxismus im Besonderen“ auszudehnen (S. 2). Denn dies gelinge nur um den Preis einer völlig inakzeptablen Abwertung der Utopien von Marx und Bloch, die Jonas für total „unrealistisch“ hält. Zu dessen spezieller Marx-Kritik stellt Münster fest: „Jonas stellt die marxistische Theorie einer möglichen Humanisierung der Welt durch die Humanisierung der Arbeit, d.h. die revolutionäre Überwindung der Entfremdung und der entfremdeten Arbeit, grundsätzlich in Frage und unterstellt in diesem Zusammenhang einen beinahe „religiösen Glau-ben an die „Allmacht der Technik, stets das Gute zu schaffen.“ So ist für Hans Jonas der Marxismus in der Tat nichts anderes – und das ist bereits eine höchst einseitige Definition – als ein später Ableger der Wissenschaftsutopien von Francis Bacon, mit anderen Worten nichts anderes als dessen Testamentsvollstrecker.“ (S. 3) In Folge dieses Re-duktionismus verkenne Jonas völlig das Wesen des Marxismus, in dem es keineswegs hauptsächlich um die „Potentialitäten der Technik“ geht (ebd.). Für „absolut naiv“ halte Jonas die Annahme, dass im Sozialismus die kapitalistische Unmoral beseitigt und „ein neuer Mensch“ geschaffen werden könne. Tatsächlich begründet Jonas sein diesbezügliche „realistische Skepsis“ mit dem Hinweis auf das „Polizei- und Spitzelsystem“ im Sowjetstaat. Münster hingegen hält solche Skepsis für völlig kontraproduktiv. „Passivität und Resignation“ seien deren kaum vermeidbare Folgen, Symptome von „Zivilisationspessimismus“ (S. 4 f.). Vollends unverständlich seien Jonas‘ Verurteilungen der marxistischen Utopie angesichts der tatsächlichen Lage sowohl in den Ländern der „Dritten Welt“ als auch in den hochentwickelten Ländern. Erstere seien so schlecht dran, dass, so Jonas, Utopien ihnen auch nicht mehr helfen könnten, während für Letztere gelte, dass „der Fortschritt der Technik und eine gerechtere Verteilung des erwirtschafteten Reichtums ... im Grunde genommen den Klassenkampf und die sozialistische Neuorganisierung der sozio-ökonomischen Verhältnisse überflüssig mache“ (S. 5). Und dieses Argument bildet wohl auch den Kern von Jonas‘ Kritik an Marx und Bloch. Letzterem könne Jonas schon deshalb nicht gerecht werden, weil er „eine ganze Reihe von zentralen Begriffen der Bloch’schen Philosophie fehlinterpretiert, verzerrt wiedergegeben und vorschnell – oft in übersteigert polemischer Form – zurückgewiesen“ habe (S. 6). Völlig außer Acht lasse Jonas dabei die Tatsache, dass Bloch mit seiner Utopie einen „Leitstern“ für den Kampf gegen den Kapi-talismus bietet.

Für gänzlich abwegig hält Münster Jonas‘ Gleichsetzung der Marx-Blochschen Utopie mit dem Glauben an einen Perfektionismus der Technik. Dass Bloch *genuin ökologisch* argumentiert, will Jonas nicht wahrhaben und beharrt stattdessen auf einem „Vetorecht der Natur gegen die Utopie“; dies in völliger Verkennung Blochscher Konzepte wie des „Allianzverhaltens des Menschen zur Natur“ und der „Aufer-stehung der Natur“ (S. 8). Für Jonas sind das allesamt nichts als „extravagante Träume“ (S. 9). Utopie führe zur „Katastrophe“ und sei daher überflüssig. Dazu erklärt Münster: „Die Radikalität, mit der Hans Jonas ... den philosophisch-politischen Rekurs auf Utopien im Allgemeinen und Blochs eschatologisch-messianische Philosophie der „konkreten Utopie“ im Besonderen angreift und in Frage stellt, beweist nun abermals, dass er nicht bereit ist, sich loyal mit den von Bloch im „Prinzip Hoffnung“ und in „Experimentum Mundi“ vertre-

tenen Thesen auseinanderzusetzen. Es geht ihm eher darum, Blochs neo-marxistische Philosophie zum Vorwand dafür zu nehmen, um global-ideologisch mit dem Marxismus und der „marxistischen Utopie“ insgesamt abzurechnen“ (S. 10). Nicht einmal Blochs aus-drückliche *Kritik am Stalinismus* – vorgetragen anlässlich der Trierer Marx-Gedenkfeier vom Mai 1968 – nehme Jonas zur Kenntnis. Stattdessen mache er Bloch wie Marx in hohem Maße für den stalini-stischen Terror mitverantwortlich und behaupte sogar, Blochs Konzepte verstießen gegen die Menschenwürde. Worauf wohl mit dem zu antworten ist, was Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde* (s.o.) dargelegt hat, wohingegen Jonas „verschweigt ... vollständig, dass Bloch selbst ... einer der größten philosophischen Anwälte des Begriffs der „Menschenwürde“ nach Immanuel Kant ist und unbestritten *der* neo-marxistische Denker des 20. Jahrhunderts, der sich zur Begründung seines revolutionären Humanismus am stärksten auf den Begriff der „Menschenwürde“ stützt“ (Münster a.a.O. S. 11, wobei mir nicht erfindlich ist, warum der Autor hier den Begriff *Menschenwürde* in Anführungszeichen setzt, einen Begriff, mit dem Bloch ja nicht nur den Faschismus, sondern auch den „real existierenden Sozialismus“ kritisiert hat!) – Zu Jonas‘ Totalitarismus-Vorwürfen bemerkt Münster, dass „Blochs Ontologie eines „Anders-Seins-in-Utopie“ absolut nichts zu tun hat mit Futurologie, technischer Planung oder gar einer utopischen Anthropologie des „Über-menschen“ à la Nietzsche“ (S. 13). Mangelnde Wissenschaftlichkeit und Wahrheitsliebe oder gar Unkenntnis über die Schwere der Aufgabe des anti-kapitalistischen Kampfes könne man Bloch am wenigsten vorwerfen.

**Fazit.** Dieser Gegenkritik Münsters kann ich nur voll und ganz beipflichten. Hinzufügen würde ich, dass nicht das Menschenbild von Marx und Bloch, sondern dasjenige von Jonas offensichtlich *falsch* ist. Jonas begreift den Menschen lediglich als das, was er „immer schon war“, und leugnet somit die Tatsache, dass der Mensch nicht nur als Produkt der Evolution entstanden ist, sondern weiterhin an der Evolution teilhat, wenn auch nicht mehr bloß naturwüchsig, sondern durch erweiterte individuelle und gemeinschaftliche Intelligenz-Leistungen. Menschen wissen, dass nicht Angst und Furcht oder gar pures Konkurrenzdenken, sondern vor allem *vertrauensvolle Koope-ration und Solidarität* zu wirklichem Fortschritt, wirklicher Verbes-serung der Lebensverhältnisse führen. (Team-) Geist und sinnvolle Arbeit an der Materie – wie sicherlich auch der verantwortungsvolle Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen – haben die Menschheit stets vorangebracht, Not und Elend beseitigt oder zumindest gelindert und ungeahnte schöpferische Kräfte der Entwicklung in Kunst, Kultur, Politik und Technik mobilisiert; wozu zweifellos auch Blochs Philo-sophie und Marxens Traum vom *Reich der Freiheit* gehören.

All diesem wird Jonas nicht gerecht, und zwar auch und gerade nicht in Bezug auf die ethischen Implikationen der Lehren von Marx und Bloch. Weder von *Veränderungsethik* noch von Marx‘ *Ethik des ange-messenen Lebens* (s.o.) ist bei Jonas die Rede. Stattdessen äußert er sich abfällig über die Art und Weise, wie Marx und Bloch mit ethi-schen Prinzipien wie dem Wesen der Arbeit, der Freiheit und der Menschenwürde umgehen, was ebenso inakzeptabel ist wie seine Kritik an Blochs Ästhetik, bei der er so essentielle Referenz-Größen ignoriert wie Schillers *Schaubühne als moralische Anstalt* und Blochs Definition der Kunst als *„ein Laboratorium und ebenso ein Fest ausgeführter Möglichkeiten“*[[143]](#footnote-144)138, wonach Kunst auch und gerade dort noch ein Ausdruck von *Freiheit, Kreativität und Nicht-Entfremdung* ist, wo sie höchst problematische („dunkle“) Inhalte „ästhetisiert“ und insofern auch hier einen Vorschein auf eine zukünftige, für alle Menschen mögliche Freiheit vermittelt.

Für durchaus verdienstvoll und diskussionswürdig halte ich dagegen Jonas‘ *Prinzip Verantwortung* und seinen *Imperativ der Nachhaltig-keit*, wozu ich allerdings auf Spezialuntersuchungen verweisen muss, auf die ich hier und jetzt nicht eingehen kann. Daher nur dies zum Im-perativ der Nachhaltigkeit: Inhaltlich stimme ich dem darin enthalte-nen Appell an die Verantwortung gegenüber Natur und Umwelt voll zu, nicht jedoch der konsequenzialistischen Begründung dieses Ap-pells. Wie soll denn eine Einzelperson die Zukunft der gesamten Menschheit überblicken können? Oder gar den „indefiniten Fortbe-stand der Menschheit auf Erden“? – Als weitaus realistischer erweist sich demgegenüber Kants Kategorischer Imperativ, den Jonas als „Selbstbeschränkung der Freiheit“ missversteht (PV S. 168), weil er offenbar nicht erkennt, dass Kant gerade angesichts der dauernden Einschränkung der Freiheit durch Gefährdungen aller Art bemüht ist, die *Autonomie und unbedingte Würde der Rechtsperson* zu sichern, was zugleich als verlässliche Grundlage für das ‚Prinzip Verantwor-tung‘ gelten kann. Jonas hätte gut daran getan, diese Grundlage in seine Überlegungen mit einzubeziehen.

Im Übrigen habe ich den Eindruck gewonnen, dass Jonas durchweg *systemkonformistisch* im Sinne des bestehenden Kapitalismus denkt und schreibt. Er glaubt offensichtlich, den Kapitalismus – als „bessere Alternative“ zum Sozialismus – retten zu können, und zwar sowohl über die Öko-Krise hinweg als auch in Anbetracht der atomaren Bedrohung und anderer akuter Gefahren. Insofern geht es Jonas anscheinend hauptsächlich um Krisen-Management, was allerdings die Frage aufwirft, welche Alternativen es dazu überhaupt geben kann, solange das *Reich der Freiheit* ausbleibt.

**Nachhaltigkeit.** Was Jonas in seinem Imperativ mit Recht fordert, bedarf der Konkretisierung und Ausgestaltung. Als Grundlagenwerk hierfür kann – jedenfalls in großen Teilen – die von dem Umwelt-Aktivisten und Germanisten *Saral Sarkar* verfasste, 454 Seiten umfassende Studie angesehen werden, die unter dem Titel *Die nachhaltige Gesellschaft – Eine kritische Analyse der Systemalterna-tiven* im Jahre 2001 in deutscher Übersetzung erschienen ist (englisch 1999).

Die Öko-Krise führt Sarkar auf die u.a. durch Raubbau verursachte Verknappung der Ressourcen und die damit einhergehende Umwelt-zerstörung in den herkömmlichen Industriegesellschaften zurück. Dagegen setzt er das Prinzip der Nachhaltigkeit und verbindet es mit weitergehenden sozialistischen Forderungen. Im Anschluss an „Meadows et al. 1992“ hält er eine Gesellschaft nur dann für nachhaltig, „wenn sie so strukturiert ist und sich so verhält, dass sie über alle Generationen existenzfähig bleibt“[[144]](#footnote-145)139, woraus er schließt, dass eine Wirtschaft „*theoretisch“* nur dann nachhaltig sein könne, „wenn sie vollständig auf erneuerbaren Ressourcen basiert“ und diese nicht schneller verbraucht als „sie sich regenerieren bzw. von der Natur wieder produziert werden“, was zwangsläufig zum Ende des herkömmlichen industriellen Wirtschaftens führen müsse (ebd.). In der Praxis seien allerdings vorerst noch Kompromisse und Aus-nahmen (so bei Kohle, Eisen und Aluminium) vonnöten. (Leider thematisiert Sarkar hier nicht die durch die „digitale Revolution“ eintretenden Veränderungen.)Andere als sozialistische Lösungen der Probleme hält Sarkar nicht für möglich, zumal nicht nur die „Grenzen des Wachstums“, sondern auch die der technologischen Lösungen deutlich erkennbar seien. Folglich formuliert er auf S. 220 konkrete Ziele für eine nachhaltige Umgestaltung der Gesellschaft, darunter als oberstes: „Die Wirtschaft muss nachhaltig gemacht werden.“ An diesen Zielen misst er nicht nur die System-Alternativen zum

Sozialismus, sondern auch den ab 1989 zerfallenden Sowjet-Kommu-nismus, dem er immerhin fast ein Viertel seiner Arbeit widmet (S. 43-142). Nicht nur die Mängel des politischen Systems, sondern ­– in noch höherem Maße – schwere ideologische Defizite seien für den Zusammenbruch des sowjetischen Experiments verantwortlich (S. 48). – Für nicht weniger unzulänglich hält Sakar die Lösungsversuche, die im Zeichen des Öko-Kapita-lismus, des Öko-Keynesianismus und des Marktsozialismus unter-nommen worden seien.

Seine neue „Synthese von Sozialismus und Radikalökologie“ begründet er damit, dass „ohne Planung ein *geordneter* Rückzug vom heutigen Wahnsinn überhaupt nicht möglich sein“ werde (S. 319). Worin diese Synthese besteht, fasst er auf der folgenden Seite in acht Punkten verblüffend kurz und bündig zusammen, wobei nicht nur die Nachhaltigkeit, sondern auch die „Schrumpfung“ zu einem Schlüsselbegriff avanciert. Schrumpfung der „Wirtschaften“ – und zwar weltweit! – sei erforderlich, um den übermäßigen Ressourcenverbrauch zu stoppen und, statt ständigen Wachstums, einen „Steady-State“, also das Nullwachstum der Wirtschaft, zu erreichen. Dies bedeute zugleich eine erhebliche Senkung des allgemeinen Lebensstandards, was aber, unter bestimmten Bedingun-gen, durchaus zumutbar sei. Denn nicht nur die Wirtschaft, sondern die gesamte Gesellschaft müsse ebenfalls, und zwar gleichzeitig, in den Stand der Nachhaltigkeit versetzt werden, wozu es weiterer drastischer Maßnahmen bedürfe, nämlich nicht weniger als 1. Abschaffung des Kapitalismus, 2. Einführung der Planwirtschaft, 3. Herstellung allgemeiner Gleichheit. Letzteres vor allem deshalb, weil nur unter dieser Bedingung überall in den Bevölkerungen die Akzeptanz der Senkung des allgemeinen Lebensstandards erreichbar sei. Und umfassende Planung sei vor allem deshalb vonnöten, weil ein „ungeordneter Rückzug“ aus dem Wachstumskapitalismus „zu Chaos und Zusammenbrüchen“ führen würde. Im Übrigen müsse auch das Bevölkerungswachstum durch staatliche Eingriffe gestoppt werden.

Diesen äußerst ehrgeizigen Plan einer umfassenden sozialistischen Umwälzung begründet Sarkar damit, dass Sozialismus „ein moralisches Projekt“, der Kapitalismus hingegen unmoralisch sei. Demgemäß schreibt er zu Punkt 8, dem letzten Punkt seiner Zusammenfassung: „Ein moralisches Wachstum, eine moralische Wirtschaft und Gesellschaft, sind notwendig, um Nachhaltigkeit zu erreichen. Dies ist nicht möglich im Rahmen des Kapitalismus, gleich welcher Art. Dies ist möglich, wenn auch nicht garantiert, in einem sozialistischen Rahmen, weil Sozialismus ein moralisches Projekt ist.“ Wozu der Autor wenig später erläuternd anmerkt, dass erst in einem ganz neuen Öko-Sozialismus (von dem Marx und Engels noch nichts hätten wissen können) die wahren ursprünglichen Prioritäten des Sozialismus wiederhergestellt werden könnten, nämlich nicht nur einfach „die Produktivkräfte zu entwickeln“, sondern: „die Produktionsverhältnisse zu ändern mit den Zielen Gleichheit, klassenlose Gesellschaft, Abschaffung der Ausbeutung und Emanzipation“ (a.O. S. 321). –

Umso mehr fällt auf, dass der Autor mit seinem Konzept auch bei sozialistischen Kritikern nicht selten auf Ablehnung gestoßen ist, so bei dem linksorientierten Wirtschaftswissenschaftler *Elmar Altvater*, der Sarkar einen „rigiden Ökosozialismus“ bescheinigt, der vielleicht sogar in der Nähe einer „höchst autoritären Barbarei“ zu verorten sei.[[145]](#footnote-146)140 Mit anderen Worten: Man könne Sarkars Konzept auch „als ziemlich brutalen Vorschlag zur Durchsetzung eines okzidentalen Willens der Weltbeherrschung interpretieren. Weniger Menschen und weniger Naturverbrauch, damit die Geschichte weitergeht.“ (a.O. S. 4) Womit der Öko-Sozialismus sich einreihe in die „Tradition rationalistischer Ordnung der >besten aller möglichen Welten<“ (über die sich bekanntlich schon Voltaire lustig gemacht hat). Insgesamt, so Altvater, hinterlasse Sarkars Buch „eher ein Gefühl der Trostlosig-keit“ (ebd.).

Wie eine Antwort auf diese Kritik wirkt teilweise die Schrift *Ökosozialismus oder Barbarei*, die Sarkar im Jahre 2008 zusammen mit *Bruno Kern* herausgebracht hat. Darin präzisiert er seine Kapitalismus-Kritik und bezeichnet erneut den Ökosozialismus als „Voraussetzung für eine nachhaltige Gesellschaft“. Merkwürdig scheint dabei die Tatsache, dass die Autoren wiederum den sozialistischen *Staat* als Garanten für die Abschaffung des Kapitalismus einsetzen, andererseits aber nunmehr Partizipation, Mitbestimmung „auf allen Ebenen“ der Gesellschaft einfordern.[[146]](#footnote-147)141

Nichtsdestoweniger hält der kritische Rezensent *A. Karathanassis* die Analysen der Autoren für unzulänglich, weil es ihnen nicht gelungen sei, die tieferen Gründe für die durch den Kapitalismus verursachte Naturzerstörung aufzudecken: „Eine theoretische Auseinandersetzung, die in der Kapitalbewegung den notwendigen Zusammenhang von Wert und Stofflichkeit identifiziert und somit Kapitalakkumulation und Naturzerstörung systematisch-strukturell miteinander verknüpft, bleibt aus.“ (a.O. S. 3) Außerdem sei es sehr bedenklich, dass die Autoren weiterhin den „starken sozialistischen Staat“ beschwören, was den Verdacht aufkommen lasse, man wolle sich – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen – erneut am „so genannten Staats-sozialismus sowjetischer Prägung“ orientieren, ein Verdacht, den indirekt ja auch Elmar Altvater geäußert hat (s.o.).

Umso mehr erstaunt die Tatsache, dass das von Sarkar und Kern vorgetragene Konzept nahezu vollständig in *„Die ökosozialistische Erklärung von Belém“*eingegangen ist. In der brasilianischen Hafen-stadt Belém fand im Januar 2009 ein *Weltsozialforum* statt, auf dem das Soziale seine angebliche Wahrheit in der Forderung nach einer radikalen ökosozialistischen Umwälzung fand, deren Hauptziel Nachhaltigkeit allerdings nur unter äußerst weitreichenden, teils problematischen Prämissen für erreichbar gehalten wurde, nämlich

a) der „Kollektivierung der Produktionsmittel“, b) der Einführung der Planwirtschaft und c) einer drastischen Schrumpfung der Produktion, und zwar mit folgender Begründung: „Um die globale Erwärmung und andere Gefahren, die das Überleben von Mensch und Umwelt gefährden, zu vermeiden, müssen ganze Sektoren von Industrie und Landwirtschaft abgeschafft, reduziert oder restrukturiert und andere entwickelt werden, wobei Beschäftigung für alle gewährleistet wird. Eine solche radikale Umwälzung ist unmöglich ohne kollektive Kontrolle über die Produktionsmittel und ohne demokratische Planung von Produktion und Austausch. Demokratische Entscheidungen über Investitionen und technologische Entwicklung müssen die Kontrolle durch kapitalistische Unternehmen, Investoren und Banken ersetzen, um dem langfristigen Horizont des Gemeinwohls, sowohl in Bezug auf die Gesellschaft wie auf die Natur, gerecht zu werden.“[[147]](#footnote-148)142

Womit die Autoren der ‚Erklärung‘ nicht mehr und nicht weniger als eine *umfassende ökosozialistische Revolution* fordern, und zwar *weltweit*, so dass endlich auch „der am meisten unterdrückte Teil der menschlichen Gesellschaft, die Armen und die indigenen Völker“ der Dritten Welt, von Elend, Unterentwicklung und Ungerechtigkeit (z.B. durch ungleichen, unfairen Handel!) befreit werden könne. Im Zuge dieser Befreiung könne dann auch die volle Gleichberechtigung von Mann und Frau, die „Geschlechtergleichheit“ als „integraler Bestand-teil des Ökosozialismus“, überall auf der Welt gewährleistet werden. Es handele sich um ein Programm, für das die Mehrheit der Bevölkerung allenthalben zu gewinnen sei.

Weiter konkretisierend schlagen die Autoren radikale Umwälzungen („Transformationen“) vor, die es verdienen, im vollen Wortlaut zitiert zu werden, und zwar: „1.Transformation des Energiesystems mittels Ersetzen von fossilen und Biotreibstoffen durch saubere Energie-quellen unter Kontrolle der Gemeinden: Wind-, geothermische, Wellen- und vor allem Sonnenenergie; 2. Transformationen des Transportsystems durch die drastische Reduzierung der privaten Nutzung von Lastwagen und PKWs und Ersetzen derselben durch ein kostenfreies und effizientes öffentliches Transportsystem; 3. Trans-formationen der derzeitigen Art der Produktion, Konsumtion und Konstruktion, die auf Verschwendung, eingebaute Alterung, Wett-bewerb und Verschmutzung beruht, durch Produktion von ausschließlich nachhaltigen und recyclebaren Gütern und durch Entwicklung einer „grünen“ Architektur; 4. Transformationen im Bereich der Nahrungsmittelproduktion und -verteilung, indem man, soweit als möglich, für lokale Nahrungsmittelselbstversorgung eintritt, durch die Beseitigung der umweltverschmutzenden Agrarindustrie, durch die Schaffung nachhaltiger Agrarökosysteme sowie die aktive Wiederherstellung fruchtbaren Bodens.“ (a.O. S. 5)

Im Übrigen empfehlen die Autoren ihr Programm auch als Anleitung für dringend notwendige *Reformen im Hier und Jetzt*. Hunger, Not, Elend, Natur- und Umweltzerstörung dulden keinen Aufschub mehr. Abhilfe muss unverzüglich geschaffen werden, wo immer es möglich ist.

**Rückblick auf den Zweiten Teil**

Öko-Ethik mündet anscheinend zwangsläufig in ökosozialistischen Konzepten, auch wenn diese ethisch noch nicht in hinreichendem Maße fundiert sind. Jedenfalls sind es Ziele, die auf globalen und lokalen *Notwendigkeiten* basieren, bisher aber weder kapitalistisch noch („real“)sozialistisch erreicht werden konnten. Dass diese Ziele und Notwendigkeiten, zumal unter den in der Klassengesellschaft herrschenden Bedingungen, sich *moralisch* rechtfertigen lassen, kann nicht bezweifelt werden, weil sie berechtigte Forderungen, Desiderate und Handlungsgebote implizieren. Um eine solche Rechtfertigung zu bewerkstelligen, würde es genügen, die von mir referierten Inhalte der Glücksethik (Aristoteles u.a.), des Kantianismus, der dialektisch-materialistischen Ethik und der Öko-Ethik heranzuziehen.

Wogegen der Einwand erhoben werden könnte, dass es doch im 21. Jahrhundert noch einige andere, hier noch nicht behandelte Ethiken gibt, die möglicherweise ebenso oder sogar noch besser geeignet wären, die genannten Probleme moralphilosophischer Art zu lösen. Gegen diesen Einwand steht jedoch meine feste Überzeugung, dass genau dies nicht der Fall ist, und zwar vor allem deshalb nicht, weil es an Hand dieser Ethiken anscheinend nicht gelingen kann, diejenigen Grundprobleme zu lösen, mit denen sich eine *Ethik der Verhaltens-steuerung* konfrontiert sieht, die diesen Namen verdient. Ich meine Folgendes: 1. Die Öko-Ethik ist noch nicht hinreichend fundiert. 2. Kants Ethik behält weitgehend ihre inhaltliche Relevanz und Gültigkeit – mit den von mir genannten Ausnahmen, darunter dem Absolutheitsanspruch. Schon dieser fortbestehenden inhaltlichen Rele-vanz genügt aber, soweit ich es überblicke, keine der noch nicht konsultierten Ethiken – wie Ego-Ethik, evolutionäre und konstruk-tivistische Ethiken, Konsequenzialismus, Technikfolgen-Abschätzung, Medizin-, Situations-, Integrations- und Informations-Ethik, post-moderne und non-konformistische Ethiken und Ähnliches. – 3. Im Unterschied zu den letztgenannten lässt sich Kants Ethik mit den Erfordernissen einer Öko-Ethik und einer dialektisch-materialistischen Ethik verbinden. Die daraus resultierende Frage, worum es sich dabei im Einzelnen handelt, werde ich im folgenden Dritten Teil dieser Abhandlung zum Gegenstand meiner Überlegungen machen.

**DRITTER TEIL**

***Neubegründung einer Ethik der Verhaltenssteuerung***

**20. Folgerungen**

Aus meinen bisherigen Darlegungen ziehe ich folgende Schlüsse:

1. Zu fragen ist, was unter den Begriffen Verhalten, Steuerung und Verhaltenssteuerung zu verstehen ist.
2. Welche ethischen Normen, entstanden aus Arbeit und Werten, kann es in einer Klassengesellschaft überhaupt geben?
3. Wenn Normen aus Werten und Werte aus Arbeit entstehen, ist zu klären, wie diese Faktoren zusammenwirken.
4. Ethik ist zumindest teilweise anthropologisch, geschichtsphilo-sophisch und gesellschaftstheoretisch bzw. sozio-ökonomisch zu fundieren.
5. Welche *Öko-Ethik* entspricht dieser Fragen- und Problemlage?
6. Wie können die genannten Erfordernisse und Theorie-Ansätze zur Bewältigung der eingangs genannten fünf wichtigsten Herausforderungen unserer Zeit – Globalisierung, Öko-Krise, Digitalisierung, Trans- und Posthumanismus – beitragen?
7. Stimmt es, dass die Ethik, wie Ernst Bloch in einem seiner Frühwerke behauptet, „über allem“ steht?

**21. Erörterung der Begriffe Verhalten, Steuerung und Verhal-tenssteuerung**

*Verhalten*. Warum dies und nicht ,Handlung‘? Obschon es doch Über-schneidungen zwischen den beiden Begriffen gibt? Hier ist zunächst zu bedenken, dass zwar jedwede Handlung auch als Verhalten gelten kann, aber nicht jedes Verhalten als Handlung beschreibbar ist. Als Verhalten, nicht aber als Handlung zu werten ist z.B. die Reaktion des Organismus auf einen bestimmten Umweltreiz, wie z.B. in Form des Schwitzens, ausgelöst durch erhöhte Temperatur. Handlung wird als „intentionales Verhalten“ definiert, währen der Begriff Verhalten selbst auch das *nicht-intentionale* Verhalten umfasst. *Verhalten* ist der weitere Begriff, der zudem nicht wie das Handeln zur exklusiven Domäne des Pragmatismus gehört. – Bezieht man die Wortfelder mit ein, wird deutlich, warum vom Verhalten her die Bezüge zu Ethik und Moral viel leichter herzustellen sind als vom Handeln her. Was schon bei Kant feststellbar ist, denn der Kat. Imp. beginnt zwar fast immer mit „Handle so, dass ...“, wird aber nicht durch diesen bloßen Handlungsbezug verständlich, sondern erst dann, wenn man die Maximen, den Willen, den unveräußerlichen Selbstzweck und die unbedingte Würde der Person, und zwar im Verhältnis zum Gemein-wohl, als für den Kat. Imp. konstitutiv erkennt, der sich sowohl auf intentionales als auch auf nicht-intentionales Verhalten bezieht.

Allgemein gilt Verhalten als „die Gesamtheit aller beobachtbaren Zu-standsänderungen, insbesondere Reaktionsweisen von Materie“.[[148]](#footnote-149)143 Dieser enorme Bedeutungsumfang des Begriffs erweist sich in be-stimmter Hinsicht als durchaus hilfreich. Benachbart sind auch Aus-drücke wie ‚sich verhalten‘ und ‚Verhältnis‘, zumal Letzteres in Form der *gesellschaftlichen Verhältnisse* nicht nur bei Karl Marx eine Rolle spielt. Zu beachten sind überdies Begriffskombinationen wie ‚Verhal-tensnorm‘, ‚Verhaltensrepertoire‘ und ‚Verhaltensstörung‘, die bei dem Begriff ‚Handlung‘ nicht üblich bzw. nicht ohne weiteres möglich sind. Nahe liegt zudem die Frage nach den *Sachverhalten*: „Wie verhält es sich mit ... ?“ Von wo aus der Bezug zur Korrespon-denztheorie der *Wahrheit* und damit zu einem wesentlichen Moral-kriterium leicht herstellbar ist.

In der Psychologie schien ‚Verhalten‘ lange Zeit das ureigene Terrain des *Behaviorismus* zu sein, der sich allerdings nach seiner Begrün-dung durch *B. F. Skinner* im Jahre 1938 zunächst darauf beschränkte, beobachtbare Reaktionen eines Organismus auf Umwelt-Reize zu ana-lysieren; bis sich herausstellte, dass Verhalten nicht ohne seine hoch-gradige Abhängigkeit vom *Unterbewussten* überhaupt verstehbar ist. Seit den Studien von *Benjamin Libet* weiß man allerdings a), dass auch alle Werte und Verhaltens-Normen im Unterbewussten regis-triert und gespeichert werden, und b), dass kein Verhalten vollständig durch das Unterbewusstsein determiniert wird, sondern immer auch von den bewussten, rationalen Entscheidungen der Einzelperson ab-hängt. Woraus ich auf die unabweisbare Notwendigkeit schließe, die sowohl im Unterbewussten als auch im bewussten Geistig-Seelischen verankerten *Werte* *und Wertmaßstäbe* gebührend zu berücksichtigen, zumal auch alle Normen auf Werten beruhen.

*Steuerung* findet nachweislich – vor allem auf Grund von *Information* – in jedem Menschen statt, und zwar bewusst wie auch unbewusst. Ich unterscheide a) zwischen natürlicher (biologischer, neuronaler) und künstlicher (medialer) Information und b) zwischen Selbst-steuerung (bzw. Eigensteuerung) und Fremdsteuerung (z.B. durch digitale bzw. mediale Vereinnahmung). Dem entspricht meine Hypo-these, dass sich das Leib-Seele-Problem an Hand eines dialektisch-materialistischen Informationsbegriffs lösen lässt.[[149]](#footnote-150)144 Bestätigt sehe ich mich durch die Definition: „**Kybernetik [**griech. »Steuermanns-kunst«]: die Wissenschaft von komplexen dynamischen Systemen, deren Reaktionsweisen (v.a. Regelung, Steuerung, Anpassung, Auslösung) auf Informationsverarbeitung basieren, sodass sie auf

Veränderungen der Umwelt differenziert zu reagieren vermögen.“[[150]](#footnote-151)145 Woraus hervorgeht, dass wir Menschen – und nicht etwa nur Maschinen – über die *Steuermannskunst* verfügen. Dagegen steht allerdings die Schlussfolgerung, die *Rudolf Maresch* (2004) aus seiner Auseinandersetzung mit dem bemerkenswerten Buch von *Stefan Rieger*  über *Kybernetische Anthropologie* (2003) gezogen hat, indem er Riegers „Umdeutung und Transformierung der Kybernetik in Menschenkunde“ zurückwies und sein eigenes, erstaunliches Menschenbild dagegen hielt, wonach „menschlich ist der Mensch nur noch dort, wo Selbststeuerung und Selbstregulierung zerbrechen, wo der Mensch regellos wird und in einen quasi anomischen Zustand verfällt, mithin da, wo er „außer sich“ gerät und sich exzessiv verausgabt und selbstverschwendet: im Lachen und im Sex, beim Verschleudern seiner Ersparnisse oder beim Selbstmordbombing“.[[151]](#footnote-152)146 (sic!). Genau dies aber halte ich für völlig inakzeptabel. Wer die nachgewiesene Selbststeuerung verdammt und stattdessen sogar das „Selbstmordbombing“ gutheißt, öffnet jeglicher *krimineller* oder sonstwie schädlicher Handlungsweise Tür und Tor. Auch wenn der Mensch, wie bei Nietzsche, „das nicht festgestellte Tier“ sein sollte, bedeutet dies nicht, dass er in dauernder Ekstase („außer sich“) leben könnte. Vielmehr sorgt unsere *Selbststeuerung* dafür, dass wir nicht im Chaos der exzessiven Selbst-Verausgabung versinken. – Ernstzunehmen ist dagegen Stefan Riegers *Kybernetische Anthropologie*, und zwar auch und gerade mit Begriffen wie *geregelte Freiheit* oder *Virtualität* im Sinne von latein. ‚virtus‘ = „Tüchtigkeit, Potenz, Möglichkeit“. [[152]](#footnote-153)147

*Verhaltenssteuerung*. Kybernetik und Wertethik – wie soll das zusam-menpassen? Ersteres hat anscheinend mit Moral nichts tun, während das Zweite den wahren Kern von Ethik und Moral auszumachen scheint. Und doch vereinigt sich beides in dem Begriff Verhaltens-steuerung, wie sich im Folgenden zeigen wird.

*Isabel Winn* hat herausgefunden, dass der kybernetische Regelkreis sich hervorragend für die Zwecke des „Selbst- und Zeitmanagements“ eignet, also nicht nur für das bloße Time-Management. Als Bestand-teile dieses Regelkreises nennt sie im Wesentlichen: Diagnose, Prog-nose, Zielsetzung, Planung, Realisation und Kontrolle. Konkret: 1. Ohne Diagnose sind wir orientierungslos und erkennen keine Fehl-entwicklung. 2. Durch Prognose wird ersichtlich, „wohin der aktuelle Weg führt“.[[153]](#footnote-154)148 3. Zielsetzung: „Ohne Ziele weiß man nicht, wohin man will und welchen Sinn das tägliche Tun hat.“ („ ... wofür sich Ihre Anstrengungen lohnen sollen“, ebd.). 4. Planung und Organi-sation, um den Blick für das Wesentliche zu schärfen und um zu erkennen, welche Maßnahmen „systematisch und zeitbewusst“ zu ergreifen sind. 5. Realisation zur erfolgreichen Umsetzung der Maß-nahmen. 6. Kontrolle bzw., falls erforderlich: Zielkorrektur; Überblick über das Erreichte und Vorausschau auf künftige Möglichkeiten und Wege. – Als Grundvoraussetzung für das Funktionieren dieses Regel-kreises nennt Winn: „Wichtigste Eigenschaft des kybernetischen Regelkreises ist es, dass alle sechs Bestandteile miteinander zusam-menhängen und interdependent, also gegenseitig abhängig sind.“ (ebd.) Dass es hier sowohl um intentionales als auch-nicht-intentionales Verhalten geht, d.h. keineswegs nur um die Anwendung von Reiz-Reaktions-Schemata, lässt sich unschwer nachweisen. – *Fraglich ist allerdings, ob Winns gutgemeinte Vorschläge in unserer Zeit des Turbo-Kapitalismus mit Phänomenen wie „Turbo-Zeit“, „Vergleichzeitigung“ und Multi-Tasking als durchweg realistisch und realisierbar angesehen werden können (s.u. S. 195 ff.).*

Objektiv beschreibbar sind wohl nur die Ziele und Faktoren wie Zeit und Umwelt; alles andere betrifft Nicht-Intentionales in seiner Wech-selwirkung mit Intentionalem. Man will *wissen*, in welcher Lage man sich befindet und in welche Richtung man sich bewegt. Lage und Richtung sind großenteils umweltbedingt, werden aber zu psychischen Faktoren schon in der Diagnose und erst recht in Prognose, Ziel-setzung, Planung und Realisation (s.o.). Wittere ich irgendwo irgend-eine Gefahr oder ein Hindernis, versuche ich, deren Merkmale und Eigenschaften so gut und objektiv wie möglich in den Blick zu be-kommen und zu analysieren. Habe ich eine Gefahr, z.B. ein heran-nahendes Unwetter, erkannt, stelle ich mich innerlich darauf ein und treffe entsprechende Vorkehrungen, z.B. lieber zu Hause zu bleiben oder Regenkleidung mitzunehmen: „Gefahr erkannt, Gefahr gebannt!“ Ähnliches gilt für evtl. erforderliche Umorientierungen bzw. Ziel-korrekturen. Für entscheidend wichtig halte ich dabei die Frage nach den zur Verfügung stehenden Wertmaßstäben, die mein Urteil be-stimmen. Kann es mein Ziel sein, mein Leben im „Selbstmordbom-bing“ in krimineller Art und Weise zu verlieren? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht? Was ist höher einzuschätzen: das Leben als solches oder die Menschenwürde? Im „Selbstmordbombing“ wird beides in doppelter Hinsicht missachtet. Zum Teufel gehen wird nicht nur das eigene Leben, sondern auch dasjenige anderer, völlig un-schuldiger Menschen. Da Gleiches für deren Menschenwürde wie für die meinige gilt, dürfte die Urteilsfindung nicht schwerfallen: „Selbst-mordbombing“ ist abzulehnen, weil es sowohl gegen das Tötungs-verbot als auch gegen die möglicherweise *unbedingte* Würde der Rechtsperson verstößt.

An solchen Überlegungen lässt sich beobachten, wie aus Kybernetik moralisch begründbare Verhaltenssteuerung wird. Was sich zunächst ausnimmt wie ein bloßer Reiz-Reaktions-Vorgang – die Einwirkung der Umwelt auf das Zeit-Management – entwickelt sich zusehends zu einem Musterbeispiel von wertethischer Verhaltenssteuerung. – Den Grund hierfür sehe ich in der Tatsache, dass nicht Maschinen, sondern Menschen die Kybernetik erfunden haben, und zwar auf Grund bereits vorhandener Kenntnisse über Steuerungsvorgänge beim Menschen. Darüber hinaus ist seit langem bekannt, dass Verhaltenssteuerung überall dort stattfinden kann, wo Information (= In-Form-Setzung) sinnvoll verwendet wird.

*Christoph Lumer* hat die Zusammenhänge zwischen Verhaltenssteue-rung und Wertethik philosophisch vertieft dargestellt, wobei er über-raschenderweise schon zu ähnlichen Ergebnissen wie später Isabel Winn gelangt – mit dem gewichtigen Unterschied, dass er nicht auf den kybernetischen Regelkreis rekurriert. Vielmehr geht er im Wesentlichen von einem Vergleich zwischen Wertethik („Axiologie“), Pflichtethik („Deontologismus“) und Tugendethik („Aretismus“) aus. Von diesen unterscheidet er primitivere Formen wie den Reiz-Reaktions-Mechanismus und die Reflexe. Letztere können nicht immer durch bewusste Entscheidungen „unterdrückt“ werden, während Reiz-Reaktions-Mechanismen angeblich eher dem Tier- und Pflanzenreich angehören.[[154]](#footnote-155)149 (Wobei Lumer übersieht, dass solche Mechanismen auch in jedem kybernetischen Regelkreis anzutreffen sind, wenn auch nicht als Maßgaben der Verhaltenssteuerung.)

Die Pflichtethik kritisiert Lumer, weil sie unwirksam, der Freiheit zu-wider und „anthropologisch unmöglich“ sei. Deontologen seien nicht in der Lage, zu erklären, wie Menschen überhaupt „zur praktischen Annahme ... *moralischer Normen*“ gelangen können. Ohne subjektive Motivation, die Lumer auch „Wünschbarkeitsmaximierung“ nennt, könne es keinerlei Handeln nur um der Pflicht willen geben. Auch Kant gehe hier von falschen Voraussetzungen aus. Außerdem hätten Pflichtethiker kein Rezept gegen die häufig auftretenden *Normen-Konflikte*. Nur wertethisch könne über solche Konflikte vernünftig entschieden werden (a.O. S. 14 f.) – Zu den Tugendethiken bemerkt Lumer, es fehle ihnen vor allem an „moralischen Wertordnungen“. Überdies könnten aus ihnen keine „sozial verbindlichen Pflichten“ ab-geleitet werden. Lumers Fazit: „Die Tugendethik ist damit ... allenfalls ein Konzept für eine individuelle, nicht für eine sozial verbindliche Moral.“ (a.O. S. 16).

Schon auf Grund dieser Schwächen von Pflicht- und Tugendethiken sei die Wertethik in jedem Falle vorzuziehen. Nichtsdestoweniger be- schreibt Lumer ausführlich die Vorteile einer Wertethik, die er aller-dings hauptsächlich als *subjektive* anpreist, wohingegen er *objektive* Wertethiken nur beiläufig erwähnt und nicht analysiert. Subjektive Wertethik beruhe auf der individuellen „Optimierung oder Wünsch-barkeitsmaximierung“, die bei jedem Menschen anzutreffen sei, wobei die Wünsche „egoistisch oder altruistisch oder sozial neutral“ seien (a.O. S. 8). Außerdem gebe es *intrinsische* Wünsche, wie z.B. die nach „Schmerzvermeidung oder Luststeigerung“, die evolutions-bedingt und durchweg, wenn auch nicht ausschließlich, „überlebens-förderlich“ seien (ebd.). Daneben gebe es auch „instrumentelle“ Wünsche, d.h. diejenigen, mit denen man nach Mitteln sucht, die intrinsischen Wünsche zu erfüllen. *Zeitlich konstante* Wünsche seien von ephemeren, nur „gefühlsinduzierten“ zu unterscheiden.

Im Übrigen überschneiden sich, wie gesagt, Lumers Ergebnisse hin-sichtlich der „Wünschbarkeitsmaximierung“ mit denen von Isabel Winn. Subjektive Wertethik versetzt den Menschen in die Lage, sich Ziele zu setzen und sie zu verwirklichen, langfristig zu planen, auf neue Situationen flexibel zu reagieren und einzelne Handlungen mit-einander zu kombinieren, und zwar auch zu Gunsten längerfristiger Lebensplanung. Einen weiteren Vorteil verschaffe die „enorme Ge-staltungsfreiheit“, die sogar den *Sinn des Lebens* implizieren könne: „Freiräume für spielerische, ästhetische (im sehr weiten Sinne, der auch die Haute Cuisine oder verfeinerte Erotik umfaßt), gestalteri-sche, explorative und nicht zuletzt sinnstiftende moralische Tätigkei-ten entstehen und werden ausgenutzt.“ (a.O. S. 10). Dadurch werde die Einzelperson befähigt, die Inhalte der Moral selbst zu bestimmen und das für das eigene Ich Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden. Nicht zu unterschätzen sei auch die damit verbundene „Emanzipation vom bloßen Funktionalismus der Moral“ – dies mit einem Seitenhieb auf Kants Kat. Imp. und „das Diktat unverstandener Pflichten“ (a.O. S. 11).

*Kritische Würdigung*. Lumers Konzept einer subjektiven Wertethik mittels „Wünschbarkeitsmaximierung“ ist in sich schlüssig und weit-gehend überzeugend, insbesondere in der Abgrenzung und positiven Distinktion gegenüber Pflicht- und Tugendethiken. Im Grunde handelt es sich bei diesem Konzept um eine *Ethik des privaten Glücks*, in der das Gemeinwohl, „das größte Glück der größten Zahl“, fast gar keine Rolle spielt. Ob ein solcher Subjektivismus wirklich tragfähig ist, bezweifle ich jedoch sehr. Lumer behandelt nicht die Frage, ob es eine subjektive „Wünschbarkeitsmaximierung“ – als rein subjektive Wert- ethik *für alle* – in einer weltweiten Klassengesellschaft der *Profit-maximierung* überhaupt geben kann: Ästhetik der „Haute Cuisine“, während anderswo Menschen verhungern, weil Massenarbeitslosig-keit, Not und Elend herrschen? Ein kaum zu übertreffender, kaum verzeihlicher Zynismus! ZumalLumer völlig außer Acht lässt, was

Kant zur Sicherung bzw. rechtlichen Absicherung des moralischen Individuums, der Rechtsperson im Spannungsfeld zwischen subjek-tiven Maximen und Allgemeiner Gesetzgebung, mit triftigen Gründen vorgebracht hat. Anders ausgedrückt: „Es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt.“ Hier stößt die Wünschbarkeitsmaximierung auf kaum überwindliche Grenzen, während die Pflichtethik in Kants Kat. Imp. durchaus ihre Berech-tigung behält, zumal die Allgemeine Gesetzgebung nicht „anthropo-logisch unmöglich“ ist, sondern auf anthropologischer Notwendigkeit beruht.

Hinzu kommt die von Lumer ignorierte Frage nach der Entstehung der Werte. Beruht sie auf *Arbeit* („plus Rohstoff und Stoffgehalt“, was ich mit Ernst Bloch annehme), gibt es durchaus ein Repertoire bereits *objektiv* vorhandener Werte, mit denen auch jede Wünschbarkeit es ständig zu tun hat. Überdies präsentieren Werte sich innerpsychisch als mentale *Objekte*, zu denen das Subjekt sich verhält und seine Optionen bildet. Das bedeutet: Aus objektiven Werten können subjektive werden – und umgekehrt, denn was subjektiv erarbeitet wird, kann – schon durch die Investition von Arbeit in objektiv bzw. mental-objektiv vorhandene Rohstoffe und Stoffgehalte – objektiven Wert haben. Ohne solche Subjekt-*Objekt*-Bezüge kann es folglich keine Wertethik geben. Um *welche* historisch gewachsenen Werte es sich dabei handelt, kann erst dann näher untersucht werden, wenn wesentliche geschichtsphilosophische und anthropologische Aspekte dieser Entstehungsgeschichte berücksichtigt werden. – Leider unbe-rücksichtigt lässt Lumer auch die Frage, welche politischen und philosophischen Konsequenzen sich aus einer Ethik der Verhaltens-steuerung in einer Klassengesellschaft ergeben. Muss eine solche Ethik letztlich vielleicht sogar in Geschichte aufgehen, analog zu der Marxschen Forderung, Theorie in Praxis „aufzuheben“?

**22. Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Anthropologie**

Ethik ist nicht Theorie der Gesellschaft, sondern der Moral. Diese aber ist stets gesellschaftlich bedingt und daher stets nur von relativer, nicht absoluter Gültigkeit und Dauer. Woraus folgt, dass auch jede Ethik gesellschaftlich bedingt und daher nicht als absolut gültige kon-zipierbar ist, eine Tatsache, die Kant anscheinend unterschätzt hat. Folgt daraus etwa auch, dass es zwar Werte, aber keine Normen geben kann? Nicht, solange Gesetze – und nicht nur „Faktisches“ – *norma-tive Kraft* haben. Aus Werten können, wie ich meine, auf jeden Fall dann Normen werden, wenn sie in Gesetzesform gebracht werden.

Daran hat sich seit Kant nichts geändert. Normen müssen deshalb jedoch nicht als „absolut gültige“ begründet werden; es genügt, dass sie rechtskräftig und gegebenenfalls auch *naturrechtlich* *korrigierbar* sind. Dies aber verweist auf elementare geschichtsphilosophische, anthropologische und politische Dimensionen der Ethik. Wenn nicht nur im Naturrecht, sondern auch in der Alltagspraxis Solidarität herrschte und jede/r seinen/ihren Bedürfnissen entsprechend leben könnte, wäre dies *Sozialismus*, den es jedoch „in Reinkultur“ bisher nirgendwo gab. Wenn Ernst Bloch dementsprechend eine *Verände-rungsethik* fordert, anerkennt er die gesellschaftliche Bedingtheit von Ethik und kann folglich nicht mehr, wie in seinem frühen *Geist der Utopie* (1923), die Ethik hoch über alles, über die „ganze Welt-enzyklopädie“ stellen. Wie erklärt sich dieser Wandel? Wohl aus der Tatsache, dass Bloch nicht umhin konnte, seine frühe Gottgläubigkeit zu Gunsten des Atheismus (auch im Christentum!) aufzugeben, und zwar in Folge der notwendigen Neubewertung dessen, was als das Höchste Gut anzusehen sei: nicht mehr Gott, sondern das *Reich der Freiheit*. Das es in „wachsendem Menscheinsatz“ (auch „ins religiöse Geheimnis“) zu erkämpfen gilt.[[155]](#footnote-156)150

Nimmt man nun das hinzu, was ich bereits zu den „Grenzen der Ethik“ festgestellt habe (s.o. S. 24 f.), wird klar, warum Ethik sich nicht auf das Unbedingte und Absolute, sondern auf Geschichtsphilo-sophie und Anthropologie stützen kann und muss. Dazu passt die Tat-sache, dass Ethik zwar eine Wissenschaft, aber keine mathematisch-exakte ist. Ethik hat die Unwägbarkeiten und Zufälligkeiten der Ge-schichte und des Menschseins mit einzukalkulieren. Und: „Die Wir-kungsbereiche und -möglichkeiten der Individuen und der Gesell-schaften sind nicht überschaubar und reichen zuweilen nur so weit wie deren Urteilskraft. Es sind Wirkungsbereiche, die von keiner Ethik in allen Details bestimmt werden können.“ (s.o. S. 25). Schematisch lassen sich die Zusammenhänge von Ethik, Geschichtsphilosophie und Anthropologie so darstellen:

Dass *Verhalten* sich nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf die Materie im Ganzen bezieht, mag verwundern, kann aber kaum be-zweifelt werden. Schon Elementarteilchen verhalten sich in teils be-stimmter, teils unbestimmbarer Weise. Solange dies der Fall ist, bleibt Raum für philosophische Spekulation und Hypothesen-Bildung. Auch wenn Ernst Bloch Kants Höchstes Gut durch das Reich der Freiheit ersetzt hat, bedeutet dies nicht, dass ein Höchstes Gut (= Gott bzw. Blochs „Natursubjekt“) ein für allemal als *Postulat* erledigt wäre. Gibt es ein Höchstes Gut als Urheber des Ganzen, beginnt die Entstehung von Werten tatsächlich schon in der anorganischen Materie, was als ein In-Möglichkeit-Sein (= Entelechie) zu beachten ist. Ohne dabei zu verkennen, dass die Natur nicht nur „unvollendet“, sondern auch *unvollkommen* ist. Naturkatastrophen, Seuchen, Tod, Krankheit und Gebrechen, Fehlbildungen, das anscheinend sinnlos Zerstörerische im Menschen und in der Natur – all dies erschüttert immer wieder den Glauben und das Vertrauen in Sinn- und Zweckhaftigkeit des Ganzen.

Dennoch ist anzunehmen, dass an dessen Ursprung nicht ein Han-deln, sondern ein *Geschehen* steht, aus dem sich vorwärtstreibende, entelechetische Faktoren entwickelt haben. Insofern enthalten Ge-schichtsphilosophie und Anthropologie nicht nur Referenz-Theorien der Ethik, sondern gehören auch zu deren Begründungs-Instanzen.

**23. Zur Relevanz von Geschichtsphilosophie und Anthropologie für eine Ethik der Verhaltenssteuerung**

Die Menschen wollen wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen. Also muss Geschichtsphilosophie *kosmologisch* beginnen, d.h. bei Fakten und Vermutungen über Anfang und Ende, Vergangenheit und Zukunft des Ganzen, obwohl das Ganze nicht überschaubar ist.

*Der Ekpyrotische Kosmos (Paul Steinhardt 2002)*. In diesem Kosmos gibt es keinen Urknall. So dass sich die Kritiker der Urknall-Theorie in frappierender Weise bestätigt sehen können. Wie der US-amerikanische Physiker Paul Steinhardt (Princeton-Universität) festgestellt hat, leidet das bisherige Modell eines zyklischen Uni-versums an entscheidenden Konstruktionsfehlern, so bei der Behaup-tung, der sogenannte ‚big crunch‘ stelle „ein genaues Spiegelbild zum Urknall“ dar, was nicht zutreffe.[[156]](#footnote-157)151 Singularitäten wie der „Urknall“ seien ohnehin „der Giftmüll des Kosmos“.

Dagegen stellt Steinhardt sein Modell eines pulsierenden, ekpyroti-schen Universums. Das altgriechische ‚ekpyrosis‘ bedeutet eigentlich „Weltenbrand“, woraus in der Stoischen Philosophie ein Begriff wird, nach dem „die Welt zyklisch in Brand gesetzt und neu geboren wird“.[[157]](#footnote-158)152 Laut Steinhardt hat kein Big Bang aus dem Nichts, sondern die Kollision von „Branen“ zur Entstehung des uns bekannten Universums geführt: „Das Ekpyrotische Modell entspricht einem zyklischen Universum, das sich immer dann, wenn Branen-Kolli-sionen stattfinden, ausdehnt, wieder zusammenzieht und nach erneuter Kollision wieder expandiert.“ (ebd.)

Wonach also die Welt-Materie nicht aus dem Nichts oder aus purer Information, sondern aus bereits existierender, immer schon vorhandener Materie (inclusive Information, Energie und Strahlung) entstanden ist. – Und diese dynamische, in Bewegung befindliche Materie ist eben keine Klotz-Materie, sondern ein materielles Raum-Zeit-Geschehen in einem Meer unendlicher Möglichkeiten, ein Experimentierfeld des In-Möglichkeiten-Seins, aus dem schließlich auch der Mensch hervorgegangen ist. Evolutionsgeschichtlich wird die Materie Energie- und Informationsträgerin, d.h. Trägerin von Mustern und Bedeutungen in der Evolutionskette: Ursprung (?) – Nicht – Noch-Nicht – Anorganisches – Organisches – Seelisches – Geistiges. Die ursprüngliche kosmische Materie – und mit ihr die ursprüngliche Weltzeit – geht ein in die Welt-Materie und damit später auch in die Person des Menschen.

*Information* ist nicht alles, aber sie darf nicht unterschätzt werden, denn sie ist keineswegs ein bloßes Gedankending, sondern von Anfang an in der Natur, als *ursprüngliche Welt-Information*, vorhan-den. Laut *Rainer E. Zimmermann* werden im Universum andauernd Informationen produziert. Im Jahre 2011 postulierte Zimmermann einen „Urstoff“, der allerdings nur gedacht, nicht beobachtet werden könne. Immerhin könne, wenn auch nur mathematisch-abstrakt, ein *„Spin-Netzwerk“* dargestellt werden, das „auf der fundamentalen Ebene des Universums“ wie ein ständig Informationen erzeugender „Quanten-Computer“ wirke, „der zugleich hardware und software ist“. Dieses Spin-Netzwerk liege allem zu Grunde, was beobachtet werden kann. Es sei ein neuer Ausdruck für die Schöpferkraft der Natur (‚natura naturans‘) und zugleich eine Erweiterung der diesbezüglichen Erkenntnisse von Aristoteles, Spinoza, Schelling und Ernst Bloch – und speziell auch von Blochs hypothetischem „Natursubjekt“.[[158]](#footnote-159)153

Ähnlich argumentiert der Theoretiker *Erich Bieramperl* in seiner *Autoadaptions-Theorie*.[[159]](#footnote-160)154 Auf subatomarer Ebene erkennt Bieram-perl Vorgänge, die an die Arbeitsweise von Sensoren denken lassen. Elementarteilchen gewinnen *Informationen* über ihre Umgebung, d.h. über andere E-Teilchen, mit denen sie Kontakt aufzunehmen vermögen. Wie ein Radar tastet das E-Teilchen seine Umgebung darauf hin ab. Information, Kontakte und Verbindungen von E-Teilchen sind keineswegs neue Phänomene. Bieramperl fand aber eine neue Erklärung dafür – mit weitreichenden Konsequenzen: Die Natur organisiert sich anscheinend selbst, aber aus einem ursprünglichen „Selbst“ heraus, das bereits *Subjektives* in sich zu tragen scheint. Fragt man jedoch nach der Zielursache des Ganzen, wird man nicht umhin können, *die informationshaltige Materie* selbst, d.h. nicht unbedingt Ernst Blochs hypothetisches „Natursubjekt“ , wohl aber sein Kon-zept einer „unvollendeten Entelechie der Materie“, als Grundlage anzunehmen.

*Zeit*. In ihr spielt sich alles ab. Dennoch wird darüber gestritten, wie sie zu begreifen sei. Ein Hauptproblem sehe ich darin, die subjektiven und die objektiven Aspekte der Zeit miteinander in Einklang zu bringen, ohne Einsteins physikalische Theorie der *Raumzeit* in Frage zu stellen. Dazu habe ich eine *Hypothese zur ursprünglichen Weltzeit* vorgeschlagen, und zwar an Hand der folgenden Feststellung von *Heidegger*: „Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des >Außer-sich< in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein >Da< existiert.“ (*Sein und Zeit* S. 350). – Der Begriff „Bedingung der Möglichkeit“

erscheint hier zunächst rein subjektiv-intelligibel, als pure Verstan-deskategorie. Aber: Sein Referenz-Objekt, das seiende Sein, das „Da“, ist nicht nur im Verstand vorhanden; es ist vielmehr zugleich die *objektive* Grundlage jeglicher Verstandestätigkeit. Die Zeitlichkeit dieses Seins kann daher zunächst auch nur objektiv sein, in der „Ekstase“, im „Außer-sich“ der zeitlichen „Entrückungen“. Als 4. Dimension kontrastiert das Zeitliche mit allem Räumlichen – auch dies ein Grund, warum man die Zeit aus sich selbst heraus verstehen sollte.

Dessen ungeachtet wohnt das Zeitliche auch in uns selbst (vermutlich bis wir’s „gesegnet“ haben), z.B. als „psychologischer Zeitpfeil“. *Das objektive „Da“ der Weltzeit manifestiert sich in uns als Dauer, erlebte Zeit, also subjektiv***.** *Und genau darin besteht die gesuchte Vermittlung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven der Zeit!*

Im Übrigen bedeutet auch diese Vermittlung keine Fixierung der Zeit. Das Wesen ist nicht nur Hegels „Ge-wesenheit“ der Vergangenheit, sondern auch das Noch-Nicht der Zukunft, die noch nicht erschienene Zukunft. Und die Zukunft wird wohl immer klarer erweisen, was es mit der Zeit auf sich hat. Die Zeit ist kein Ding, keine bloße „Erscheinung“, wohl aber – vorläufig und hypothetisch – eine Grundbefindlichkeit des Seins, ursprüngliche Weltzeit als anscheinend unveränderliche Reihe von Momenten bzw. Augenblicken. Diese Zeit ist, z.B. als Internationale Weltzeit in den verschiedenen Zeit-Zonen, zwar messbar, aber inhaltlich, d.h. in ihren „verschwindend“ kleinen Einzelmomenten, nicht erlebbar. Wir leben nicht *den* Augenblick, wohl aber *in* der Zeit der Gegenwart.

An der Weltzeit partizipieren wir alle, allerdings in unterschiedlichen, relativ kurzen Zeitspannen, in denen, in dramatischer Weise, unsere individuelle Vergangenheit immer länger und unsere individuelle Zukunft immer kürzer wird. Es wäre ein grausames Narrenspiel, gäbe es nur Heideggers „Vorlaufen in den Tod“, nicht aber Blochs *Hoffnungsbilder gegen den Tod,*, den *Geist der Utopie*, den Glanz des kosmologischen *Alles* (natürlich im Sinne der Blochschen Kosmo-logie), einer Vollendung, deren Vor-Schein die Schatten des Nichts, des Nihilismus, zu vertreiben vermag.[[160]](#footnote-161)155 So dass wir auch in finsteren Zeiten zunehmender Unfreiheit nicht an der Aufgabe verzweifeln müssen, dem *Reich der Freiheit* näherzukommen*.* – Die Weltzeit lässt sich nicht manipulieren. Sie verlangt ihren Tribut in Form mehr oder weniger *sinnvoll* genutzter Zeit.[[161]](#footnote-162)156

*Turbo-Zeit*. Wer ihr unterworfen ist, wird sich von ihrem Zwangs-regime auch durch die von Isabel Winn gemachten Vorschläge zum Zeit-Management (s.o. S. 186 f.) kaum befreien können. Die mögli-

chen Folgen forcierter Beschleunigung und falscher Zeit- Einteilung sind einerseits weithin bekannt, andererseits jedoch in solchem Maße individuell verschieden, dass sie sich kaum darstellen lassen. Daher muss ich mich hier mit ein paar Hinweisen und Anmerkungen begnügen. Bei *Karlheinz Geißler* spiegelt sich die angedeutete Schwierigkeit u.a. darin wider, dass er einige seltsam und mitunter auch monströs anmutende Begriffe verwendet. Neben der „Arbeitsverdichtung“ präsentiert er da die „Optionssteigerung“, neben der „Patchwork-Identität“ den „Tod des Subjekts“ – und schließlich solche Monsterbildungen wie das „Erreichbarkeitsmanagement“, den „Stand-by-Alltag“ und die „Instant-Genuss-Kultur“.[[162]](#footnote-163)157 – Hinter diesen Begriffs-Monstern stehen krasse Fehlentwicklungen. Und wer glaubt, darin sein Glück – oder sogar *das* Glück überhaupt – finden zu können, kann leicht auf Abwege geraten. Denn: *Das Glück verfehlt ja mit Sicherheit, wer ihm pausenlos nachjagt. Wo es keine Pausen, keine Unterbrechungen gibt, gibt es auch keine Möglichkeit, aus Fehlern zu lerne). Und das macht mit Sicherheit unglücklich!* – Auf Nonstop und Multitasking sind wir nicht vorbereitet, jedenfalls nicht unsere Gehirne, die einfach nicht in der Lage sind, „gleichzeitig mehrere unterschiedliche Dinge mit identisch hoher Konzentration zu steuern“ (Geißler a.a.O. S. 151). Wer das missachtet, nimmt nicht nur zunehmende Mängel an Konzentrationsfähigkeit, sondern auch Störungen der Wahrnehmung und der Informationsverarbeitung in Kauf (a.O. S. 153 ff.).

Markantes Kennzeichen der Nonstop-Gesellschaft ist ihre tendenzielle Schlaflosigkeit, erkennbar an steigender Unfallhäufigkeit durch Übermüdung, „Herzrhythmusstörungen, Bluthochdruck, Schlafstörun-gen und Leistungsabfall“ (a.O. S. 111) sowie zunehmender Abhän-gigkeit von Schlaf- und Beruhigungsmitteln. Besonders in Mitleiden-schaft gezogen werden Ehe und Familie. Stichworte hierzu: steigende Scheidungsraten, Geburtenrückgang, immer mehr Alleinlebende, instabile Wohngemeinschaften.

Geißler bilanziert und warnt: „Die Grenzen des Nonstops sind dort erreicht, wenn nicht sogar überschritten, wo der Mensch durch den gestiegenen Zeitdruck und die gewachsene Zeitverdichtung zum Sicherheitsrisiko wird, wenn ihm Müdigkeit und Unaufmerksamkeit als Systemdefekt oder als „menschliches Versagen“ zugerechnet werden. Es wäre schließlich fatal, wenn in der Nonstop-Gesellschaft die Subjekte ihre Zeit damit zubringen müssten, ihr Leben und ihre Gesundheit zu retten, weil sie permanent um diese fürchten müssten.“ (a.O. S. 114).

Als Gegenmittel empfiehlt Geißler u.a. die Rückbesinnung auf die Grenzen der menschlichen Natur, die Fragen nach *Sinn, Zweck und Ziel des eigenen Tuns*, die Fähigkeit zum Nein-Sagen und das, was er, ähnlich wie nach ihm Isabel Winn, die „Kunst der Zeit“ nennt, worauf ich hier aber – nicht nur aus zeitlichen Gründen – nicht näher ein-gehen kann, so dass ich auf meine diesbezüglichen Darlegungen (in: Robra 2015, S. 474 ff.) verweisen muss.

*Globalisierung*. In der Geschichte geht es nicht selten eher ungeistig bzw. „geistlos“ zu. Viel beschworen wurden der „Ungeist des Nationalsozialismus, ... des Bolschewismus, ... des religiösen Fanatismus“ usw. Wenn nicht einfach „große Männer“ in Haupt- und Staatsaktionen, sondern Personen jeglicher Herkunft, Couleur und Wesensart Geschichte machen, ist deren gesamte Tätigkeit – und nicht nur ihre gesellschaftliche Arbeit – der „Motor der Geschichte“. Woraus folgt, dass auch die Globalisierung, zumal unter dem Aspekt der Weltgeschichte oder gar der Ewigkeit (‚sub specie aeternitatis‘), keineswegs das Ganze der Geschichte ausmacht. (Wobei ich erneut betone, dass dieses Ganze nicht überschaubar ist.) So dass zu fragen ist, welche Teilaspekte der Geschichte denn gemeint sein können, wenn von Globalisierung die Rede ist. Dem Wort nach: das Um-spannen (sprich: Umspannen!), der Einbezug des gesamten Erdballs in die Geschichtshorizonte der Menschheit und in die Möglichkeiten geschichtlichen Handelns.

Anscheinend beginnt alles „lokal“, z.B. die Geschichte jeder Einzelperson im Mutterleib, aber auch politisch-geografische Expan-sionen wie die der Geschichte Roms und seines Imperiums. Wonach dann das bloß Lokale aufgegeben wird zu Gunsten stetiger Hori-zonterweiterung, die schließlich nicht auf einzelne Regionen beschränkt bleibt.

In frappierender Weise ändern sich die Antworten auf die Fragen nach der Bedeutung der Globalisierung, und zwar oft in Abhängigkeit von teilweise völlig unvorhersehbaren Wechselfällen der Geschichte. Stark deterministisch nahm ich im Jahre 2003 noch an, dass sich mit der Globalisierung auch der sogenannte Turbo-Kapitalismus verstetigen würde. Das hat sich nicht bestätigt. Als Gründe hierfür nennen *Harald Schumann* und *Christiane Grefe* schon im Jahre 2009 ­– und schon unter dem Eindruck des fürchterlichen Finanzcrashs von 2008 – Folgendes:

„Die wechselvolle Wirtschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts belegt: Die grenzenlose Ausdehnung des Kapitalismus ist keineswegs vorherbestimmt. Der Lauf der Geschichte kann durchaus eine andere Richtung nehmen. Es handelt sich um einen dialektischen Prozess. Wo immer der Mechanismus von Angebot und Nachfrage, von Kapitalrendite und Strukturwandel Grenzen überwindet, Partikular-interessen verletzt oder bestehende Kulturen bedroht, erzeugt dieser Vorgang auch Gegenbewegungen. Und die Konsequenzen sind offen. Dass der Trend zur globalen Integration anhält und nicht wieder ins Gegenteil umschlägt, ist keineswegs ausgemacht.“ [[163]](#footnote-164)158

In der Tat gibt es vielfältige, teils bedenklich populistische Gegen-bewegungen gegen die turbo-kapitalistische Globalisierung, die ich

hier aus Platzgründen nicht näher beschreiben kann. Weiterhin gültig und geboten ist jedenfalls die Warnung vor einer Verharmlosung katastrophaler „Nebenwirkungen“ der Globalisierung, darunter die der Verschärfung der sozialen Gegensätze und Konflikte, die schleichende bis akute Klima- und Umwelt-Katastrophe, zunehmend ungleicher Handel, zunehmende Weltmarkt-Beherrschung durch einige Groß-konzerne (die „Global Players“), mit bösen Folgen wie dem Kollaps ganzer Volkwirtschaften in Afrika und anderswo, was u.a. zu Kriegen, katastrophalen Flüchtlingskrisen und humanitären Katastrophen geführt hat. – Hinzu kommt der Banken- und Finanzcrash des Jahres 2008, mit schwerwiegenden, unabsehbaren Folgen für die Weltwirtschaft und den Verlauf der Globalisierung. Und auch die Pandemie des Jahres 2020 wirft die Systemfrage auf, die Frage, welches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem besser geeignet ist, lebensgefährlichen Bedrohungen standzuhalten.

**Anthropologie – die „Ressource Mensch.** Angesichts der beschrie-benen Lage erscheint es ratsam, sich auf die menschliche Natur zu besinnen, auch wenn deren Analyse wahrscheinlich nie endgültig sein kann. Neue Erkenntnisse zwingen auch hier immer wieder zu neuen Überlegungen und Standortbestimmungen. Stets aufbauen kann man aber auf wie Faktoren Kommunikation, Kontakt und Kooperation, nachweisbar schon in der anorganischen Materie und in allen weiteren Seinsstufen bis hin zum individuellen Bewusstsein und zum gesellschaftlichen Sein; Grundlagen von Weiter- und Höherentwick-lung.

Demgemäß gibt es auf die Frage, was der Mensch sei, mindestens drei einleuchtende Antworten: 1.) Der Mensch ist das, was er geworden ist; sein „Ge-wesenes“ ist sein Wesen. 2.) Er ist das, was er noch werden kann, *noch nicht* ist. 3.) Und das ist *meine* (vorläufige) Antwort: Er/sie ist Materie und Person zugleich. Bestimmbar daher sowohl materiell als auch geistig, sowohl vom „Gesamtumfang“ des Mensch-Seins als auch von der stofflichen und informationell-entelechetischen Materie her. Wobei zu dem Gesamtumfang

bekanntlich nicht nur das Körper-Sein und der Geist, sondern auch die Psyche, die Seele als Erlebnis-Grundlage, gehört. Der Versuch, die leib-seelische Einheit zu verstehen, ist oft unternommen worden und möglicherweise nie gelungen. Eine „endgültige“ Lösung kann es schon deshalb nicht geben, weil wir nicht wissen, welche Möglichkeiten, welches Noch-Nicht uns die Zukunft bescheren wird. Immerhin verhilft *dialektisches Denken* dazu, die prinzipielle Unüber-schaubarkeit des Leib-Seele-Problems auf ein erträgliches Maß zu reduzieren und plausible Lösungsansätze bieten zu können, wie ich im Folgenden zu zeigen hoffe. Wobei ich natürlich auch auf die Antworten 1.) und 2.) zurückkommen werde, zurückkommen muss.

Zu Anwort 1.). Sie erheischt einen Rückgang in den Ursprung, den mutmaßlichen Anfang des Kosmos, zumindest aber zur materiellen Grundlage des menschlichen Seins – und damit zu der gigantischen Evolutionsgeschichte, die in uns, d.h. z.B. in unserem genetischen Erbe, nachwirkt. Schon auf subatomarer Ebene werden In-formationen bzw. Strukturen vorgefunden, die analysiert und als „bedeutsam“ interpretiert werden können. Es sind u.a. „dynamische Muster“ mit bestimmten Wellen-Funktionen bzw. raum-zeitlichen Symmetrien und Asymmetrien, denen Physiker bereits *Zwecke* zuordnen können.[[164]](#footnote-165)159 Eine *Teleonomie*, die sich in den Atomen in der Entwicklung des periodischen Systems der chemischen Elemente niederschlägt, wobei „syntaktische Zuordnungsprinzipien“ vorzu-herrschen scheinen.

Wie *molekulare* Codierung funktioniert, zeigt sich in der speziellen Semantik der genetischen Codes und damit des Lebens selbst, das zugleich das biologisch-materielle Substrat der natürlichen Wort-Sprachen enthält. Wiederum wirken Assoziations- und Zuordnungs-prinzipien, die ein „Prinzip von Höherentwicklung und Transcodie-rung“ enthalten (a.O. S. 22). Und aus DNS-Molekülen bestehen auch die Pflanzen und die Lebewesen. Im Verhalten der Menschen führen die außerordentliche Vergrößerung des Neocortex und die Ausbildung des Bewusstseins u.a. zu immer besseren Formen des sprachlichen Ausdrucks und dessen Kommunikation. Wobei primär bedeutsam allerdings nicht die bloße Kommunikation gewesen zu sein scheint, sondern die „*Konstruktion eines kohärenten Weltbildes*, zusammen-gesetzt aus unterschiedlichen Sinnesmodalitäten“ (a.O. S. 29). Träger, Muster und Bedeutung sind Grundelemente jeglicher Sprache, wobei für die Entwicklung der Psyche bereits die Zellsprache, d.h. die *„Zeichengebung* in den Zellen“ als maßgeblich gilt (ebd.). So dass sich erneut das *Leib-Seele-Problem* als Kernfrage der Anthropologie erweist.

Pionierarbeit hat hierzu die US-amerikanische Biomedizinerin *Candace B. Pert* (2001) geleistet. Um jeglichen Dualismus zu vermei-den, analysiert sie „das gesamte zelluläre (bzw. energetische) Gesche-hen in lebenden Organismen als *dynamisches Informations-Geschehen*“. Wahre Vermittlung zwischen Materiellem und Immate-riellem erfolge dabei durch die *Gefühle*, repräsentiert u.a. in Neuro-peptiden, die für die „informationelle Interaktion“ zwischen den Körperzellen und u.a. auch zwischen Psyche und Immunsystem sorgen. Es ist eine Einheit, die Pert auch als „Körpergeist“ bezeich-net, eine Definition, die mich jedoch nicht überzeugt, zumal man den Geist im Menschen mit Schelling als dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung oder mit Gregory Bateson als „die Welt der Informa-tionsverarbeitung“ verstehen kann, so dass sich der verwirrende Begriff „Körpergeist“ durch den der *Körper-Geist-Information* ersetzen lässt.

Woraus ich allerdings eine neue Hypothese zur Lösung des Leib-Seele-Problems ableite. Dialektisch-materialistisch analysierbare Information vermittelt zwischen Leib und Seele; dialektisch durchaus mit Schellings Subjekt-Objekt; dialektisch-materialistisch, weil Information auf der Basis der neurowissenschaftlich erklärbaren Trias *Träger – Muster – Bedeutung* als *In-Form-Setzung* verstanden werden kann. Das Gehirn – indirekt also der ganze Körper – dient als Träger von neuronal bestimmbaren (synaptischen) Mustern, die ihrerseits Träger von Symbolik sind, z.B. in sprachlichen und nicht-sprachlichen Bedeutungen. Außerdem kann Information qua Kommunikation auch als ein Verhältnis von Subjekt-Objekt, Objekt-Subjekt verstanden werden. Was mich schließlich zu der Folgerung veranlasst hat: „Dialektik als Einheit von Identität und Nicht-Identität betrifft voll und ganz die leib-seelische Befindlichkeit des Menschen, wobei Grenzen der Erklärbarkeit, z.B. außerhalb der von Empfängnis und Tod begrenzten leib-seelischen Identität des Menschen, erkennbar werden. Anfang und Ende des Ganzen, dessen Teile wir sind, kennen wir ohnehin nicht. Damit sind auch die Grenzen benannt, in denen sich eine dialektisch-materialistische Theorie der leib-seelischen Existenz des Menschen bewegen kann.“[[165]](#footnote-166)160 – Überschaubar ist also nicht die Person als Ganze (Mouniers „volume total de l‘homme“), wohl aber ein Kern-Aspekt ihrer leiblich-seelischen Verfasstheit, ihrer „Grundbefindlichkeit“. Das Ganze des Person-Seins analysieren zu wollen, dürfte ohnehin ein aussichtsloses Unterfangen sein.

**24. Werte-Synthesen, die das Verhalten steuern (können)**

Die Werte-Horizonte einer Person sind nicht immer identisch mit den-jenigen der geschichtlichen Überlieferung. Wert-Orientierung kann jede/r selbst finden, und zwar auch und gerade in Kombination mit *Werte-Synthesen.* Diese entstehen durchweg in größeren Zusammen-hängen, und zwar im Wesentlichen wohl auf den Gebieten von Anthropologie, Psychologie, Ökonomie, Soziologie, Politik, Öko-logie, Weltanschauungen, Ästhetik und Religion. Diesen Gebieten lassen sich Werte-Synthesen zuordnen, und zwar jeweils in größeren Zusammenhängen und entsprechend den Graden ihrer Akzentuie-rung, zumal die meisten dieser Synthesen aus Werten bestehen, die sich unterschiedlichen Lebens- und Seinsbereichen zuordnen lassen.

Allgemein gültig oder gar verbindlich können nur solche Werte sein, die überall auf der Welt anerkannt werden. Ein Kriterium, das bislang wohl nur selten erfüllt worden ist. Dazu gehören auf jeden Fall – wenn auch mit Einschränkungen – 1. die UN-Menschenrechtserklärungen (seit 1948) und 2. die *Erklärung zum Weltethos*, beschlossen 1993 in Chicago vom „Weltparlament der Religionen“.

Für *allgemein verbindlich* wird allerdings keine dieser Erklärungen gehalten. Den Verfassern des ‚Weltethos‘ war kein Erfolg beschieden. Ihr Ziel, den Weltfrieden durch weltweiten Religionsfrieden zu sichern, haben sie leider nicht erreicht. Unüberwindbar scheinen weiterhin einige der religiösen Gegensätze und Meinungsverschieden-heiten, so zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen, aber auch zu anderen Religionsgemeinschaften, zumeist auf Grund krass unterschiedlicher religiöser Theorien und Praktiken. Wo obendrein Religion noch zu machtpolitischen Zwecken missbraucht wird, kann es zu schwersten Konflikten bis hin zum Krieg kommen – wie sich seit „Nine Eleven 2001“ immer wieder gezeigt hat.

Auswege aus dem Dilemma kann es wahrscheinlich nur dann geben, wenn sich die Erkenntnis verbreitet, dass auch allen religiösen Werten ein nicht-religiöses Werten zu Grunde liegt bzw. liegen kann. Verstärken lässt sich diese Einsicht, wenn man bedenkt, dass ein großer – vielleicht der größte – Teil der *religiösen* Werte-Synthesen im Grunde nicht-religiös, nämlich z.B. anthropologisch, sozial oder weltanschaulich, geprägt ist. – Nur 11 der ca. 75 von mir aufgeführten Werte-Synthesen sind völlig „religiös akzentuiert“. Während rund die Hälfte der anthropologisch akzentuierten Synthesen und je ein Viertel der sozio-ökonomisch, politisch und weltanschaulich geprägten Synthesen zumindest teilweise religiösen Ursprungs sind. So dass sich erahnen lässt, in wie hohem Maße religiöse Werte in nicht-religiöse integriert werden.

Außerdem ist ohne weiteres ersichtlich, dass auch die „religiös akzentuierten“ Synthesen durchaus in weltlicher Umgebung akzep-tiert werden (können). Man denke nur an das von Juden und Christen ausgegangene Liebesgebot, an die christliche Sozialethik und die *gemeinsamen Werte der Religionen* (z.B. Gerechtigkeit, Anti-Rassis-mus, Anti-Fremdenhass, Frieden, Bewahrung der Umwelt.*Solche Gemeinsamkeiten sollten den Weg ebnen zu der Einsicht, dass auf religiöse Absolutheitsansprüche verzichtet werden kann und muss. Dann erst scheint es sogar denkbar, dass Werte-Synthesen aller Art grundsätzlich respektiert und toleriert werden.*

Was natürlich noch immer keine Allgemeingültigkeit oder gar allgemeine Verbindlichkeit der Werte bedeuten würde. Letzteres ein hohes, ehrgeiziges Ziel, das zweifellos mit den UNO-Menschenrechts-erklärungen angestrebt wird. Wogegen Angehörige nicht-abendländi-scher Kulturkreise erhebliche Vorbehalte erhoben und teilweise (z.B.

im arabischen Raum) eigene, andersartige Menschenrechtserklä-rungen herausgegeben haben, die wiederum andernorts nicht aner-kannt werden. Einige dieser Vorbehalte beziehen sich nur scheinbar auf die Texte der westlichen „Erklärungen“, so wenn sie die Betonung von *Perönlichkeitsrechten* kritisieren.

Gefährlich scheint mit hier die (zumindest tendenzielle) Gleichsetzung solcher Rechte mit problematischen gesellschaftlichen Entwicklungen in westlichen Ländern. Woraus unmittelbar folgt, dass Rechte und Rechtserklärungen unwirksam sind, solange die tatsächlichen Ent-wicklungen ihnen Hohn sprechen, was nicht zuletzt in Folge der neoliberalen Globalisierung zu beklagen ist (s.o.). Insofern sind die Menschenrechte allenthalben noch einzufordern, was mit Appellen an gemeinsame Werte allein nicht zu erreichen ist. (Und auch nicht mit einer zusätzlichen „Erklärung der Menschenpflichten“.)[[166]](#footnote-167)161

Nichtsdestoweniger bieten die von mir in *Wege zum Sinn* (2015) aufgelisteten Werte-Synthesen die Möglichkeit der Orientierung, wobei ich die Frage nach der möglichen Normativität dieser Werte hier noch bewusst ausklammere, obwohl nicht zu verkennen ist, dass sie durchweg zu Normen werden (können), und zwar in der Allgemei-nen Gesetzgebung. Exemplarisch greife ich folgende Synthesen auf:

**a) anthropologisch akzentuierte**

***Wert – Ziel – Zweck – Zeit – Leben – Sinn****.* Die Reifung des Indivi-duums beruht nachgewiesenermaßen sowohl auf genetischer Infor-mation als auch auf aktivem Objekt-Bezug. Daraus entwickelt sich vielleicht schon vorgeburtlich, auf jeden Fall aber im Kindheits- und

Jugendstadium ein Prozess aktiver *Wertung*. Wir erfahren die Gegen-stände der Außenwelt und die unserer Innenwelt (unsere „mentalen Objekte“) nicht bloß passiv, sondern suchen *aktiv wertend* nach Möglichkeiten, diese Gegenstände und Objekte zu verstehen und sie uns evtl. zu Nutze zu machen. Gegenstände ergreifen kann der Säugling nicht zuletzt durch zielgerichtetes Handeln, d.h. adäquate Bewegungen, insbesondere der Hände. Solches Tun macht Sinn, auch wenn es noch weitgehend unbewusst geschieht. Darin liegen offenbar tief verankerte Grundlagen des Nexus, der engen Verbindung von Sinn, Wert, Ziel und Zweck. – Wobei daran zu erinnern ist, dass das griechische ‚telos‘, neben u.a. Zweck, Ziel, Vollendung, Ende, angeb-lich auch *Sinn* bedeutet, in dieser Bedeutung aber in der Literatur nur selten vorkommt.

Näher zu erklären bleiben die Zusammenhänge zwischen Werten, Zielen und Zwecken und der Sinnfrage. Werte sind zweifellos Produk-te nicht nur individueller Geschichte, sondern auch der allgemeinen Menschheitsgeschichte und ihrer unterschiedlichen (kulturellen) Traditionen. Damit aber beschäftigt sich vor allem die Philosophie, insonderheit die Wertphilosophie, aber auch die Religionsphilosophie. Werte werden erst dann voll verständlich, wenn man ihre allgemein- und geistesgeschichtlichen Hintergründe erfährt. Dann erst kann auch *Verständnis* für fremdkulturelle Werte-Traditionen erwartet werden – eine entscheidend wichtige Voraussetzung für jegliche interkulturelle, Völker und Nationen übergreifende *Verständigung über gemeinsame und unterschiedliche Werte* – und nicht über vages bzw. unbestimm-bares „Sein“. (Wobei dem ‚métissage culturel‘, der Kulturvermi-schung, besondere Bedeutung zukommt.) Werte bewähren sich im Alltag – in *sinnvollen* Handlungen und Einrichtungen. Die damit verbundenen „Ziele und Zwecke“ können aber nur dann angemessen untersucht werden, wenn über die Lehre von ihnen, d.h. über unterschiedliche Formen der *Teleologie*, Aufschluss vermittelt worden ist. (Was ich in Robra 2015, S. 363-454, versucht habe, speziell zur Sinnfrage a.a.O. S. 482-529.)

***Gegenseitigkeit – Gerechtigkeit – Großzügigkeit – „ewige Lebens-kraft“– Ehrfurcht vor allem Leben***. Wie diese Ehrfurcht sich in den *Stammesreligionen* mit mehreren ungeschriebenen ethischen Normen, wie „Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit, Großzügigkeit(etwa im wechsel-seitigen Schenken), für deren Einhaltung keinerlei Gebotstafeln benötigt werden)“ verbindet, habe ich bereits dargestellt (s.o. S. 26) – *Festzuhalten bleibt erneut, dass schon dem Ur-Ethos der Ur-Völker Wertungen zu Grunde liegen, während die Werte selbst sich allmäh-lich herausbilden, sich verändern und auch wieder verschwinden (können)*.

Über *Gerechtigkeit* hat *John Rawls* (1921-2002) ein Standardwerk geschrieben: *A Theory of Justice* (1971), während *Hans-Ernst Schiller* (2001), anders als Rawls, Gerechtigkeit und *Gleichheit* ineins setzt und *Thomas Ebert* (geb. 1941) Gerechtigkeit und Gleichheit als solche (2015) nebeneinander bestehen lässt. –Rawls geht es vor allem um die Fragen nach politischer und sozialer Gerechtigkeit, die er nichtsdestoweniger unter *moralischen* Gesichtspunkten behandelt, wenn auch vorzugsweise im Hinblick auf die bestehenden gesell-schaftlichen Institutionen und erst zweitrangig auf handelnde Personen. Ethik hält Rawls dann für wissenschaftlich begründet und daher akzeptabel, wenn „es ihr gelingt, zwischen wohlüberlegten moralischen Urteilen und allgemein rational begründbaren Prinzipien Übereinstimmung zu erzielen“.[[167]](#footnote-168)162 Rawls‘ zentrale These lautet, dass Personen in einem – fiktiven – „Urzustand“ sich grundsätzlich „für zwei Prinzipien entscheiden würden, nämlich für das der maximalen gleichen individuellen Freiheit und für das Differenzprinzip, das Un-gleichheiten der Verteilung nur dann zuläßt, wenn jedermann, und besonders die am schlechtesten gestellte Gruppe der Gesellschaft, davon einen Vorteil hat.“ (a.O. S. 708). Rawls ist überzeugt, dass auf Grund dieser Prinzipien „Gerechtigkeit als Fairness“ zu erreichen ist, weil sie mit allgemeinen *„sozialethischen Urteilen“* übereinstimmen.

Einfachere Lösungen bietet dagegen der Pragmatist *Thomas Ebert* an, der (2015) Folgendes vorschlägt: „1. Da die Menschen in mancher Hinsicht ungleich, in anderer Hinsicht gleich sind, besteht soziale Ge-rechtigkeit unter anderem darin, sowohl der Gleichheit als auch der Ungleichheit den ihr jeweils gebührenden Raum zu geben. 2. Bei der Ungleichheit der Menschen kann theoretisch zwischen natürlich (ge-netisch) bedingter Ungleichheit, gesellschaftlich bedingter Ungleich-heit (Ungleichheit der Chancen) sowie freiheitsbedingter Ungleichheit (Ungleichheit infolge des unterschiedlichen Gebrauchs, den die Indi-viduen von ihrer Freiheit machen) unterschieden werden. 3. Davon ausgehend kann versucht werden, das Problem von Gleichheit und Ungleichheit mit Hilfe der Generalformel von sozialer Gerechtigkeit als Verbindung aus Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit zu lösen. Dies beinhaltet die Gerechtigkeitsnorm, dass natürliche Ungleichheit hingenommen, gesellschaftlich bedingte Ungleichheit beseitigt und freiheitsbedingte Ungleichheit nach Maßgabe der Lei-stungsgerechtigkeit respektiert werden soll.“[[168]](#footnote-169)163 – Letzteres halte ich für inakzeptabel, zumal Th. Ebert den Begriff der sozialen Gerech-tigkeit – im Gegensatz zu H.-E. Schiller und Rawls – viel zu eng fasst. Wenn Freiheit Ungleichheit bewirkt, kann sie nicht wirkliche Freiheit sein, erst recht nicht angesichts der Tatsache, dass es bisher nirgendwo gelungen ist, gesellschaftlich bedingte Ungleichheit umfassend und nachhaltig zu beseitigen. Für beide Probleme bedarf es neuer Synthesen, vor allem aus Moral, Politik und konkreter Utropie (s.u.).

*Hans-Ernst Schiller* geht – wie Rawls – von einer idealtypischen sozialen Gerechtigkeit aus, die er allerdings von der politischen Gerechtigkeit unterscheidet. Unter sozialer Gerechtigkeit versteht er „die Prinzipien und Regeln, die sich auf die Verteilung und Produktion des gesellschaftlichen Reichtums und insbesondere auf die Aufgaben beziehen, die der Einzelne oder seine elementare Gemein-schaft im Allgemeinen nicht selbst lösen können“, darunter z.B. „Einkommensgerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit oder Steuer-gerechtigkeit“[[169]](#footnote-170)164, während die politische Gerechtigkeit sich auf „die Teilhabe der Individuen an der Gestaltung und Regierung des Gemeinwesens“ beziehe (a.O. S. 91). Allgemein sieht H.-E. Schiller in dem Ruf nach Gerechtigkeit eine „Reaktion auf die Klassen-spaltung, auf die Tatsache, dass es Arme und Reiche gibt und die einen den anderen ausgeliefert sind.“ (a.O. S. 95). Im Übrigen erörtert der Autor Begriffe wie Verteilungsgerechtigkeit (mit Aristoteles: „Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln“), Leistungsprinzip, Teilhaberechte und die Anerkennung der Menschen-rechte als Grundvoraussetzung für Gerechtigkeit.

Eher naturrechtlich definiert er *soziale Menschenrechte*, darunter den „Anspruch auf Arbeitsbedingungen, die keine ruinösen Folgen haben, das Recht auf Gesundheitsversorgung, auf Bildung und Teilnahme am kulturellen Leben, das Recht auf Arbeit“ (a.O. S. 109). Für grundle-gend hält er auch Verfahrensgerechtigkeit in Justiz und Politik, Chan-cengleichheit und Anerkennung, wohingegen u.a. globale Armut, die Rechtfertigung von (sozialer) Ungleichheit sowie angeblich „gerech-te“ und andere Kriege das Ganze der Gerechtigkeit in Frage stellen. Um solchen Gefahren, verbunden mit Manipulation, Korruption, Populismus und Aufhetzung, zu begegnen, fordert H.-E. Schiller *moralische Poltik* auf allen Ebenen und schließt seine Überlegungen mit dem Postulat: „Die Herstellung eines dauerhaften Friedens ist Pflicht. Es ist deshalb geboten, und letzthin vielleicht sogar klug, in einen Zustand der Herrschaft des Rechts zu treten, in dem die Regeln der Gerechtigkeit für alle gelten – gleichermaßen.“ (a.O. S. 132). – Offenbar gibt es also doch moralische Pflichten, und zwar auch außerhalb der Allgemeinen Gesetzgebung. Fragt sich nur, wodurch denn solche Pflichten Allgemeingut werden, d.h. allgemein anerkannt und befolgt werden können.

***Eigenwert der Person – Toleranz – Emanzipation*.** Proben aufs Exempel des Eigenwerts der Person erfährt jeder Mensch dadurch, dass er den Kampf zwischen Gut und Böse in sich selbst und mit seinen Mitmenschen aushält und austrägt. Ob wir Freiheit gewinnen oder verlieren, steht in diesem Kampf auf dem Spiel. Was nicht meta-physisch begründet werden muss, zumal es wahrscheinlich genügt, sich der materiellen Grundlage dieses Umstands zu vergewissern: der unvollendeten, unvollkommenen Natur in uns.

Insofern nimmt auch Kants Kat. Imp. keinen Schaden, wenn er sich nicht mehr als „absolut gültig“ begründen lässt. Denn weiterhin gilt: Ohne Allgemeinen Gesetzgebung gibt es weder Rechtssicherheit noch gesicherte Moral. Und diese geht nicht in bloßer Pflichtethik auf, solange sie subjektive und objektive Wertethik in sich verbindet (s.o. S. 190). Vielmehr ist Pflichtethik nicht denkbar ohne Wertethik, geht eines Tages vielleicht in ihr auf. Auch und gerade in einer Klassen-gesellschaft muss der Eigenwert der Person und ihrer *relativen* Freiheit geschützt werden, vor allem durch die naturrechtlich korri-gierbaren Menschenrechte. –

Dem entsprechen weitgehend die von Personalisten erarbeiteten Theo-rien des Person-Seins (s.o. S. 139-142), zu deren festen Bestandteilen

*Toleranz* und *Emanzipation* gehören. Zur Entwicklung des Toleranz-gedankens haben in entscheidendem Maße die bahnbrechenden Einsichten, Analysen und Forderungen von Aufklärern wie *Voltaire*, *Lessing* und *Goethe* beigetragen (s.o. S. 98-100). Für entscheidend wichtig halte ich Goethes Erkenntnis, dass bloßes Dulden, Erdulden und Ertragen (im Sinne des latein. ‚tolerare‘: ‚dulden, ertragen‘) nicht ausreicht, sondern stets durch *Mitgefühl, Respekt und Anerkennung* in echte Toleranz zu transformieren ist (s.o. S. 99) Umso mehr wundert man sich, wenn man erfährt, dass solche moralisch unabdingbaren Erkenntnisse bis in unsere Gegenwart hinein bekämpft worden sind. So wenn ein niedersächsischer Landesbischof im Jahre 2006 feststellt, Lessings Toleranzbegriff sei mit den Anforderungen der heutigen pluralistischen Gesellschaft nicht vereinbar. Zu den Besonderheiten einer Religion gehöre der „Absolutheitsanspruch, der jeder Religion nun einmal zuzubilligen“ sei. Diesen Anspruch akzeptiere Lessing nicht (was zweifellos zutrifft!) und sei daher nicht in der Lage zur „Akzeptanz wirklich fremder Orientierung“ und des „ … Andersseins des Anderen“.[[170]](#footnote-171)165 – Unglaublich! Offensichtlich verkennt der Landes-bischof das Unheil, das er damit rechtfertigt. Denn zweifellos sind es genau die Absolutheitsansprüche der Religionen, die Frieden und Verständigung unter ihnen verhindern. Nicht Voltaire, Goethe und Lessing, sondern Absolutheitsanspruch, Fanatismus und Fundamenta-lismus sind die wahren Feinde des „Andersseins des Anderen“! Daher wiederhole ich: Wir müssen, so oft und so lange wie möglich, der Wirkung des möglichst toleranten und vernünftigen eigenen Verhaltens, einschließlich der Kraft der besseren Argumente und der

überzeugenden Rede, vertrauen – und uns im Notfall nicht scheuen, den *Rechtsweg* zu wählen, was natürlich das Recht auf Notwehr mit einschließt. Dann können wir hoffen, Intoleranz wirksam zu bekämpfen, ohne selbst intolerant zu werden, d.h. ohne die Prinzipien der Toleranz – und ihrer Grenzen – zu verraten. Es wird darauf ankommen, Toleranz als Errungenschaft der *Emanzipationsgeschichte der Menschheit* und als Teil der Entwicklung des Person-Seins zu verstehen, zu beobachten und aktiv zu pflegen.

***Liebe – Demut – Selbstlosigkeit – Weisheit.*** Von dem Schriftsteller *James Baldwin* (1924-87) stammt der Ausspruch: „Love does not begin and end the way we seem to think it does. Love is a battle, love is a war; love is a growing up.” – Man reibt erschrocken sich die Augen und fragt, was Liebe denn mit “einer Schlacht“ und mit „einem Krieg“ zu tun haben soll. Wäre vielleicht an den Kampf zwischen Gut und Böse zu denken, die Probe aufs Exempel des Personseins? Mehr Aufschluss würde sich wohl einstellen, wenn man in Baldwins Werken nach entsprechenden Zusammenhängen forschte, was hier zu weit führen würde. Stattdessen zitiere ich noch das folgende Statement Baldwins zur Liebe: „Love takes off the masks we fear we cannot live without and know we cannot live within.” Liebe befreit uns von den Masken, die wir angstvoll für unentbehrlich halten, obwohl wir wissen, dass wir unter ihnen nicht leben können. Liebe befreit also zur Wahrheit, beseitigt jeglichen Grund, sich zu verstellen, sich und anderen etwas vorzumachen.

Und: Die Liebe ist der Weisheit erster und letzter Schluss. Entstanden ist sie wahrscheinlich aus der In-Form-Setzung (= Information), die bereits in der Ur-Materie – gemäß den Prinzipien der Vereinigung und der Kooperation – stattgefunden hat. (Nächsten-)Liebe kann man nicht befehlen, aber anempfehlen, wie es Jesus tat, wohl wissend, dass Liebe vom Hass bedroht wird, wie auch von allem Negativen, Widersacherischen und sinnlos Zerstörerischen in der menschlichen Natur. Das für Kant Grund genug war, ein ‚peccatum originis‘, eine „Ur-Sünde“ (Sigmund Freuds „Destrudo“) im Menschen anzunehmen, der er die Allgemeine Gesetzgebung und die aktive Mitwirkung daran entgegenstellte – und der wir getrost *Liebe und Weisheit* zur Seite stellen können.

Auf dem rechten Weg befindet sich für *Lao-tse, Gautama Buddha* und *Konfuzius*, wer der natürlichen Vernunft gehorcht, die Ich-Sucht auf-gibt und stattdessen „kindliche Liebe“, Harmonie und Frieden anstrebt. – *Franz von Assisi* geht noch weiter, indem er der Demut und der Liebe zutraut, jegliche Widerwärtigkeit und Grausamkeit zu ertragen. Auch gegenüber schreiendem Unrecht? Nicht unbedingt, denn San Francesco lehnte sich sehr wohl gegen die Machenschaften der Mächtigen, z.B. der Bankiers, auf. Tätige Nächstenliebe und Soli-darität mit allen Armen, Unterdrückten und Entrechteten könne nur praktizieren, wer sich in Demut und Selbstlosigkeit übt. – Worauf *Nietzsche*, der „böse Friedrich“, antworten würde: ‚Wie das? Du willst dein Selbst verleugnen, die große Vernunft deines Leibes, die hoch-herrschaftlich hinter deinem Ich steht? Ausgeschlossen! Niemand kann aus seiner Haut fahren, seinem Selbst entgehen!‘ Von wo aus ja nur ein kleiner Schritt zu tun ist zu Nietzsches überheblicher Selbst-Ermächtigung im „allgegenwärtigen Willen zur Macht“! Wogegen mit Franz von Assisi und Sigmund Freud einzuwenden ist: Überhebt euch nicht! Mutet eurem zerbrechlichen Selbst nicht zu viel zu! Und, mit dem Delphischen Orakel: Neque nimis, nichts im Übermaß! Franz von Assisi hat Recht: Ohne Liebe, Demut und Klugheit kann es keine Solidarität geben.

**b) zu Wirtschaft, Gesellschaft und Politik**

Bei allen ethischen Höhenflügen sollte die alte Brechtsche Weisheit nicht vergessen werden: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“ Aber wie steht es damit, wenn man genug zu essen hat, bleibt dann nur noch die Moral? Wohl eher eine rhetorische Frage, wenn man bedenkt, dass anderswo auf der Welt immer noch Millionen von Menschen nicht genug zu essen haben und verhungern. Bleibt einem dann das Essen im Hals stecken? Können wir nur noch mit schlechtem Gewissen mehr oder weniger gut essen? Ein lästiger Gedanke, den wir verdrängen, weil er uns den Appetit verdirbt. Und was bleibt dann noch? Müssen wir nicht handeln, statt zu theoretisieren? Aber *was* können wir denn tun, wenn sogar die Berufspolitiker vor den international agierenden Wirtschaftsbossen und -managern kapitulie-ren? Theoretikern bleibt dann wohl nur noch eine einzige Handlungs-option: Neu nachzudenken, die Theorien zu verbessern, und zu hoffen, dass er/sie wieder an Einfluss gewinnen wird, wenn das Ausmaß an Ungerechtigkeit und Ungleichheit in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik immer unerträglicher wird.

***Gleiches Recht für alle – Recht auf Eigentum – Gewaltenteilung*** Wirtschaft, Gesellschaft und Politik sind Gebilde, die nur künstlich voneinander zu trennen sind. Grundlagen für *demokratische* Entwick-lungen auf diesen Gebieten wurden von der US-amerikanischen und der Französischen Revolution gelegt. Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hat schon *Aristoteles* gefordert. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gehören zweifellos zu den wichtigsten Prinzipien der französischen Revolution, die 1789 begann. Nicht weniger als die amerikanischen Verfassungsgrundsätze sind diese Prinzipien bis heute zweifellos auch Kennzeichen freiheitlicher Demokratie. Im deutschen Grundgesetz z.B. als Freiheit der Person, Gleichheit vor dem Gesetz – unter Einschluss der „Schwesterlichkeit“ auch: Gleichberechtigung von Mann und Frau – sowie Aufforderung zur Solidarität, so in dem Satz „Eigentum verpflichtet“. Was allerdings die Frage nahelegt, ob die drei Prinzipien bzw. *Ideale* bzw. *Leitideen* bzw. *Grund-Werte* schon irgendwo auf der Welt vollständig verwirklicht worden sind. Was zweifellos nicht der Fall ist. Gemäß der *Erklärung der Rechte des Menschen und des Staatsbürgers*, die am 26. August 1789 von der französischen Nationalversammlung beschlossen wurde, haben die Gesetze Gültigkeit nur als „Ausdruck des Gemeinwillens“ (der ‚volonté générale‘, einer deutlichen Anleihe bei Rousseau!). Die mit dem Gemeinwillen übereinstimmende Souveränität geht stets von der Nation selbst aus (Art. 3), so dass jeder Staatsbürger *persönlich* das Recht hat, – direkt oder indirekt – an der Herstellung des Gemein-willens, und damit an der gesamten politischen Willensbildung,

mitzuwirken. Da *gleiches Recht für alle* gilt, eröffnet sich jedem Staatsbürger gleichermaßen der Zugang zu allen öffentlichen Ämtern, die entsprechend der Eignung und der Fähigkeiten der Bewerber zu besetzen sind. – Weitere Artikel garantieren u.a. die *Gewaltenteilung,* das *Recht auf Eigentum*, die gerechte Besteuerung, den Schutz vor willkürlicher Anklage und Verhaftung, die juristische Unschulds-vermutung, die zu den personalen Rechten gezählt wird, und die Einrichtung von Polizei und Justiz, zu der jeder Steuerpflichtige seinem Einkommen gemäß beizutragen hat.

Das Wort *fraternité,* also Brüderlichkeit, kommt in der *Erklärung …* von 1789 nicht vor. Zweifellos aber indirekt – und so auch in den verwandten Bedeutungen der Begriffe ‚Solidarität‘ und ‚Gerechtig-keit‘. Ohne solidarische Anerkennung des Mitmenschen gibt es keine Anerkennung der ursprünglichen Freiheit und der personalen Grundfreiheiten, keine Gleichheit vor dem Gesetz, keinen „gemein-samen Nutzen“, kein „Glück aller“. Nur wo solche Anerkennung (bzw. Toleranz!) herrscht, kann es *Gerechtigkeit* geben (s.o. S. 203 bis 205).

Umso befremdlicher wirkt die Tatsache, dass die Grundwerte *gleiches Recht für alle* und *Gewaltenteilung* anscheinend noch nirgendwo, und zwar auch nicht in demokratisch verfassten Staaten, vollständig nicht nur normativ-rechtliche, sondern auch faktische Gültigkeit gefunden haben. Gäbe es gleiches Recht für alle, dürfte „strukturelle Diskri-minierung im Kontext von Rassismus. Geschlecht und sozialer Un-gleichheit“[[171]](#footnote-172)166 nicht vorkommen. Dazu heißt es in einem vom Darmstä-dter Studierendenwerk veröffentlichten Vortragsprogramm des Jahres 2019: „Diskriminierungen in Form von Ungleichbehandlung, Benach-teiligung und Herabwürdigung durchziehen alle Bereiche des gesellschaftlichen Alltags. Persönliche Abwertungen sind dabei ebenso wenig eine Ausnahmeerscheinung wie gesetzliche Schlechter-stellungen und erschwerte Zugänge zu Arbeit, Bildung und Wohnen: Sie gehören zu den regelmäßigen Erfahrungen aller Menschen, die im öffentlichen Raum als ‚nicht normal‘ und ‚nicht zugehörig‘ gelten. Diese Tatsache widerspricht dem Grundanspruch der bundesdeutschen Gesellschaft, die sich als demokratisch, aufgeklärt und emanzipiert versteht.“ Ohne weiteres ergänzbar ist diese Anklage durch den Hinweis auf die Milli-onenheere von Arbeitslosen und prekär Beschäftigten, die nicht nur in der BRD, sondern überall auf der Welt anzutreffen sind. Nur mit den Mitteln der Politik lassen sich diese Missstände offenbar ebenso wenig beseitigen wie die Demokratie-Defizite in fast allen Bereichen der Gesellschaft, angefangen von der fehlenden Wirtschaftsdemokratie über die häufig mangelnde Mitbestimmung in den Betrieben bis hin zu offensichtlichen Diskrepanzen zwischen Staats-Verfassung und gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Was leider auch für den Grundsatz bzw. Grundwert der *Gewaltentei-lung* gilt. In der BRD ist diese Teilung der Staatsgewalt „*und* ihre Übertragung auf verschiedene, einander gleichgeordnete Träger ... bis heute nicht erfolgt“, heißt es in einem Internet-Artikel über *Idee und Wirklichkeit der Gewaltenteilung in Deutschland*[[172]](#footnote-173)167aus dem Jahre 2017. Ein klares Indiz für dieses Manko sieht der Autor in der Tat-sache, dass die deutsche Justiz nahezu vollständig der Politik, d.h. den Regierungen mit ihren Ministern unterstellt ist, die über die Berufung der Richter entscheiden und die Gerichte beaufsichtigen. Dies sei auch ein Beweis dafür, dass die bundesdeutsche Verfassung „die Bünde-lung von Macht in wenigen Händen“ nicht verhindert, zumal Regie-rung und Parlament jeweils von einer bestimmten Partei oder Par-teien-Koalition beherrscht werden, die folglich auch den der Regie-rung unterstehenden Justizapparat kontrollieren. Fazit des Autors: „Der deutsche Rechtsstaat hat eine offene Flanke.“ Was natürlich die Empörung deutscher und anderer europäischer Politiker über ähnlich autoritäre Entwicklungen in Polen und Ungarn erheblich relativiert. Macht und Ohnmacht der Politiker werden an den zitierten Beispielen deutlich. Wer hier die notwendigen Veränderungen herbeiführen will, bedarf zumindest eines alternativen Gesellschafts-Konzeptes.

***Menschenrechte – Gemeinwohl – Gebrauchs-, Tausch- und Mehr-Wert*.** Die Menschenrechte, festgeschrieben u.a. in der französischen Menschenrechtserklärung von 1789, weiß *Karl Marx* durchaus als Errungenschaft der Aufklärungszeit zu schätzen. Er stellt fest, die Französische Revolution habe „Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen“. Es seien Ideen, die, wenn auch auf Umwegen, in die Ideen des Sozialismus und Kommunismus eingeflossen seien. („Die Internationale erkämpft das Menschenrecht.“) – Dennoch lässt er es sich nicht nehmen, das zu kritisieren, was er an den Menschenrechts-*Erklärungen* für unzuläng-lich hält. Zum Beispiel: Dort, wo in den Revolutions-Verfassungen von „Sicherheit“ die Rede sei, sei in Wirklichkeit nur die „*Versiche-rung* des Egoismus“, der Schutz der „egoistischen Person“ gemeint. Der Citoyen werde total herabgewürdigt, nämlich völlig in den Dienst des „egoistischen homme“ gestellt, so dass nur noch „der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen“ werde. Genau hierdurch werde die politische Emanzipation des Men-schen verhindert. Wohingegen „der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich“ zurücknehmen müsse, was nur möglich sei, wenn der Mensch seine eigenen Kräfte („forces propres“) nicht mehr als bloß individuelle, sondern als *gesellschaftliche* erkenne. Dann erst sei das Mensch-Sein nicht mehr vom Sein des Citoyen und die Politik nicht mehr von der Gesellschaft getrennt. (Vgl. Karl Marx: *Zur Judenfrage,* in: Marx-Engels-Studien-Ausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1966, S. 46-53.)

Hierzu entwickelt Marx in seinen späteren Werken Theorien der Gesellschaft, der politischen Ökonomie und der proletarischen Revo-lution, wobei seine Analysen zu Gebrauchs-, Tausch- und Mehr-*Wert* von besonderer Bedeutung sind. Um zur Ware werden zu können, muss ein Ding – wie Marx im *Kapital* feststellt – auf jeden Fall einen Gebrauchswert haben, aber nicht für den Verkäufer, sondern für den Käufer, so dass jeglicher Gebrauchswert notwendigerweise *gesell-schaftlich bedingt* ist, zumal gesellschaftliche *Arbeit* notwendig ist, um einer Ware nicht nur einen Gebrauchswert, sondern auch einen *Tauschwert* zu verleihen. (Wobei zu beachten ist, dass Marx – im Gegenzug zu Hegels „Weltgeist“ – die Arbeit sogar für den „Motor der Geschichte“ hält.)

Ein Gebrauchswert erweist sich als Qualität, ein Tauschwert als Quantität, ausgedrückt im *Preis* einer Ware (oder im Wert einer gegen die Ware getauschten anderen Ware). Der Tauschwert dient als Mittel des tatsächlichen Austauschs, genauer: Waren bekommen ihre Preise zugemessen, und zwar durch Kombinationen von Gebrauchswert und Tauschwert. Ein Pfund frische Bananen hat einen Gebrauchswert, aber nicht immer den gleichen Tauschwert, den gleichen Preis. Und der Preis einer Ware birgt in sich ein weiteres „Geheimnis“: den *Mehr-wert*. Der vom Kapitalisten abhängige Lohnarbeiter arbeitet länger als zur Sicherung seines Überlebens bzw. seines Lebensunterhalts notwendig ist. Um wie viel er länger arbeiten muss, bestimmt der kapitalistische Besitzer der Produktionsmittel (Fabriken, Werkzeuge, Rohmaterialien usw.), so dass dieser Privateigentümer auch über den Umfang der zusätzlich produzierten Wertmenge entscheidet. Diese Wertmenge nennt Marx *Mehrwert*. Der Kapitalbesitzer eignet sich diesen Mehrwert an und bestimmt damit seinen Profit.

Aber genau diese *Aneignung des Mehrwerts durch den Kapitalbesitzer* bleibt nicht ohne schwerwiegende gesellschaftliche Folgen. Ihr gegenüber steht nämlich die *Ausbeutung* der Arbeitskraft der Lohnabhängigen, was zur Klassenspaltung und dadurch, so Marx, unvermeidlich zur proletarischen Revolution führt, d.h. zum Aufbau einer neuen Gesellschaft, in der die Arbeitenden selbst über die Produktionsmittel verfügen und bestimmen. Ziel der Revolution ist das *Gemeinwohl*, d.h. die „freie Assoziation freier Individuen“, das *Reich der Freiheit* in einer klassenlosen Gesellschaft. – Bekannt ist, wodurch diese Prophezeiung vereitelt wurde, nämlich einerseits durch den im späten 19. Jahrhundert voll durchschlagenden Kolonialismus-Imperialismus, der den Zusammenbruch des kapitalistischen Welt-

Systems verhinderte und andererseits durch die Fehlentwicklungen im Sowjet-Kommunismus. Was unter Lenin und Stalin als Diktatur *über* das Proletariat begann, endete in fortschreitender Bürokratisierung, Staatskapitalismus, nicht dauerhaft konkurrenzfähiger Planwirtschaft usw. Auch der Untergang des Sowjetsystems nach 1989 kann als Folge dieser Fehlentwicklungen erklärt werden.

Dennoch stellt sich die Frage, ob damit die Marxsche *Lehre* in ihrer Gesamtheit ebenfalls diskreditiert ist. Wohl kaum! Denn nach wie vor gültig bleibt – neben der Theorie von *Gebrauchs-, Tausch- und Mehrwert* und der Theorie der Entfremdung – das Ziel einer „freien Assoziation freier Individuen“, das *Reich der Freiheit*. Größtenteils gültig bleiben auch Marxens Analysen des globalisierten Kapitalis-mus. Inwiefern andere Teile seiner Lehre revisionsbedürftig sind, kann ich hier nicht erörtern.

***Marxismus-Kritik – religiöser Sozialismus – Theonomie – Sinn der Geschichte*.** Der christliche Sozialist *Paul Tillich* (s.o. S. 83 f.) steht dem Marxismus teils zustimmend, teils ablehnend gegenüber. Für nachvollziehbar hält er u.a. Marx‘ Kritik am Kapitalismus, die dialektische Methode und die Entfremdungs-Theorie, nicht jedoch den Atheismus, das Endziel Klassenlose Gesellschaft, die angebliche Vernachlässigung des Personseins und die oft mangelnde Selbstkritik vom Marxisten und Sozialisten. Nichtsdestoweniger hält Tillich Syn-thesen aus Christentum und Marxismus für möglich, wenn auch nur auf Grund einer bestimmten Interpretation der christlichen Botschaft. Statt der Klassenlosen Gesellschaft fordert er die „Verwirkliching einer sinnerfüllten Gesellschaft“.[[173]](#footnote-174)168 *Sinn-Orientierung* könne es aber nur auf Grund der in Jesus Christus verkörperten Heilstat Gottes geben. Tillichs Begründung: „Der Christus ist ein geschichtliches Ereignis; Gott hat sich in der Zeit als die Mitte der Zeit manifestiert und hat durch sein Erscheinen der Zeit ihren Sinn gegeben; …“ (a.a.O. S. 216). Auf Grund dieser Glaubensüberzeugung hält er auch die Sinnfrage für gelöst: Als historische Mitte der Zeit verbinde Christus Zeit und Ewigkeit, Gott und die Menschen, Heilsgeschichte und Weltgeschichte, weltliche Immanenz und übernatürliche Transzen-denz und stifte damit jeglichen Sinn, den des Ganzen und aller seiner Teile. Und dies sei auch ein probates Gegenmittel gegen das Gefühl der Sinnlosigkeit, das aus der elenden Lage des Proletariats entstehe, schlimmer noch: Im Unterschied zu anderen Bevölkerungsschichten fehle dem Proletariat jegliche Möglichkeit, „die Sinnlosigkeit des Daseins zu verhüllen“ (a.O. S. 156).

Demgemäß sieht Tillich die vornehmste Aufgabe seines Religiösen Sozialismus darin, den bedingungslosen Einsatz für das Unbedingte (das Göttliche) mit dem Kampf für *Recht, Gerechtigkeit und das Richtige überhaupt* zu verbinden. – Mit *Theonomie* (= ‘Gott-Gesetz-lichkeit‘) meint Tillich einen „Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen“; diese Theonomie schaffe „eine heilige und zugleich gerechte Wirklichkeit“ (a.a.O. S. 51).

Hier fällt auf, dass Tillich das Unbedingte (mithin das Göttliche) als *Gehalt* der geistigen und sozialen Wirklichkeit fordert, und zwar als Grundlage, Sinn und eigentliche Realität des Ganzen. Was wohl daran liegt, dass er das Ganze stets unter dem Aspekt der Heraufkunft des *Reichs* *Gottes* betrachtet, das mit Christus bereits angebrochen ist, sich aber nie ganz im Irdischen erfüllen kann. Immerhin erkennt Tillich im Reich Gottes den wahren *Sinn* der Geschichte, zumal in ihm sämtliche *Spannungen zwischen Macht und Wert* überwunden würden, weil Gottes Macht den höchsten Wert bedeute. (Vgl. a.a.O. S. 262 f., 284). Dass dadurch die Gefahr einer Entwertung alles Diesseitigen entsteht, erkennt Tillich sofort und begegnet ihr mit der Feststellung, dass auch alles Bedingte Teil des Unbedingten, „Stätte der Offenbarung des Unbedingten“ sei, so dass insofern zwar das Diesseits, nicht aber die „Utopie“ jedweder Art zu bejahen sei. Theonomie diene dem indivi-duellen, konkreten Schöpferischen und sei deshalb nicht Utopie (vgl. a.O. S. 52). –

Es ist ein beachtlicher Lösungsversuch, den ich trotzdem nicht für wirklich überzeugend halte, und zwar deshalb, weil Tillich nur das Christentum für imstande hält, *den einzig wahren Sinn* zu finden. Sozialismus und Sinn beziehen sich aber auf die Gesamtheit der Menschen, also auch auf Atheisten und Andersgläubige. Andere Reli-gionen haben andere Wertsysteme und beantworten daher auch die Sinnfrage anders. Sinn geht aufs Ganze, die Frage danach wird aber stets vom je einzelnen, sterblichen Individuum beantwortet, so dass die Verkörperung dieser Antwort durch den individuellen Tod beendet wird. – Doch auch diese Kritik schmälert kaum die unbestreitbaren Verdienste Tillichs, die ich andernorts hervorgehoben habe (s.o. S. 83 f. die Punkte 1. bis 10., sowie Robra 2015, S. 132-134).

***Befreiung – Basisgemeinden – Gesellschaftskritik – Sozialreformen – Gewaltlosigkeit*.** Dass Sozialismus und Christentum überein kommen können, hat sich insbesondere auch in Lateinamerika gezeigt. Die *Theologie der Befreiung* (s.o. S. 84) stützt sich auf einen sozial- revolutionären Befreier, der nach wie vor wirksam, wenn auch nur noch virtuell anwesend ist: Jesus Christus. Alles beginnt im Jahre 1965, als *Dom Helder Camara* anfängt, soziale Basisgemeinden zu gründen, wobei einer der Ausgangspunkte die Frage ist: „Wie kann man als Christ, als Christin inmitten von Armut und Ungerechtigkeit

leben?“ In den Basisgemeinden will man die krassen Gegensätze zwischen Armen und Reichen nicht länger als „gottgegeben“ hin-nehmen und für konkrete Abhilfe z.B. durch Hilfsprogramme und Sozialreformen sorgen. Wobei man sich das theoretische Rüstzeug für die notwendige Kapitalismus- und Gesellschaftskritik nicht zuletzt auch beim *Marxismus* holt, ohne deshalb auf das christliche Grundprinzip der *Gewaltlosigkeit* zu verzichten. Und auch nicht auf Kritik am „real existierenden Sozialismus“. Als es dennoch zum Konflikt mit dem Vatikan kommt, nimmt der brasilianische Theologe und Philosoph *Leonardo Boff* (geb. 1938) wie folgt Stellung: 1. Die christologische Begründung des Absolutheitsanspruchs der Katho-lischen Kirche sei biblisch nicht belegbar.[[174]](#footnote-175)1692. Ihre Macht und Machtausübung leite die Katholische Kirche nicht nur direkt von Christus ab, sondern auch aus einer früh einsetzenden „Verwelt-lichung“, auf Grund derer der „römische und feudale Stil der Machtausübung“ die Katholische Kirche geprägt habe. Und dies sei „eine der Hauptursachen für die Konflikte mit unserem Bewußtsein von den Menschenrechten“ (a.a.O. S. 187). 3. „Die Freiheit zu divergierendem Denken“ werde in der Katholischen Kirche unter-drückt ( a.O. S. 189).4. Im Protestantismus sei eine „neue Kirche“ entstanden, die als einzige „die Möglichkeit zu echter Kreativität und Freiheit gegenüber der Macht“ biete (S. 193).

Damit waren weitere Auseinandersetzungen mit der Katholischen Kirche vorprogrammiert, die bis heute andauern, auch wenn Boff und seine ‚Bewegung für Menschenrechte‘ inzwischen große Hoffnung auf Papst Franziskus setzen.

***Basisdemokratie*.** Die Grundfrage der Ethik lautet nach wie vor, wie die subjektiven Maximen und das Gemeinwohl, subjektive und objek-tive Wertethik, miteinander zu vereinbaren sind. Kants Allgemeiner Gesetzgebeung kommt hierbei, wie ich meine, immer noch eine Schlüsselrolle zu. Wie aber soll die unabdingbare allgemeine Teilha-be an der Gesetzgebung ermöglicht werden, wenn in repräsentativen Demokratien wie der BRD die Gewaltenteilung misslingt (s.o.)? Alternativen bieten sich, zumal durch das Internet, in neuen Formen der *Basisdemokratie* an. Hierzu schreibt *Leonard Novy*: „Mit dem Internet steht nun ein Instrument zur Verfügung, mit dem sich Wissen und Erfahrungen der Bürger wirksamer denn je in politische Planungs- und Entscheidungsprozesse integrieren lassen. Beispiele aus aller Welt belegen, dass Dialog und Zusammenarbeit zwischen staatlichen Akteuren und Bürgern sich nicht nur positiv auf die Legitimation, sondern auch auf die Qualität politischer Entschei-dungen auswirken können. Schließlich können heute weder Politik noch Verwaltung für sich in Anspruch nehmen, die Vielfalt gesell-schaftlich verbreiteten Wissens umfassend abzubilden. Das Internet – es ist gleichermaßen Ausdruck und Treiber eines umfassenden gesell-schaftlichen Wandels, der traditionelle Hierarchien in Frage stellt und Erwartungen hinsichtlich Transparenz, Dialog und Beteiligung weckt. Es birgt jedoch auch Chancen für ein neues, partizipatives Verständnis von Führung, das den Ruf nach einer „Bundes-Basisdemokratie“ obsolet machen könnte.“[[175]](#footnote-176)170 – Novy will also Mängel der repräsenta-tiven Demokratie durch basisdemokratische Elemente beseitigen, ohne das bestehende politische System als Ganzes in Frage zu stellen.

Dagegen bringt *Jacques Schuster* (2011) seine Ablehnung jeglicher Form von Basisdemokratie zum Ausdruck. Denn hinter dieser stehe keine ernsthafte Alternative, sondern „ein vulgärdemokratischer Jako-binismus“, in dem der sogenannte „wahre“ Volkswille sich immer wieder als „höchst launisch, unberechenbar und trügerisch“ erwiesen habe.[[176]](#footnote-177)171 Volksabstimmungen wertet Schuster als „Misstrauensvo-ten gegen Abgeordnete“. „Gut vernetzte Minderheiten“ seien in der Lage, durch geschickte Manipulation dem Gros der Bevölkerung ihren Willen aufzuzwingen. –

Es fragt sich jedoch, ob solche Kritik das Modell Basisdemokratie endgültig zu diskreditieren vermag. Um hierüber mehr Klarheit zu gewinnen, genügen die von Schuster vorgetragenen Gegenargumente zweifellos nicht. Vielmehr kann auf die idealtypischen Vorstellungen zurückgegriffen werden, die *Rudolf Steiner* (1861-1925) schon im Jahre 1919 in seinem Werk *Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft* vorgetragen hat. Eines seiner Hauptziele ist „die Selbstbestimmung des Individuums“. Hierzu müssten Staat, Wirtschaft und Gesellschaft entflechtet werden, und zwar durch eine neuartige soziale Dreigliederung in Geistes-, Rechts- und Wirtschaftsleben. Der Geist (in Bildung, Wissenschaft, Kultur und Religion) könne erst zu seinem Recht und seiner vollen Entfaltung kommen, wenn er von den Bevormundungen durch Poli-tiker und Wirtschaftsbosse befreit werde. An dieser Befreiung soll eine *rechtsstaatliche Verfassung* mitwirken, die alle Bereiche des öffentlichen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens zu durchdringen vermag. Unter dieser Voraussetzung könne auch Demokratie in der Wirtschaft verwirklicht werden, aber nicht durch Verstaatlichung, sondern durch Überführung des Privateigentums an Produktions-mitteln in „Treuhandeigentum“, das genossenschaftlich zu kontrollie-ren wäre.[[177]](#footnote-178)172 Dazu bedürfe es eines neuen Arbeitsrechtes, das nicht mehr von ökonomischen Zufallsprinzipien wie Konjunktur und Preisbildung bestimmt wird, sondern tragfähige Grundlagen für die Beendigung von Ausbeutung, Unterdrückung und Abhängigkeit bildet. Statt des Arbeitslohns solle es einen „vertraglich vereinbarten Anteil am Gewinn“ geben (a.a.O. S. 4). All dies nicht auf utopischer, sondern auf realistischer Basis, d.h. auf Grund „einer durch Empirie errungenen Erkenntnis von den notwendigen Lebensbedingungen“ (a.O. S. 2).

Wirtschaft, Recht und Geist unterliegen je eigenen Gesetzmäßigkei-ten, können und sollen aber durch die angestrebte Neuordnung zusammenwirken und eine neues, harmonisches Ganzes im Geiste von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erwirken. Wobei auffällt, dass Steiner die Freiheit dem Geist, die Gleichheit dem Recht und die Brü-derlichkeit der Wirtschaft zuordnet, dabei aber stets höchsten Wert auf das Prinzip der *Selbstverwaltung* legt, indem er erklärt: „Dem Geistesleben kann nur seine Kraft werden, wenn es von dem Staats-leben wieder losgelöst wird, wenn es ganz auf sich selbst gestellt wird. Was im Geistesleben lebt, insbesondere das Schulwesen, muss seiner Selbstverwaltung übergeben werden, von der obersten Spitze der Ver-waltung des Geisteslebens bis zum Lehrer der untersten Schulstufe.“ (ebd.).

Leider vergeblich hat Steiner nach dem 1. Weltkrieg versucht, diese Vorstellungen in politische Praxis umzusetzen. Er befand sich an-scheinend in ähnlicher Lage wie heutige sozialistische Theoretiker angesichts des globalisierten Turbo-Kapitalismus; mit dem gewaltigen Unterschied, dass seinerzeit zusätzliche Bedrohungen wie diejenigen durch atomaren Holocaust, Öko-Krise, Digitalisierung, Roboterisie-rung, Trans- und Posthumanismus noch nicht abzusehen waren.

Steiners Forderungen nach Basisdemokratie und Selbstverwaltung sind dadurch aber nicht hinfällig geworden, im Gegenteil. – Not-wendig ist dennoch diese

**Kritik an Steiner.** Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sollten natürlich auf *allen* Gebieten von Wirtschaft, Geist und Recht gleicher-maßen herrschen. Die Einheit dieser Gebiete lässt sich besser von den allenthalben erkennbaren Subjekt-Objekt-Beziehungen des Geistes her verdeutlichen. Aber: Der Geist ist *Arbeit*, und diese bringt sowohl die allgemeine Geschichte als auch die Werte und damit die Ethik hervor. Diese Zusammenhänge außer Acht gelassen zu haben, scheint der Hauptgrund für das Illusionäre an Steiners Annahmen und Forderun-gen zu sein, mit denen er politisch gescheitert ist.

***Arbeit – Gesundheit* – *Sexualität – Erziehung – Lernen*.** Wenn die Arbeit nicht nur jeglicher Geschichte, sondern auch jedweder Wert-Ethik zu Grunde liegt, sollte man über ihr Wesen Bescheid wissen. „Arbeit macht das Leben süß, Faulheit stärkt die Glieder“, sagt dazu der Volksmund. Die Arbeit bedeutet dem Menschen viel, aber nicht alles. Er weiß auch die Muße, das Nichtstun und sogar die Faulheit[[178]](#footnote-179)173 zu schätzen. Kann das Wesen der Arbeit damit hinreichend erklärt werden? Nein, denn dazu bedarf es weiterer Analysen ihrer Merkmale und Eigenschaften. Ein Unterfangen, das sich als sehr schwierig erweist, und zwar schon auf Grund der Tatsache, dass die Arbeit nicht nur Motor der Geschichte ist, sondern selbst den geschichtlichen Ver-änderungen unterliegt, wobei als stärkste Zäsuren wohl die Industri-elle Revolution und die aktuelle Digitalisierung gelten können.

Weitere Erschwernisse ergeben sich durch den enormen Bedeutungs-umfang des Begriffs ‚Arbeit‘, erst recht, wenn man die im Deutschen üblichen Wort-Kombinationen mit berücksichtigt, von denen in Meyers *Deutschem Wörterbuch* (1979) auf den Seiten 179-184 ca. 400 (!) aufgeführt werden, angefangen von geläufigen Zusammen-setzungen wie Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Arbeitslosigkeit, Arbeitsagentur, Arbeiterbewegung, arbeitsam, arbeitsscheu und Ähnlichem, bis hin zu so exotischen (oder „veraltenden“) Bildungen wie Arbeitsverwendungsfähigkeit, Arbeitsbeschaffungswechsel, Arbeitskörbchen, Arbeitsfanatismus, Arbeiter- und Bauern-Fakultät, Arbeitszeitversäumnis oder auch die ‚Arbeitsgemeinschaft Andernach mensurfechtender Verbände‘. Aber selbst wenn man sich auf diese nahezu chaotische extensionale Vielgestalt, den riesigen Bedeutungs- und Assoziationsumfang von ‚Arbeit‘, einlassen würde, wäre nicht zu erwarten, dass dann auch die Intension, der Bedeutungskern des Begriffs, erkennbar wird.

Für einen Ausweg aus dem Dilemma halte ich einen Rückgriff auf Analysen und Folgerungen von Marx und Engels. Letzterer hat gezeigt, wie der Urmensch sich durch Arbeit von seinen affenartigen Vorfahren emanzipiert und zum Homo sapiens entwickelt hat – nach-weisbar an Hand der Tatsache, dass der Urmensch in einem bestimm-ten Stadium der Evolution in der Altsteinzeit angefangen hat, *künstliche Werkzeuge* herzustellen und – kooperativ und planmäßig – zur Verbesserung seiner Lebensverhältnisse einzusetzen. Dass der Mensch sich dadurch tatsächlich signifikant vom Tier unterscheidet, erkennt Marx, wenn er feststellt: „Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der er angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“ (Marx 1962, S. 568). Das „inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen“, vermag der Mensch, weil er bei der Arbeit planmäßig, d.h. ziel- und zweckgerich-tet, vorgeht und „auch nach den Gesetzen der Schönheit“, also kreativ und freischaffend zu arbeiten vermag. Keineswegs ignoriert Marx dabei die gesellschaftliche Einbettung der Kreativität, im Gegenteil, er betont: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Pro-duktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen:* indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.“ (ebd.). Was natürlich sämt-liche herausragenden Qualitäten des Gattungswesens Homo sapiens sapiens mit einschließt, darunter die höchstentwickelte Sprache bzw. Zeichengebung, Denken, Erkennen und Intelligenz. Speziell zur Sprache bemerkt Marx, sie sei „das praktische, für andere Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein“, und noch deutlicher: „Die Sprache selbst ist ebenso das Produkt eines Gemeinwesens, wie sie in andrer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens und das selbstredende Dasein desselben.“ [[179]](#footnote-180)174 –

Marx begnügt sich nicht mit der Erörterung seines idealtypischen Arbeitsbegriffs, sondern erklärt unmissverständlich, wodurch im Ka- Kapitalismus die wirklich *freie Vergegenständlichung* des Menschen immer wieder verhindert wird: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganisierter Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“ (ebd.). So dass der Mensch nicht nur sich selber, sondern auch der Natur entfremdet wird und in seiner Produktions-Befindlichkeit anscheinend schlechter dasteht als jedes Tier.

Es sind Bestimmungen, die auch erkennen lassen, was Marx mit der „Aufhebung der Arbeit“ im *Reich der Freiheit*, dem Ziel der proletari-schen Revolution, wirklich meint, nämlich die Aufhebung der *ent-fremdeten* Arbeit, so dass ich hier näher auf die Marxsche Entfrem-dungstheorie eingehen müsste, was mir jedoch nur in geraffter Form möglich ist. Entfremdete Arbeit bedeutet bei Marx: „1. Das Produkt der Arbeit tritt dem Arbeiter als eine von ihm unabhängige, fremde Macht gegenüber, dessen Zwecke ihm äußerlich sind; 2. Entfremdung findet im Akt der Produktion selber statt, weil die Arbeit nicht Selbst-vergegenständlichung ihres Subjekts, sondern Mittel fremder Zwecke ist; die entfremdete Arbeit bedeutet folglich 3. eine Entfremdung vom menschlichen Gattungswesen, das in der freien Selbsttätigkeit im Aus-tausch mit der Natur besteht. Dieser Austausch vollzieht sich in der kapitalistischen Produktion unabhängig von den Bedürfnissen der Produzenten; schließlich liegt in der Lohnarbeit als Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft 4. eine Entfremdung des Menschen vom Menschen begründet.“[[180]](#footnote-181)175 – Dagegen müsste der Mensch sich in der Arbeit als „freier Vergegenständlichung“ gemäß seinen Fähigkeiten in der eigenen Arbeit verwirklichen, über die Verwendung seines Produkts selbst befinden, sich in der Arbeit als Gattungswesen wieder-erkennen sowie Freiheit, Gleichheit und Solidarität überall antreffen und genießen können. Was Marx aber nicht im Kapitalismus, sondern nur in einer postrevolutionären *Assoziation freier Individuen* für mög-lich hält, in der die freie Entfaltung jeder Einzelperson Bedingung der Freiheit *aller* Individuen wäre.

***Was ist menschliche Arbeit?*** Als Definition halte ich im Anschluss an Marx, Engels und Ernst Bloch fest: *Arbeit ist diejenige ziel- und zweckgerichtete Tätigkeit, die es dem Menschen als Gattungswesen, d.h. in gesellschaftlicher Kooperation mit seinen Mitmenschen, ermöglicht, bestimmte Bedürfnisse dadurch zu befriedigen, dass er bestimmte Gegenstände (z.B. Rohstoffe und Stoffgehalte) in sinnvoller Weise verändert und/oder neue Gegenstände herstellt.* – Arbeit ist weder nur vom Subjekt noch nur vom Objekt her verstehbar. Es handelt sich in jedem Falle um dialektische Subjekt-Objekt- Beziehungen, die anscheinend auf jede Art von geistiger und/oder körperlicher Arbeit zutreffen.

Die „Aufhebung der Arbeit“ ist aktuell in vollem Gange, aber ganz anders, als Marx es sich vorgestellt hat. Fortschreitende Techni-sierung, Computerisierung, Automatisierung und Roboterisierung lassen nicht nur jegliche körperlich-mechanische Arbeit, sondern langfristig vielleicht jede Art von Arbeit *ohne den Menschen* durch-führbar werden. Welche Probleme hieraus erwachsen, werde ich noch zu erörtern haben (s.u.).

***Gesundheit*. =** Nur „die Abwesenheit von Krankheit“, wie die Medizi-ner es uns weismachen wollen? Warum eine solche Definition nicht ausreicht, um das Phänomen Gesundheit zu verstehen, will der Philo-soph *Thomas Schramme* mit folgender Überlegung zeigen. Im *medi-zinischen* Sinne könne man krank und gesund zugleich sein: „Eine Krankheit zu haben ist nicht unvereinbar damit, sich wohl zu fühlen oder ein gutes Leben zu führen.“[[181]](#footnote-182)176 Auch Behinderte könnten sich subjektiv gesund fühlen und objektiv durchaus über Lebensqualität verfügen. – Mein Einwand: Sobald ein Krankheitsbefund vorliegt, wird kein Mediziner behaupten, der/die Betroffene sei trotzdem ge-sund. Davon abgesehen gibt es natürlich Fälle, in denen Krank- und Gesund-Sein fließend ineinander übergehen. Nicht jede Infektion macht sich rasch bemerkbar. Unscheinbare Symptome, wie z.B. Haut-jucken, können sich als Vorboten von Erkrankungen erweisen. Und jeder Hypochonder behauptet immer wieder, krank zu sein, obwohl er kerngesund ist (es sei denn, man wertet Hypochondrie als Krankheit). Th. Schramme räumt ein, dass man „in den gegenwärtigen reichen Gesellschaften“ der Gesundheit einen sehr hohen Wert zubilligt, doch er gibt nicht an, worin dieser Wert und damit dessen ethische Relevanz besteht.

Dies im Unterschied zu der Gesundheitsexpertin *Doris Ostermann*, die (2011) von einem ganzheitlichen Gesundheits-Konzept ausgeht, das „die Aspekte von Ernährung, Entspannung und Stressmanagement sowie die Themen Umwelt, Arbeit, Lebensbalance, Lebenskunst und Sinnfragen und nicht zuletzt die Bewegung“ umfasst.[[182]](#footnote-183)177 Es komme darauf an, „Werthaltungen zur Gesundheit“ zu entwickeln, zumal Gesundheit einen *„Wert an sich“* bedeute. Hierbei stützt sie sich erstaunlicherweise auf eine *Theorie der Entfremdung*, die sie aller-dings nicht direkt von Marx, sondern von dem Psychologen und Gesundheitscoach *H. Petzold* übernimmt. Entfremdung kann Krank-heiten verursachen. „Es geht um Entfremdung vom Leib, von der Lebenszeit, vom Mitmenschen, von der Arbeit, von der Lebenswelt

und um Entfremdung von der Natur.“ (a.a.O. S. 6). Aufschlussreich ist hier die Tatsache, dass D. Ostermann das Phänomen Entfremdung und „die Frage der Werte“ unmittelbar miteinander verbindet. Wer z.B. sich selbst zu starre Prinzipien sexualethischer Art auferlegt, läuft Gefahr, die Erotik verkümmern zu lassen und dabei sich selbst, d.h. seinem eigenen Leib fremd zu werden. Weitere Beispiele hierfür führt die Autorin aus dem Bereich der Modeindustrie mit ihren teils frag-würdigen ästhetischen Vorgaben an, die bei „Mager-Models“ zu Ess-störungen führen können. Die Autorin ist überzeugt: Gäbe es solche Entfremdung nicht, wären Präventionsprogramme und -maßnahmen für die Gesundheit überflüssig und die Menschen würden generell – entsprechend ihrer hohen Wertschätzung der Gesundheit – handeln, z.B. durch vernünftige Ernährung und Bewegung. Dann könnten „Besonnenheit, Gelassenheit, Überschaubarkeit, Klarheit und Mut“ sowie „kooperierendes Reflektieren“ auf die Gesundheit eintreten (a.O. S. 9).

Fraglich scheint mir jedoch, wie solche Ziele angesichts der Kalamitä-ten des Arbeitslebens im neoliberalen Turbokapitalismus erreichbar sein sollen. Wie ich bereits erwähnte, warnte *Karlheinz Geißler* vor den gefährlichen Folgen von Multi-Jobberei, Multi-Tasking Ver-gleichzeitigung, Nonstop und Turbozeit (s.o. S. 195-197), wogegen er nachdrücklich plädiert „für neue Balancen: zwischen Arbeit und Leben, Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit, zwischen „den Höhen der Zeit und den Tiefen des Subjekts“, d.h. zwischen der Außenwelt mit ihren zuweilen chaotisch vielfältigen Sinn-Angeboten auf der einen Seite und den eigenen, persönlichen Entscheidungs-möglichkeiten auf der anderen Seite. Folgerichtung fordert Geißler eine laufende Stärkung des Ichs, des Subjekts. – Wobei allerdings kritisch anzumerken ist, dass Geißler die Problematik des Verhält-nisses von Ich und Welt, Individuum und Gesellschaft teilweise vernachlässigt. Wenn unser Unbewusstes nachweislich ständig durch die Außenwelt wenn nicht konditioniert, so doch in starkem Maße beeinflusst wird, stellt sich erneut die Frage nach der gesell-schaftlichen Organisation der Welt – eine sehr politische Frage, auf die ich hier leider nicht näher eingehen kann.“ (Robra 2015, S. 473) –

Nicht unerwähnt bleiben können die neuen Entwicklungen, die zahl-reiche Unternehmer für das Arbeitsleben neuer, anscheinend in noch höherem Maße gesundheitsbewusster Generationen von Arbeitneh-mern bewirkt haben. Man will „weg von starrer Ordnung, Befehl und Gehorsam, hin zu kleinen, dezentralen Organisationsstrukturen, maxi-maler Flexibilität, Mitspracherechten und Selbstbestimmung“, erklärt *Anke Hoffmann* im Jahre 2019.[[183]](#footnote-184)178 Dazu wurden vor allem neue, flexible Arbeitsmodelle eingeführt, wobei auch die durch die Digitali-sierung geschaffenen neuen Möglichkeiten bestens genutzt werden sollten. Arbeit und Privatleben sollen sich besser vereinbaren lassen, z.B. durch die vermehrte Nutzung von Homeoffice.

Die Kehrseite: Der Turbo wurde längst nicht überall ausgeschaltet! Im Gegenteil, immer mehr Lohnabhängige beklagen sich über zu hohes Arbeitstempo und zunehmende Belastungen. Nachweislich gibt es immer öfter krankmachenden Distress. Und nicht wenige „arbeiten trotz Erschöpfung und Krankheit weiter und verzichten zugunsten der Arbeit auf die dringend notwendige Regeneration“, so dass ihre Arbeitsergebnisse darunter leiden (Hoffmann a.a.O. S. 7). – Wer ist dafür verantwortlich? Die Unternehmensführungen oder die Arbeit-nehmer selber? Um hierauf antworten zu können, muss man beden-ken, dass in den letzten Jahrzehnten der Anteil der durch Distress verursachten psychischen Erkrankungen rasant gestiegen ist, nämlich auf ca. 15 % aller Erkrankungen. Frühverrentungen stiegen von 1992 bis 2015 sogar von ca. 15 auf über 42 Prozent. Und auch wenn ich auf weitere von Anke Hoffmann angeführte Beispiele und Einzelheiten nicht eingehen kann, gebe ich ihr Recht wenn sie fordert: „Maßnah-men der modernen betrieblichen Prävention und Gesundheitsförde-rung sollten auf den Abbau übermäßiger psychosozialer Belastungen fokussiert sein und beispielsweise dabei unterstützen, chronischen Zeitdruck, Arbeitsunterbrechungen und Überforderungen abzubauen“ (a.O. S. 12).

Darüber hinaus halte ich für weiterhin voll gültig, was H. Petzold und D. Ostermann über *Entfremdung* als Krankheitsursache herausgestellt haben. – Aber auch damit ist zur Gesundheitsfrage noch nicht das letzte Wort gesprochen. Psychische und körperliche Gesundheit hängen nicht nur von den Bedingungen des Arbeitslebens ab. Der *Wert Gesundheit* [[184]](#footnote-185)179 kann und muss durch eine Vielzahl anderer Werte geschützt und gestützt werden. Dazu zähle ich nicht zuletzt bestimmte ökologische, weltanschauliche, ästhetische und religiöse Konzepte (s.u.). – Im Übrigen erinnere ich daran, dass man „Gesundheit“ sagt, wenn jemand niest, obwohl dies ein Zeichen von Krankheit sein kann; während *Nietzsche* angeblich Gesundheit definiert hat als „dasjenige Maß an Krankheit, das es mir noch erlaubt, meinen wesentlichen Beschäftigungen nachzugehen“.

***Sexualität / Liebe / Ehe / Familie*.** Den stärksten Umbruch in Sachen Sexualität hat es in unserem Kulturkreis in den 1960er Jahren gege-ben. Die Achtundsechziger wollten sich – schier um jeden Preis – von

der überkommenen („verkommenen“) bürgerlichen Moral emanzi-pieren. Aber für nicht wenige wurde der Preis sehr hoch, zu hoch. Statt Emanzipation und wirklicher, auch seelischer Freiheit blieb nicht selten am Ende nur Frust, Enttäuschung, ja Wut über die eigene Person – und über andere. Wo also Liebe in Hass umgeschlagen ist – ein katastrophales Ergebnis, insbesondere dann, wenn Liebe in Form sublimierter Sexualität und Erotik weiterhin als erstrebenswertes Ideal gelten kann. Was zweifellos nicht selbstverständlich ist, denn Sex, Liebe und Eros sind nicht identisch. Waren sie es jemals? Vielleicht nur in der Kunst? Hier ein Paradebeispiel: In der *Zauberflöte* lässt Mozart Pamina und Papageno in den höchsten Tönen jubilieren: „Mann und Weib, und Weib und Mann, / Reichen an die Gottheit an.“ Oft werden nur diese beiden Verse zitiert, an denen aber die beschwo-rene Sublimierung der Sexualität in Liebe kaum erkennbar ist. Wes-halb ich die Passage nunmehr im vollen Wortlaut präsentiere:

„PAMINA: Bei Männern, welche Liebe fühlen, / Fehlt auch ein gutes Herze nicht.

PAPAGENO: Die süßen Triebe mitzufühlen, / Ist dann der Weiber erste Pflicht.

PAMINA, PAPAGENO: Wir wollen uns der Liebe freun, / Wir leben durch die Lieb‘ allein.

PAMINA: Die Lieb‘ versüßet jede Plage, / Ihr opfert jede Kreatur.

PAPAGENO: Sie würzet unsre Lebenstage, / Sie wirkt im Kreise der Natur.

PAMINA, PAPAGENO: Ihr hoher Zweck zeigt deutlich an, / Nichts Edlers sei, als Weib und Mann. / Mann und Weib, und Weib und Mann, / Reichen an die Gottheit an.“

Aber: Sind das nicht vielleicht bloße Wunschträume mehr oder weniger naiver Kunstfiguren? Nun, Pamina hofft wohl mit Recht, dass bei Liebe empfindenden Männern die Herzensgüte nicht fehlt. Erst recht aufschlussreich ist dann aber die Replik des „Naturburschen“ Papageno, dass von einer Frau jederzeit zu erwarten sei, die „süßen Triebe“ ihres Partners zu erwidern – verstehbar wohl nur im Blick auf den Hintergrund der zu Mozarts Zeiten zweifellos noch gängigen Rollenverteilung: Der Mann geht vor, die Frau hat ihm zu folgen. ... Eine Kalamität, die Mozart und Schikaneder dadurch aufzufangen versuchen, dass sie der Anspielung auf die „süßen Triebe“ einen im Duett gesungenen Lobpreis auf die Allmacht der Liebe folgen lassen, was die beiden Protagonisten dann noch durch ihre Berufung auf die Schöpfung im Ganzen verallgemeinern. So dass schließlich der „hohe“ Naturzweck der Liebe voll zur Geltung kommt, nämlich als der edelste aller Zwecke überhaupt: das Werk der Gottheit mitzu-tragen.

Das philosophische Pendant zu dieser hohen Freimaurer-Moral findet sich bei Mozarts Zeitgenossen *Hegel*, der in der *Phänomenologie des Geistes* (von 1807) schreibt: „Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seinerseits ... Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht.“[[185]](#footnote-186)180 Daraus ent- wickelt Hegel eine Philosophie der Familie, und speziell des Verhält-nisses von Mann und Frau, wobei er im Wesentlichen die herkömm-liche patriarchalische Rollenverteilung reflektiert, in der nur der Mann „vom Familiengeist in das Gemeinwesen hinausgeschickt“ wird und dort „sein selbstbewußtes Wesen“ findet (a.O. S. 339). –

Unserem heutigen Rollenverständnis entspricht dagegen weitgehend *Ernst Bloch*, der im *Geist der Utopie* (1923) im Kapitel *So das Weib und Grund in der Liebe* schreibt: „Man wird in verschiedenem Tempo reif zur Liebe, und die Luft zwischen Mädchen und Mann ladet sich erheblich früher mit dem jäh verbindenden Blitz, als eine Seele solch verwirrende Ladung zum Tisch begreifen kann: indes Gemüt wird erregt, Schwärmen und Ritterlichkeit.“ [[186]](#footnote-187)181 Von wo aus sich eigentlich nur zwei Wege öffnen, von denen der eine in Abenteu-erei und chaotisches Umherschweifen, der andere in den „Hafen der Ehe“ führt. Hierzu Bloch: „Der wahre, der mit Ernst einmal beschrittene Liebesweg ist überhaupt nicht mehr anekdotisch zu beschließen. Es sei denn durch das zu bestehende Abenteuer der Treue, das Ehe heißt.“ (ebd.). „Breite und Dauer“ sind für die Liebe erforderlich, die aus dem frustrierenden Umherschweifen herausfinden lässt. Daher auch müsse das Geschlechtsleben zur *Erotik* aufblühen – für Bloch Grund genug, eine Hohes Lied auf *die Frau* anzustimmen: „Nichts kann völlig falsch sein oder vom Weg abführen, wohin eine Frau mitging, hineinsah, was sie bekränzte, was sie hell vorausfühlte, was ihre tiefere Phantasie erregte, worin sie sich adäquat widerhallend gefunden hat; ...“ (a.O. S. 265) und schließlich, in erstaunlicher Überhöhung: „ ... das Letzte, das den Menschen überhaupt erwartet, *ist nach Gestalt und Wesen das Weib*.“ (S.266). Eine merkwürdige Überhöhung, die Bloch leider nicht näher begründet hat. Denkbar ist, dass er das Weibliche mit dem natürlich und geistig Schöpferischen als solchem gleichsetzt; dies in der gelehrten Hoffnung auf das „ganz Neue“ in der Evolution der Natur, das möglicherweise entscheidend zur Heraufkunft des *Reichs der Freiheit* beitragen werde.

All dies ist mit mechanistischem Determinismus nicht vereinbar. Bloch rezipiert *Freud* sehr gründlich, lehnt jedoch dessen These von der Allmacht des Unbewussten, insonderheit der Sexualität, ab. Bei Freuds Verdrängungsmechanismen, auf Grund derer die „Ich-Triebe“ mit dem Sexualtrieb in Konflikt geraten, kann Bloch nicht stehen bleiben. Es komme darauf an, zu erkennen, dass „gerade die höheren psychischen Prozesse, mit dauerndem Einfluß der von ihnen erfaßten Veränderungen der Umwelt, auf die affekthaften und die organischen wirken; daß sie keineswegs nur Abhängige, gar an sich wesenlose Er-satzweisen sind.“ (Bloch 1977a, S. 62). – Zwischen den „Ichtrieben“ und der Sexualität hat Freud einen künstlichen Dauer-Konflikt aufge-baut, z.B. dadurch, dass er die Ichtriebe mit den Selbsterhaltungs-trieben und die Sexualität mit den Objekttrieben gleichsetzte. Dagegen meine ich, dass Sexualität sehr wohl auch der Selbst- und Arterhal-tung, so durch die Fortpflanzung, dient. Ohne deshalb zu leugnen, dass es zwischen Ich und Sexualität zu Konflikten kommen kann. Man denke nur an die kriminellen Perversionen, in denen es dem Ich nicht gelingt, zwischen Es, Ich und Über-Ich eine verantwortungsvolle Balance aufrecht zu erhalten. Dennoch halte ich an meiner Auffassung fest, dass Letzteres grundsätzlich möglich ist, und zwar in Anlehnung an *Nietzsches* Ich-Begriff, wonach hinter dem Ich das mit dem Leib identische Selbst steht, das „eine große Vernunft“ sei, „die sagt nicht Ich, aber die tut Ich“, so dass auch die Triebe zu dem Ich gehören, das sich jedoch nicht in jenen erschöpft (wenn auch zuweilen *durch* sie). Zumal das Ich-Bewusstsein all diese Zusammenhänge reflektiert und laut Freud zwischen den Ansprüchen des Ichs, des Über-Ichs und der Triebschicht zu vermitteln hat. Kompliziert allerdings dadurch, dass bei diesen Vermittlungsversuchen auch das *Unbewusste* ständig mit-mischt.

Blochs Auffassung stimmt hier weitgehend mit derjenigen von *Jean-Paul Sartre* überein, der den Freudschen Determinismus als „crampe mécaniste“, mechanistischen Krampf, zurückweist, auch wenn Sartre – infolge seiner rationalistischen Vorprägung – dabei so weit geht, die Macht des Unterbewussten völlig in Abrede zu stellen. Mehr Klarheit ist auch hier wohl durch die *Libet-Experimente* zu gewinnen, die sowohl dem Unterbewussten als auch dem freien Willen weitgehend gerecht werden.

Im Übrigen gilt auch für den gesamten Problemkreis Sexualität – Liebe – Ehe – Familie Kants Forderung, die Würde jedes Menschen als moralischer Person und als Rechtsperson zu respektieren. Nur wer sich selbst und die anderen achtet, ist in der Lage, sich vernünftig, besonnen und angemessen zu verhalten, und dies nicht nur in Liebes-dingen.

**Erziehung und Lernen.** Erziehen heißt: Werte vermitteln und Grenzen setzen, und dies innerhalb bereits bestehender Grenzen, zumal der Mensch ein unberechenbares, verletzliches Wesen ist. Sinn ergibt sich hieraus nur, wenn die Notwendigkeit von Erziehung nicht verneint wird, wie dies z.B. *Ruth Abraham* (2019) tut in ihrem Beitrag *Kinder lernen von alleine, wir müssen sie nicht erziehen*[[187]](#footnote-188)182 und dabei eine Position einnimmt, die so ähnlich schon *Ellen Key* 1902 in ihrem Buch *Das Jahrhundert des Kindes* propagiert hat. Wonach also das angeblich autonome Lernen der Kinder an die Stelle jeglicher Erziehung treten soll. Was gänzlich ausgeschlossen ist, wenn Kant Recht hat mit seiner Auffassung, die er im Jahre 1776 in seiner Vor-lesung *Über Pädagogik* dargelegt hat: „Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen In-stinkt, und muss sich selbst den *Plan seines Verhaltens*[[188]](#footnote-189)183 machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun.“ – Hiergegen könnte man allenfalls einwenden, dass Kinder doch schon vorgeburt-lich und erst recht nach der Geburt ständig Erfahrungen machen, aus denen sie auch ohne Zutun von Eltern und Erziehern lernen. Bedeutet dies aber schon, dass Kinder sich vollständig selbst *erziehen* können? Hierzu muss man sich Klarheit über die gesellschaftlichen Bedingun-gen verschaffen, unter denen Kinder aus ihren Erfahrungen lernen. Denn Lernen geschieht natürlich nicht im luftleeren Raum, sondern stets unter dem Einfluss bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse; die hierzulande inzwischen zu massiven Beeinträchtigungen der Grundvoraussetzungen jeglichen Lernens geführt haben, darunter vor allem von *Aufnahmefähigkeit und -bereitschaft, Sachbezogenheit und Sachlichkeit, Konzentration, Disziplin, Leistungsfähigkeit und -bereit-schaft*. So dass immer wieder nicht nur von „Bildungsnotstand“, sondern auch von *Erziehungskrise* und *Erziehungskatastrophe* die Rede ist. *Weshalb anzunehmen ist, dass Selbst-Erziehung durch Lernen in unserer Gesellschaft nicht wirklich funktioniert, nicht funk-tionieren kann*.

Fragt man nun nach den Ursachen dieser Fehlentwicklung, stößt man unvermeidlich auf ein Phänomen, das seit ca. drei Jahrzehnten immer weiter um sich greift: die *Spaßgesellschaft*. Gründliche Untersuchun-gen hierzu hat *Albert Wunsch* (2004) in seiner Arbeit *Abschied von der Spaßpädagogik* vorgenommen, somit also im Kontext des Erzie-hungsproblems. Aus einer repräsentativen Expertise eines Sozialfor-schungsinstituts zitiert Wunsch, dass „im Frühjahr 2001 64 % der Bundesbürger Spaß als Sinn des Lebens“[[189]](#footnote-190)184 angaben. Dies in auffälligem Kontrast zu der Situation vor 1990, als noch „für die meisten Menschen der Lebenssinn in einer zufriedenstellenden Existenzabsicherung“ lag (ebd.). Wie erklärt sich diese schwerwie-gende Veränderung? Wunsch verweist auf die Verwöhn- und Verführungs-Mechanismen, die in der Konsum- und Spaßgesellschaft immer mehr die Oberhand gewonnen haben; wobei er allerdings den Begriff ‚Spaß‘ in problematischer, wenn nicht unzulässiger Weise de-finiert, nämlich zunächst korrekt als „Mix aus Witz, Scherz, Posse, Jux und Narretei“, dann aber – unverständlicherweise – daraus schlie-ßend: „kurz: verdichteter Unsinn“ (ebd.). Somit also Unsinn als Sinn für zwei Drittel der Bevölkerung? Das halte ich für kurzschlüssig. Denn Witze, Scherze, Jux usw. sind nicht per se unsinnig, im Gegenteil, seit jeher dienen sie dazu, Menschen zu unterhalten, aufzuheitern, ihnen das Dasein wenigstens zeitweise zu erleichtern. Kaiser, Könige und Fürsten hielten sich Hofnarren als sinnreiche Kri-tiker, die Späße machten, dabei manchen „Unsinn“ erzählten – aber durchweg mit raffiniertem Hintersinn.

All diese Sinngebungen sind aber in der heutigen Spaßgesellschaft anscheinend verflacht. Entstanden ist jedoch nicht „verdichteter Un-sinn“, sondern Schlimmeres, nämlich u.a. die aktuelle Bildungs- und Erziehungs-Krise. Für die Albert Wunsch folgende Symptome nennt: 1. „Das Lebenskonzept von Spaß-Fixierten orientiert sich demnach an Herumhängen, viel Essen und Trinken, reichlich Fernsehen, im Inter-net surfen, Shopping, Sex und Super-Action. Giga-Geil muss es sein. Manchen Zeitgenossen macht selbst Mobbing, Diffamierung, Gewalt und Horror Spaß. Und weil der selbe Spaß auf Dauer keinen Spaß mehr macht, muss bald ein Mega-Plus-Programm her. Das Volk will mehr, bis hin zur Unerträglichkeit, wie manche TV-Formate offenkun-dig werden lassen.“ (ebd.). Wobei sich die Medien-Sucht in den letzten Jahren durch die rasante Entwicklung von Smartphones mit Internet-Zugang weiter verschärft hat.

2. In Misskredit geraten dagegen „Selbst- und Mitverantwortung, Anstrengung, Nutzbringendes, Leistung, soziale Werte und Zukunft-stiftendes“ (ebd.).

3. In Mitleidenschaft gezogen werden nicht nur die Eltern, sondern in hohem Maße auch Kinder und Jugendliche. Was sich bei Kindern in Abwehrhaltungen gegenüber fundamentalen Aufgaben wie Sprechen-Lernen, Regeln einhalten, Zimmer-Aufräumen, Hausaufgaben erledi-gen usw. äußert; bei Jugendlichen z.B. in Leistungsverweigerung und verantwortungslosem Umgang mit Drogen und Alkohol; bei Eltern u.a. in Scheu vor schwierigen Auseinandersetzungen und Problem-lösungen, mangelnder Verlässlichkeit, zu wenig Einsatz für das Gemeinwohl oder auch nur für die eigene Partnerschaft, sobald lästiges Problemlösen gefordert wird.

4. Folgen: fehlende Konflikt-Fähigkeit, Verwöhnung, Antriebs-losigkeit, Gleichgültigkeit, Erziehungsnotstand.

Worauf aber ist all dies zurückzuführen? Welche konkreten Ursachen gibt es für solche Fehlentwicklungen, für das „Schwinden zwischen-menschlicher Werte und Sinnstiftungs-System“, für das Propagieren von „Freiheit ohne die Pflicht zur Eigenverantwortung“ (a.O. S. 4)? Albert Wunsch führt überraschenderweise nur Folgendes an: „Es ist die zu große Sattheit und Versorgtheit vieler Menschen! Denn wenn die Existenzabsicherung als Herausforderung entfällt, konzentriert sich die Sinn-Suche allzu leicht auf eine ständige Glücks-Maximie-rung des eigenen Seins“ (ebd.).

Darin aber sehe ich einen Erklärungsversuch, der entschieden zu kurz greift. Für die Tatsache, dass sich die Spaß- und Vergnügungssucht seit ca. 30 Jahren immer mehr ausgebreitet hat, muss es tiefere Gründe geben. Ich sehe sie in dem ungehemmten, rücksichtslosen Vormarsch des neoliberalen Turbo-Kapitalismus, der den *Konsumismus* zum einzig maßgeblichen Sinn- und Glücksvermittler emporstilisiert hat und jegliche Alternative dazu für abwegig und hirnverbrannt erklärt. Die Tatsache, dass A. Wunsch dies überhaupt nicht berücksichtigt, relativiert in hohem Maße die Relevanz der von ihm vorgeschlagenen Gegenmaßnahmen, darunter die bloßen Hinweise auf die überragende Bedeutung der Erziehung, von „funktionsfähigen Schulen“, der zu jedem Lernen (auch dem spielerischen!) erforderlichen Aufmerk-samkeit und Anstrengung und von Werten wie „Sozialkompetenz, Selbstverantwortung, Mut, Stärke, Motivation, Kreativität und Konfliktfähigkeit zur Bewältigung zukünftiger Herausforderungen in Partnerschaft, Familie, Beruf und Gesellschaft“ (a.O. S. 5).

Diese Forderungen sind zweifellos zu bejahen; doch es stellt sich die Frage, wie solche Werte Kindern und Jugendlichen in einer turbo-kapitalistischen Spaßgesellschaft vermittelt werden können. Nur durch deren eigene (Lern-)Erfahrungen? Sicherlich nicht (s.o.)! Und selbst die bestgemeinte qualifizierte Erziehung stößt an die Grenzen, die das Wirtschafts- und Gesellschafts-System mit den genannten Sympto-men ständig produziert. Ein System, das offensichtlich Menschen heranzüchtet, die nicht einmal in der Lage sind, sich ihrer eigenen *Situation totaler Entfremdung* bewusst zu werden, geschweige denn jemals den Versuch zu unternehmen, sich aus dieser Lage zu befreien. Umso mehr sehe ich mich in meiner Auffassung bestätigt, dass eine Erziehung vonnöten ist, die Werte vermittelt und Grenzen setzt (s.o.).

***Werte vermitteln* *und Grenzen setzen.*** Eine „wasserdichte“ Lern- und Erziehungstheorie kann ich an dieser Stelle natürlich nicht vorlegen. Und auch in Bezug auf die Werte-Vermittlung und das Grenzen-Set-zen muss ich mich auf einige grundsätzliche Überlegungen beschrän-ken. In welchen Grenzen Werte vermittelt werden können, habe ich bereits angedeutet. Zu beachten sind aber nicht nur die System-Ein-flüsse (Konsum- und Spaßgesellschaft usw.), sondern auch – und zwar vorrangig – diejenigen Grenzen und Faktoren, die aus den unter-schiedlich gearteten personalen Strukturen und Besonderheiten der jeweils Betroffenen entstehen, Besonderheiten, die in solchem Maße divergieren, dass sie weder theoretisch noch praktisch überschaubar sind. Bei den „Zöglingen“ ist stets deren Alter zu beachten. Klein-kinder müssen soziale Werte wie Mitgefühl und Respekt erst erlernen, d.h. größtenteils durch Erziehung vermittelt bekommen.[[190]](#footnote-191)185 Wohin-gegen dies – wie auch jede andere Form von Erziehung – bei Puber-tierenden anscheinend gar nicht mehr möglich ist. – Innerhalb dieser Grenzen muss über die Erziehungsziele Klarheit bestehen. *Antje Bostelmann* gibt hierzu an: „Kinder sollen stark werden, zur Verant-wortung fähig sein und mutige, selbstaktive Mitglieder einer Gesell-schaft werden, die in der Lage ist, jeden zu integrieren, zu respektieren und in seinen Grundrechten abzusichern.“[[191]](#footnote-192)186 – Schon dies sind freilich sehr ehrgeizige Ziele (zumal im Turbo-Kapitalismus, s.o.), übertreffbar durch den durchaus legitimen Anspruch, den Heran-wachsenden Argumente an die Hand zu geben, die dazu dienen können, vorhandene Missstände zu beheben und eine bessere Zkunft vorzubereiten.. Wozu sicherlich viel informierende und aufklärende Erziehungsarbeit zu leisten ist; wobei umstritten scheint, wie diese Arbeit vonstatten gehen soll: eher durch die Schaffung von Freiheits-räumen („gewähren lassen“) oder eher durch bewusste Grenzziehung? Entschieden werden kann hierüber nicht rein situativ und *ad hoc*, sondern stets *wertorientiert*, wobei die Rolle des Unterbewussten nicht zu unterschätzen ist (s.o.). Wird dies missachtet, bleiben die Heranwachsenden ungeschützt den negativen Einflüssen der kapitali-stischen Konsum- und Spaß-Ideologie ausgesetzt.

Welche *Erziehungs-Werte* anzustreben sind, haben Experten unter-sucht. Der Psychologe *Wayne Dosick* führt an: „Respekt, Wahrhaftig-keit, Fairness, Verantwortungsbewusstsein, Mitgefühl, Dankbarkeit, Freundschaft, Friedfertigkeit, Streben nach persönlicher Reife, die Fähigkeit, an etwas zu glauben“[[192]](#footnote-193)187, ergänzbar z.B. durch „richtiges Handeln, Liebe und Gewaltlosigkeit“.[[193]](#footnote-194)188 Wobei die Werte der „Fähig-keit, etwas zu glauben“ und des „richtigen Handelns“ leicht in gefähr-liches Terrain führen können. Fanatische, hass- und gewaltbereite Glaubens-Attitüden sind entschieden abzulehnen und zu bekämpfen, und zwar mit Aussicht auf Erfolg wohl erst dann, wenn – wie auch gegenüber den anderen Erziehungswerten – als oberster Grundsatz die Kantische Forderung nach unbedingtem Respekt vor der Menschen-würde (s.o.) beachtet und befolgt wird. Gleiches gilt für den Anspruch auf „richtiges Handeln“; auch hier kann der Zweck nicht die Mittel heiligen.

Es ist eine Forderung, die sich erfahrungsgemäß nicht durch bloßes Gewährenlassen erfüllen lässt. Wie aber sollen stattdessen Grenzen gezogen werden? A. Bostelmann schlägt den Erziehenden im Wesent-lichen vor: 1. Rituale, d.h. *geregelte* Abläufe, 2. altersgemäßes Ein-fordern der Regeln, 3. Vorbild sein, 4. keine falschen Versprechungen machen, 5. auf Belohnungssysteme („Mohrrüben-Pädagogik“) mög-lichst verzichten, 6. Konsequenzen erklären und situationsgemäß um-setzen, ohne Angst einzuflößen (Urheberprinzip: „Wer etwas kaputt macht, muss dies reparieren oder ersetzen.“ A.a.O. S. 5), 7. Respekt und Gerechtigkeit im Umgang. Heranwachsende haben Anspruch auf Fairness und Gleichbehandlung. Frieden und Gewaltlosigkeit im Elternhaus und in der Schule hängen davon ab.

Ein besonders schwieriges Problem sehe ich darin, dass Erziehende und erst recht die ihnen anvertrauten Heranwachsenden teilweise auf Grund *unbewusster* Vorgaben und Prägungen handeln, ohne sich über das eigene Unbewusste wirklich im Klaren zu sein. Zumal ein Zugang zum Unbewussten oft erst im Traum, nach längerer Selbst-Beobach-tung und -Reflexion oder durch hilfreiche Gespräche, z.B. mit Ange-hörigen, Psychotherapeuten, Seelsorgern oder anderen Vertrauens-Personen überhaupt möglich ist. Heranwachsende sind hierzu von sich aus kaum in der Lage. Ob überhaupt, sollte zumindest ansatzweise in vertraulichen Einzel- oder Gruppen-Gesprächen herauszufinden sein.

Darüber hinaus gebe ich zu bedenken, dass Werte der Erziehung nicht isoliert, sondern in weiverzweigten, individuell unterschiedlichen Werte-Synthesen existieren. Zu diesen gehören auch:

**c) ökologische Werte.**

**„Zurück zur Natur“!?** Dieses vielzitierte Bonmot stammt angeb-lich gar nicht von *Rousseau*, sondern von *Voltaire*, der seinen Erzrivalen damit lächerlich machen wollte. Immerhin schrieb Voltaire ihm eines Tages, er habe sein „neuestes Werk gegen das Menschen-geschlecht“ gelesen, was aber für ihn, Voltaire, kein Grund sei, „wie-der auf allen Vieren zu gehen“. – Wie dem auch sei, feststeht, dass Rousseau zeitlebens *durch und durch naturverbunden* war und stets eine auf „vernünftiger Natürlichkeit“ aufbauende Lebensweise empfohlen hat. In seiner Kulturkritik ging er immerhin so weit, dass er sogar vor Theater- und Konzertbesuchen warnte. Stattdessen solle man sich viel mehr im Freien bewegen, spielen, Sport treiben (z.B. in Regatten auf dem Genfer See), lange Fußmärsche in freier Natur machen usw. Berühmt sind Rousseaus *Träumereien eines einsamen Spazier-gängers*, die (ab 1772) im Anschluss an solche Fußmärsche entstanden sind.

Unbestreitbare Verdienste hat Rousseau sich aber nicht nur durch seine Warnungen vor naturfernem, entfremdetem Leben erworben. Von höchst nachhaltiger Wirkung war auch seine Politische Philo-sophie in Verbindung mit seiner neuen Wert-Bestimmung der „unveräußerlichen Person“. Kluger Personalismus erwies sich hier als geistesgeschichtliche und politische Wirkungsmacht ersten Ranges. Diese Philosophie beeinflusste so bedeutende Dichter und Denker wie Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Herder, Marx, Nietzsche, Pestalozzi und Basedow und damit Strömungen wie den Sturm und Drang, die Romantik, den Sozialismus, die Lebensphilosophie, den Persona-lismus, die Psychoanalyse und die Reformpädagogik*. Anhänger der heutigen Öko-Bewegung berufen sich ebenfalls auf Rousseau.* Wobei zu beachten ist, dass Rousseau sich als Grundlage seiner Philosophie stets auf die „absolute Unveräußerlichkeit der Person“ beruft (auf einen Gedanken, dem *Ernst Bloch* in ‚*Naturrecht und menschliche Würde‘* auf 350 Seiten Nachdruck verliehen hat). Erst in Bezug auf diese *Unveräußerlichkeit* lassen sich die umfangreichen Analysen des Person-Seins erklären, die Rousseau in seinen philosophischen und literarischen Werken geleistet hat.[[194]](#footnote-195)189

***Marxens frühe Ökologie*** entspricht seinem *humanistischen Natura-lismus*, den er schon in seiner Frühschrift *‚Nationalökonomie und Philosophie* (1844) entwickelt hat, und zwar auf Grund a) seiner Hegel-Kritik, b) seiner Feuerbach-Rezeption und c) seiner Kapitalis-mus-Kritik. Mensch und Natur erscheinen in Hegels System nur als Gegenstände der absoluten Idee und damit letztlich als „Nichtig-keiten“. Dies hat als erster *Ludwig Feuerbach* (1804-72) erkannt, der die Negation der Negation für einen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst hält, so dass lediglich Religion und Theologie wiederher-gestellt würden. Marx bezeichnet es daher als „große Tat“ Feuerbachs, der Negation der Negation „das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive“ entgegengestellt zu haben[[195]](#footnote-196)190, was allerdings nicht bedeutet, dass Marx sich nunmehr zum Positivisten gewandelt und auf die Dialektik verzichtet hätte!

Marx stützt sich offenbar auf Feuerbachs Anthropologie, wenn er das Wesen des Menschen u.a. wie folgt bestimmt: „Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist ein *leidendes* und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen“ (a.a.O. S. 651 f.). Bei der Entwicklung seiner neuen Gegenständlichkeitstheorie geht Marx jedoch über den Standpunkt Feuerbachs hinaus, indem er feststellt: „Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirk-lichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß“ (S. 649).

Marx kennzeichnet solche Vergegenständlichung zunächst als praktische, *gesellschaftliche* Tätigkeit. Der andere Mensch begegnet dem Menschen gerade im und am Gegenstand der Arbeit, wobei Natur und Mensch eine Einheit bilden, in der sich erst *Freiheit* bilden und verwirklichen kann. – In der kapitalistischen Gesellschaft wird die freie Vergegenständlichung des Menschen jedoch verhindert, weil die auf dem Privateigentum beruhende Ausbeutung stets zur *Entfremdung* führt. Erforderlich erscheint daher die Aufhebung des zur Ausbeutung geeigneten („funktionierenden“) Privateigentums an den Produktions-mitteln, und zwar nicht durch „Zurücknahme des Gegenstands ins Bewußtsein“ (wie bei Hegel), sondern durch revolutionäre Aneignung des Gegenstands. In dieser Negation der Negation erkennt Marx eine Voraussetzung dessen, was Feuerbach als „das positiv auf sich selbst begründete Positive“ bezeichnet. In diesem Sinne nennt Marx seine Lehre einen „*durchgeführten Naturalismus oder Humanismus*“, der „sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet, und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“ (a.O. S. 649).

***Vom*** ***„Natursubjekt“ zur Naturallianz* (Ernst Bloch).** Für seinen Naturbegriff – und damit auch für seine Ökologie – hat Bloch sich von Marx, aber mehr nochvon*Schelling* inspirieren lassen, der von Bruno, aber auch von Spinoza („Gott oder die Natur“) beeinflusst war. Wenn die Natur ihre „eigene Gesetzgeberin“ ist, so Schelling, kann und muss man ihr – ähnlich wie dem „Weltbaumeister“ (= Gott) sogar *Handlungsfähigkeit* zusprechen. Dies zu übersehen, wirft Schelling den Naturwissenschaftlern seiner Zeit vor, indem er behauptet: „Philosophieren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen scheint, herauszuheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eine eigene Entwicklung versetzen – heißt, mit anderen Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur, was geschieht, – höchstens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln selbst im Handeln – erblickt.“[[196]](#footnote-197)191 Aber wer handelt denn da „im Handeln“, wenn nicht Gott selbst? Eine theologische Setzung, ohne die von „Zwecksetzung in der Natur“ wohl kaum die Rede sein könnte.

Ohne diesen theologischen Hintergrund (und Untergrund) ist auch Schellings Definition des „Geistes in der Natur“ als „objektives Subjekt-Objekt“ ebenso wenig verstehbar wie seine Subjektivierung der Natur als *‚natura naturans‘*: „Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir die Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt, und auf diese allein geht Theorie.“[[197]](#footnote-198)192 Klar ist demnach, dass Schelling die „Natur als Subjekt“ für ein *theoretisches* Konzept hält! Erstaunlich ist außerdem, dass der Gegensatz von Empirie (konkreter Forschung) und Philosophie (bzw. Theorie) bis in unsere Zeit hinein weiterhin besteht, *mit bösen Folgen, vor allem hinsichtlich der fortdauernden Umweltzerstörung*.

Dennoch – oder gerade aus diesen Gründen – hat Bloch sich von den genannten Schellingschen Konzepten inspirieren lassen, so von dem „Subjekt Natur“, das er allerdings zum „hypothetischen Natursubjekt“ umwandelt und keineswegs idealistisch, sondern gänzlich materialistisch interpretiert. So dass die Vermutung „hypothetisches Natursubjekt“ nicht bedeutet, es handele sich um etwas völlig Irreales. Vielmehr geht es um angeblich tatsächlich Mögliches, dessen Verwirklichung jedoch noch aussteht, zumal nicht klar ist, wie ein „Handeln der Natur“ (als deren Zwecksetzungen!) mit dem Handeln des Menschen in Einklang zu bringen wäre. Durchaus realistisch erkennt Bloch daher: „Gewiß, ein Subjekt der Natur … bleibt so lange problemhaft, als keine konkrete Vermittlung durch den Menschen, als den jüngsten Sohn der Natur, damit gelungen ist. Doch die Möglichkeit dazu bleibt offen und ist im Gegenstand vorgezeichnet, nicht bloß in unserer Auffaßbarkeit, die ohne hereinwirkendes Natur-material nicht einmal als problemhafte möglich wäre. Ohne alles Spekulative also zusammenfassend: *Es gibt die Anlage, die reale Möglichkeit zu einem Subjekt der Natur* …“.[[198]](#footnote-199)193

Von hier aussah Bloch die Möglichkeit, ein neues Ziel zu etablieren: die „Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts oder konkrete Allianztechnik“.[[199]](#footnote-200)194 Was Bloch damit meint, verdeutlicht er kurz und bündig im *Experimentum Mundi*: „Ein … nicht ausbeutendes Verhal-ten zur Natur wurde schon der objektiv-realen Möglichkeit nach bedeutet als *befreundete, konkrete Allianztechnik, die sich in Einklang zu bringen versucht mit dem hypothetischen Natursubjekt*.“ (a.a.O. S. 251, Hervorhebung durch mich. Hierzu auch: s.o. S. 168!) Und Bloch nennt für seine Forderung sogleich einen triftigen, gleichsam brand-aktuellen Grund: „Das wird umso notwendiger, als sich der Unfall ja längst ausgewachsen hat zu drohender Selbstausrottung des Menschen, gründlicher Zerstörung seiner natürlichen Existenzbedin-gungen durch Mißachtung der Ökologie.“ (ebd.) Das klingt wie das Programm für eine Bewegung, die erst nach Blochs Tod, nämlich in den 1980er Jahren voll eingesetzt hat: die *Grüne Bewegung* auf nahezu allen Ebenen, bis hin zu den spektakulären Aktionen von *Greenpeace* u.a. – Wobei allerdings zu beachten ist, dass Bloch – im Unterschied zu fast allen Politikerinnen und Politikern der „Grünen“ – eine *sozial-revolutionär* gestützte Neuorientierung der Ökologie fordert, indem er feststellt: „Naturströmung als Freund, Technik als Entbindung und Vermittlung der im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen, das gehört zum Konkretesten an konkreter Utopie. Doch auch nur der Anfang zu dieser Konkretion setzt zwischenmenschliches Konkretwerden, das ist, *soziale Revolution* voraus; eher gibt es nicht einmal eine Treppe, geschweige eine Tür zur möglichen Naturallianz.“ (a.O. S. 813 (Hervorhebung durch mich.)

Naturallianz und soziale Revolution sind Aufgaben, vor die Bloch die gesamte Menschheit gestellt sieht. Schon jede dieser beiden Aufgaben für sich scheint, wie die Geschichte gezeigt hat, kaum lösbar zu sein. *Die schleichende Umweltkatastrophe geht weiter, die soziale Revolution (hin zum „Reich der Freiheit“) ist ausgeblieben oder gescheitert. Ob Ersteres nur eine Folge des Letzteren ist, scheint fraglich.*

Dennoch unterschreibe ich nach wie vor, was *Rainer E. Zimmermann*  zu Beginn seines Artikel *‚Naturallianz, Allianztechnik‘* des ‚Bloch-Wörterbuchs‘ (2012, S. 349 f.) bemerkt: „Die Frage einer friedvollen Synergie von Mensch und Natur stellt sich gegenwärtig nach wie vor und dringender denn je. Die unreflektierte, bedenkenlose Einverlei-

bung der Natur in der privatisierten Produktion expandiert weltumgreifend und führt kurzfristig zu enormen Schäden für die Allgemeinheit und langfristig zu gravierenden Überlebensproblemen. Die Naturvergessenheit in der vorherrschenden Industrie, welche sich die Natur gefügig machen will, ohne auf sie zu hören, basiert auf einem Technikverständnis, dessen Leitbild allemal Unterwerfung heißt: „Unsere bisherige Technik“, schreibt Ernst Bloch, „steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland., und vom Landesinnern weiß sie nichts.“ (PH 814). Für Bloch gebietet die Vernunft daher eine Naturallianz, die zu antizipieren er explizit unternimmt: nämlich als den wirkliche[n] Einbau der Menschen […] in die Natur“ (ebd., 817). Die Vermittlung der Technik mit der Natur geschieht dabei im Rahmen einer konkreten Allianztechnik, mittels der die „Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts“ (ebd., 802) in Rechnung gestellt wird: „Je mehr gerade statt der äußerlichen eine Allianztechnik möglich werden sollte, eine mit der Mitproduktivität der Natur vermittelte, desto sicherer werden die Bildekräfte einer ge-frorenen Natur erneut freigesetzt.“ – Es ist dies eine konkrete Utopie, deren Verwirklichung umso nachdrücklicher einzufordern ist, je mehr die schleichende Öko-Katastrophe sich ausbreitet.

**d)** **Weltanschaung und -veränderung**

***Werte-Wandel.*** Werte kommen und gehen. Was heute noch gültig zu sein scheint, kann schon morgen in Frage gestellt oder außer Kraft gesetzt werden. Alte Werte werden durch neue ersetzt – und umgekehrt. Individualität statt Personalität und Gemeinschaft; Selbst-verwirklichung statt Tradition; Freizeit statt Arbeit usw. Mannigfache Werte-Vermischungen treten auf. Es gibt persönliche Freiheit, Subjekt-Objekt, „kooperativen Individualismus“, freiheitlichen Sozia-lismus, religiöse Unduldsamkeit, An-und-Für-sich-Sein usw. – Welche Werte aber von welchen Individuen und/oder Gemeinschaften zu welchen Zeitpunkten anerkannt und/oder verwirklicht werden, darüber entscheidet wiederum der Werte-Wandel, über den ich Nähe-res bereits dargelegt habe (s.o. S. 17-20).

***Werte-Verfall.*** Was aktuell an *Wertungen* im Schwange ist, mag aus der folgenden Zusammenstellung von Werbesprüchen hervorgehen. Zufällig las ich: – Es ist o.k., verwöhnt zu sein. – Bunt wie das Leben. – Einfach genial. – Du bist dagegen? Dann sei dabei! – Natürlich schön. Die neue Kollektion. – Auf diese Hühner stehe ich! – Die alltäglichen Fähigkeiten sind die wertvollsten. – Vielseitig wie Ihre Lieblingsstadt: Unser neues Behandlungskonzept. – Woran erkennt man gutes Fleisch? – Guten Kaffee erkennt man am Geschmack!

Darüber mag man schmunzeln oder lachen, überrascht, wenn nicht angewidert sein oder gar ins Nachdenken kommen. Aber: Warum kann uns so etwas überhaupt interessieren? Was spricht uns denn da an? Was wird *in uns* angesprochen, veranlasst uns vielleicht zu weiteren gefühlsmäßigen und gedanklichen Assoziationen? Denken wir intensiv genug nach, finden wir wohl die Kehrseite der bunten, suggestiven Medaille: Manipulationsversuche! Denn egal, wie uns zu Mute ist: Wir sollen kaufen, kaufen, kaufen … Denn: „Kaufen bietet scheinbar Abwechslung für die Gelangweilten, Trost und Geborgen-heit für die Traurigen, Hoffnung für jene, die von einem besseren Leben träumen. Und etwas, das sich wohl jeder wünscht: Anerkennung.“[[200]](#footnote-201)195

Gerät unser „Werte-Haushalt“ – z.B. durch Misserfolge und/oder Verstimmung – ins Wanken, suchen wir nach Ausgleichs- (Kompen-sations-) Möglichkeiten: „Je geringer das Selbstwertgefühl und je stärker die Verunsicherung, desto größer die Verheißung wertvoller Produkte. Das gilt nicht nur für Kaufsüchtige.“ (ebd.) – Was sich dabei in unserem Bewusstsein – und erst recht in unserem Unter-bewusstsein – abspielt, ist Gegenstand umfangreicher wissenschaft-licher Untersuchungen. Herausgreifen möchte ich daraus nur das Phänomen Mitgefühl, die Empathie, und zwar deren Schattenseite: Was unsere Spiegel-Neuronen spontan nachvollziehen, z.B. bei der Beobachtung eines bestimmten Bewegungsablaufs bei einem Lebe-wesen, ist nicht nur positiv, nicht nur erbaulich: Ein Gewichtheber zeigt seine Kunst und wirbt für Getränke, was wir gern mit der entsprechenden Handbewegung nachahmen. Ohne sogleich zu merken, in welch kurioser, erschreckender Weise wir dadurch *mani-puliert* werden. Es handelt sich um eine Manipulation, die bis zur Etablierung einer neuen „Religion“ reicht: der des – von Marketing-strategen immer wieder neu angefachten – *Konsumismus*, für dessen Verheißungen wir „zunehmend empfänglich geworden“ sind: „Weil Familie, Verein und Kirche an Bedeutung verlieren, suchen die Menschen neue identitäts- und gemeinschaftsstiftende Dinge und Beschäftigungen. Viele glauben, sie im Konsum zu finden.“ (a.a.O. S. 2, vgl. s.o. S. 228). – Und ein neues „Credo“ lautet: „Ich shoppe, also bin ich“ (a.a.O. S. 3) – ein besonders tückischer Wertwandel, ange-sichts dessen *Descartes* sich im Grabe herumdrehen würde. Denn dieser Wandel führt zu nichts, weil der Konsum Vereinzelung und – schlimmstenfalls – Vereinsamung, nicht aber die ersehnten neuen Bindungen bewirkt.

Mit besonders fatalen Folgen bei verunsicherten, depressiven, überempfindlichen Menschen, die zunehmendem Konsumterror in Verbindung mit Informations- und Reizüberflutung nicht gewachsen sind, so dass sogar ihre angeborenen und anerzogenen Werte-System zu zerfallen drohen. Weitere mögliche Folgen: Zunehmende Orientie-rungslosigkeit, Verlust von Möglichkeiten der Sinnfindung und Sinngebung. Wozu *Karl-Heinz Hillmann* feststellt: „Mitunter er-scheint das Leben sinnlos. Gefühle der Zukunftsangst, des Pessimis-mus und der Resignation machen sich breit. Die zunehmende Kluft zwischen sich verändernden Werten und der eigenen persönlichen Existenz lässt das Gefühl entstehen, nicht mehr in die Gesellschaft hineinzupassen und stattdessen im Abseits zu landen.“[[201]](#footnote-202)196 Was sogar zu Selbstmord-Gedanken und -Versuchen führen kann! – Eine weitere Gefahr: Flucht in den Extremismus, z.B. politischer, religiöser, esoterischer, geheimbündlerischer Art. So dass die befürchtete gesell-schaftliche Ausgrenzung unweigerlich eintrifft.

All diesem kann vorbeugen, wer sich auf die eigenen – vielleicht nur verschütteten oder verdrängten – Werte-Horizonte sowie diejenigen der geschichtlichen Überlieferung besinnt, auf Horizonte, die nicht immer identisch sind. Neue Wert-Orientierung kann jeder selbst finden, und zwar sicherlich auch in denjenigen Werte-Systemen und Werte-Synthesen, die ich in der vorliegenden Arbeit dargestellt habe.

***Trotzdem verbindliche Werte?*** Es stellt sich dennoch die Frage, ob es *verbindliche* Werte gibt, auf Grund derer solche Neuorientierung möglich ist. Hierzu habe ich geschrieben: >Freiheit, Gleichheit und Solidarität sind anscheinend überall anerkannte Grund-Werte, weltweit akzeptierte oder geforderte Menschenrechte. Und doch werden diese Werte immer wieder missachtet, sozusagen mit Stiefeln getreten, wie sich schon zu Kants Zeiten am tragischen Verlauf der Französischen Revolution zeigte.

Von den drei genannten Begriffen bereitet die *Gleichheit* anscheinend die meisten Schwierigkeiten, zumal es neben der (geforderten) recht-lichen Gleichheit *natürliche Ungleichheit* zwischen den Menschen gibt: Wir kommen mit unterschiedlichen Begabungen und Talenten auf die Welt. Und unterschiedlich sind stets auch die Weltwege, auf denen sich unsere Unterschiede nach und nach fortentwickeln, und zwar leider nicht immer in positiver Art und Weise. Ein weites Feld. – Wirkliche Gleichheit bleibt erst recht in weiter Ferne, solange die soziale Ungleichheit fortbesteht und sich vielerorts ständig verschärft. Solange die Soziale Frage nicht zufriedenstellend gelöst ist, kann Gleichheit allenfalls als Gleichheit vor dem Gesetz Bestand haben, sofern diese nicht – z.B. durch Klassenjustiz – untergraben wird.

Vielleicht hat *Babeuf* sogar Recht, wenn er nicht nur die Gleichheit, sondern auch die *Freiheit* für illusorisch erklärt, solange soziale Ungleichheit herrscht. Erst recht, wenn Kants Behauptung zutrifft, dass niemand wirklich frei ist, solange nicht *alle* frei sind. Dennoch wird wohl kein Mensch bereit sein, deshalb auf *den Begriff, den Wert und das Ideal* *Freiheit* zu verzichten. Wenn die Menschen *frei gebo-ren* sind und es auch bleiben sollen, ist zu fragen, warum so viele im Laufe ihres Lebens – innerlich und/oder äußerlich – unfrei werden. Was zumindest nahelegt, über den Begriff Freiheit immer wieder neu nachzudenken, wozu Kant Hilfe bieten kann.

Ähnliches gilt für die Solidarität. Bekenntnisse zu ihr – auch in Form von Menschenrechtserklärungen – reichen nicht aus, solange dadurch Unfreiheit, Unterdrückung, Hunger, Unterernährung und andere Formen des Elends nicht wirksam bekämpft werden; was sicherlich auch eine *Frage des Verhaltens* ist. Gibt es Maßstäbe für moralisch einwandfreies Verhalten? Kant hat versucht, auch diese Frage zu beantworten.

Dabei ordnet er die Grundfragen nach dem, was wir wissen können, was wir hoffen dürfen und was wir tun *sollen*, der Anthropologie, d.h. der philosophischen Lehre vom Menschen, unter, nämlich der Leitfrage: „Was ist der Mensch?“ Und er gibt hierauf auch eine Antwort: „Der Mensch ist Person!“ (so auch der Titel einer Arbeit von *Johannes Schwartländer*, mit dem Untertitel: *Kants Lehre vom Menschen,* 1968).

Als Person hat der Mensch seinen Zweck in sich selbst, kann sich daher selbstbestimmt Ziele setzen und *Werte* verwirklichen. Wobei Kant einen der höchsten Werte darin sieht, moralisch *objektiv korrekt* zu handeln. Allerdings ist er Realist genug, zu wissen, dass solche Moralität nicht selbstverständlich, nicht voraussetzungslos möglich ist. Als eine der Grundvoraussetzungen nennt er den *guten Willen*. Nur dieser sei imstande, die latent in jedem Menschen vorhandene Böswilligkeit zu neutralisieren. Denn nur der der gute Wille sei dasjenige, was überhaupt (d.h. in und außerhalb (!) der Welt) „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“. Die hervorragendsten „*Talente* … des Geistes …“ und „des *Temperaments*“ können sich äußerst schädlich auswirken, wenn sie nicht durch den guten Willen gezügelt und kontrolliert werden. – Womit erkennbar wird, dass Kant in seiner Sittenlehre – zumindest tendenziell – den *ganzen* Menschen und nicht nur dessen vernünftigen Teil im Blick hat (was gelegentlich übersehen wird!). (Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1965, S. 10 f.)

Allerdings: Gut wird der gute Wille bei Kant schon durch das Wollen des Guten, nicht erst durch gutes Handeln. Der gute Wille ist Voraussetzung für Moralität, nicht schon selbst die Moralität, die das gute Handeln ermöglicht. Und Moralität lässt sich erst dann philosophisch begründen, wenn der gute Wille sich mit guter

Gesinnung – und insbesondere mit *Vernunft* und *Pflichtbewusstsein* – verbindet. Dann erst gewinnt eine solche Gesinnung sogar *unend-lichen Wert* und folglich höchste Verbindlichkeit. Wozu Kant 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg 1967, S. 147 f.) feststellt: „Der *Wert* einer dem moralischen Gesetze *völlig* angemes-senen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glückseligkeit im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht.“ – Offensichtlich erhebt Kant somit den Pflicht-Bezug zum Kriterium für jegliche moralische Verbindlichkeit und entwickelt daraus seinen Kategorischen (d.h. unbedingt gültigen) Imperativ: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*.“<[[202]](#footnote-203)197

Spätestens hier beißt sich allerdings die Katze in den Schwanz. Denn ich habe ja zeigen können, dass a) der Absolutheitsanspruch, mit dem Kant den Kat. Imp. begründet, nicht haltbar und b) einige seiner Grundbegriffe (Pflicht, Sollen, allgemeine Gesetzgebung u.a.) zumin-dest fragwürdig, wenn nicht brüchig sind (s.o. S. 6-15). Was aber hilft in dieser Situation? Möglicherweise eine neue Begründung, die nicht absolut gültig, aber stimmig zu sein beansprucht. So im

***Materialismus.***  Wenn Werte durch Arbeit im und am Stoff entstehen – woran ich nicht zweifle – kann theoretisches und praktisches Wissen über die Materie auch als Grundlage jeder Wert-Ethik verstanden werden. Die Vergleichsgröße, das *tertium comparationis*, für Materie und Geist kann nur der Mensch, genauer: der Mensch als Person sein. Materialismus also als Lebensgrundlage – konkretisierbar durch eine Vielzahl von Konzepten materialistischer Theoretiker, von Demokrit (s.o. S. 50) über Gassendi und Lamettrie (s.o. S. 95) bis hin zu Marx, Engels (s.o. S. 113-117, 231 f.) und Bloch (s.o. S. 161-168, 232-235). Exemplarisch greife ich im Folgenden auf die Lehren von *Pierre Gassendi* (1592-1655) zurück.

Descartes gilt als Neubegründer der Philosophie, sein Kritiker Gassendi als Erneuerer des Materialismus, d.h. einer „ausgebildeten materialistischen Weltanschauung“, wie es *Friedrich Albert Lange* in seiner ‚Geschichte des Materialismus‘ (1866) ausdrückt. Gassendi verdankt diesen Ruf hauptsächlich seiner Wiederbelebung der Philo-sophie Epikurs, aber auch der Atomistik (Atomlehre). Es gelang ihm sogar, den Epikureismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen und somit eine Alternative zu dem bis dahin vorherrschenden Aristotelismus und zur Scholastik anzubieten. Schon dies war eine Großtat, zumal Epikur im christlichen Abendland jahrhundertelang verkannt und verpönt gewesen war.

Den Aristotelismus und die Scholastik kritisiert Gassendi in Grund und Boden, weil er deren Schematismus und Begriffsspielereien für unwissenschaftlich hält. Denn Gassendi selbst ist als Physiker und Philosoph überzeugt, dass jegliche Erkenntnis sich auf die *Erfahrung* zu stützen habe. Er ist also Empiriker (Empirist). – Gründe für diese Auffassung findet er zunächst und vor allem in der Materie selbst. In der „Ersten Materie“ sieht er das „beharrliche Substrat“ aller Dinge. Diese Materie sei unerzeugt und unzerstörbar. Aus ihr gehen sämtliche Formen des Seins hervor. Sie besteht aus Atomen, die substanziell identisch, den Figuren bzw. Formen nach jedoch veränderlich sind. Die Dinge entstehen und vergehen gemäß der Art und Weise, in der Atome sich miteinander verbinden oder voneinander trennen. Die Kenntnis dieser Vorgänge bedingt jegliche weitere Erfahrung. – Im Übrigen orientiert Gassendi seine Atomlehre weitgehend an den entsprechenden Lehren Epikurs.

Mit Descartes‘ Metaphysik ist Gassendis Empirismus, sein Pochen auf Erfahrung, nicht vereinbar. Dadurch erscheint schon das *Cogito* als fragwürdig. Um sich der eigenen Existenz zu vergewissern, könne man statt vom Denken auch von einer x-beliebigen anderen Handlung ausgehen. Im Übrigen sei es nicht sinnvoll zu fragen, *ob* man ist, sondern *was* man ist. Diese Frage habe Descartes nicht korrekt beantwortet. Abwegig sei es, einem denkenden Wesen körperliche Qualitäten wie Ausdehnung oder Beweglichkeit abzusprechen. Descartes sei es nicht gelungen, die leib-seelische Grundbefindlichkeit des Menschen angemessen zu würdigen. Mit einer (überdies unhaltbaren) Substanzlehre sei dies nicht möglich, zumal Descartes nicht nachweisen könne, dass das Denken die eigentliche Substanz des Menschen sei, so dass er nur aus Geist und nicht auch aus Körperlichem bestehe. Klar sei doch, dass kein Mensch ohne seinen Körper existiere oder existieren könne. Ein „unkörperlicher“ Mensch könne keinen Schmerz empfinden – eine Anspielung auf das Argument, das Descartes in der 6. „Meditation“ eher unvermittelt zu Gunsten der leib-seelischen Einheit des Menschen vorbringt. Für Descartes ist dies eine Einheit von Körperlichem und Nicht-Körperlichem (rein Geistigem). Das hält Gassendi für unlogisch, indem er feststellt: „Wie soll, was körperlich ist, das, was unkörper-lich, erfassen, um es in Verbindung mit sich zu halten, oder wie soll das Unkörperliche das Körperliche erfassen, um es wechselseitig an sich gefesselt zu halten, wenn ganz und gar nichts in ihm ist, wodurch es erfaßt werden oder erfassen kann?“[[203]](#footnote-204)198 Wenn Körper und Geist durch die Substanzlehre getrennt worden sind, können sie nicht durch ein paar Beteuerungen der funktionalen Einheit wieder zusammengebracht werden. Descartes erkenne nicht einmal, dass auch der Verstand in gewisser Weise über Ausdehnung verfüge.

Descartes hat all dies als angeblich „unbegründet“ zurückgewiesen. Gassendi sei es keineswegs gelungen, stichhaltige Gegenargumente vorzubringen oder gar die cartesischen Folgerungen zu entkräften. Wobei zu beachten ist, dass Descartes auf eine wesentliche These seines Kritikers, nämlich diejenige hinsichtlich der angeblich „ange-borenen“ Ideen, gar nicht eingegangen ist.

M.E. kann Gassendis Materialismus eher als Descartes‘ Rationalismus als praktische Lebensgrundlage dienen. Was aber nicht bedeutet, dass durch Materialismus in jedem Falle eine *Letztbegründung* der Ethik oder auch nur ein Kantischer Absolutheitsanspruch für den Kat. Imp. ermöglicht werden kann. Vielmehr wird dies schon durch *Heisenberg*s Theorie der Unschärferelation ausgeschlossen. Außerdem: Wenn Atomphysiker den Elementarteilchen – und damit den „Grundbau-steinen“ der Materie – auf den Grund gehen wollen, sind sie auf Expe-rimente, z.B. mit Teilchenbeschleunigern, angewiesen und müssen feststellen, dass die Ergebnisse ihrer Beobachtungen von den experi-mentellen Bedingungen und Voreinstellungen abhängen, die sie selbst als Beobachter einrichten.

Die Person als Leib-Seele-Geist-Wesen ist aber sowohl von der Materie als auch vom Geistig-Seelischen her zu verstehen, was keineswegs einen wie auch immer gearteten Dualismus von Leib und Seele impliziert. Denn dies scheint schon deshalb ausgeschlossen zu sein, weil die ursprüngliche Welt-Materie zweifellos auch der Existenz des Menschen zu Grunde liegt. Die Faktizität des Menschen, einschließlich seines seelischen und geistigen Seins, beruht auf der Materie, genauer: auf dem In-Möglichkeiten-Sein der Materie bzw. den ihr innewohnenden Informationen und Finalitäten. Das „Logikon“ der Materie (Bloch), d.h. die Telos-Strukturen der Materie, ihre latenten Ziel-, Zweck- und Sinn-Möglichkeiten, brachten also den menschlichen Geist hervor, nicht umgekehrt. Dies ist die Grundlage und zugleich *ultima ratio* des Materialismus. Und nur der Materialis-mus, nicht Positivismus, Idealismus oder Geist-Philosophie, kann – aus den genannten Gründen – als erste Erklärungsgrundlage dienen.

Unberührt bleibt davon die Tatsache, dass im Universum ständig *neue* Information (= In-Form-Setzung) produziert wird, und zwar in letzt-lich nicht überschaubarer Weise. Was wir über die Materie wissen, hängt davon ab, inwieweit die im Universum vorhandene Information über sie erkannt und entziffert wird – bisher zu nicht mehr als ca. 6 Prozent! Hinzu kommt die Tatsache, dass E-Teilchen entelechetisch agieren, d.h. mit dem Ziel, immer neue Kombinationen zu ermög-lichen und herzustellen. Was im menschlichen Gehirn im Zuge der Evolution dazu geführt hat, dass die Möglichkeiten neuronaler Kombination weder überschaubar noch mathematisch erfassbar sind.

(Dies in erstaunlicher Parallele zur Unüberschaubarkeit des Univer-sums als Ganzem!) – Wodurch jedoch das auf den neuronalen Kom-binationsmöglichkeiten beruhende *Verhalten* keineswegs x-beliebig wird, sondern der *Orientierung an Werten* (s.o.) bedarf. Das In-Mög-lichkeiten-Sein der Materie ist somit Grundlage sowohl von Ethik und Moral als auch von

***Lebenssteigerung, Kreativität, Öko-Feeling und -Bewusstsein*.** Öko-Feeling – darunter verstehe ich vor allem Mitgefühl, Empathie, Mit-fühlen mit dem Wohl der Umwelt, der Natur, der Gesellschaft, der Mitmenschen, der eigenen Person. Auch Mitleid und Mitleiden, ohne die Gefahren zu verkennen, die von übertriebenem Selbstmitleid aus-gehen – und von der Überheblichkeit, die darin besteht, den Genuss der eigenen Privilegien durch den „Luxus“ des Mitleids mit Unterprivilegierten noch steigern zu wollen. Was sicherlich keine Lebenssteigerung bedeutet, sondern nur einen Hohn auf alle diejeni-gen Menschen, denen es nicht vergönnt ist, das Leben in vollen Zügen zu genießen. Man denke nur an die Milliarden von Arbeitslosen bzw. prekär Beschäftigten, von Hungernden, im Elend lebenden Menschen, denen Öko-Feeling verwehrt ist oder fernliegt. Aus bekannten System-Gründen, die jeden ausreichend Informierten erkennen lassen, dass ein Öko-Feeling illusorisch bzw. überflüssig ist, solange es nicht durch ein Öko-*Bewusstsein* gestützt und begleitet wird. – Ich meine das Wissen um die Ursachen – und die Verursacher – der Öko-Krise, die sich nicht selten schon zur schleichenden Öko-Katastrophe ausgeweitet hat. Letzteres ist der Fall, wenn durch Umweltzerstörung irreparable Schäden, z.B. an der Gesundheit bzw. der Fort-pflanzungsfähigkeit von Menschen, Tieren und Pflanzen, am Erhalt von Flora, Fauna und Infrastruktur entstanden sind.

Probleme dieser Art überschatten alle Versuche der Lebenssteigerung, wie sie z.B. Nietzsche – oder auch Camus mit seinem „mittelmeeri-schen Denken“ (s.o. S. 147-152) – unternommen haben. Lebensstei-gerung ist – außer für eine kleine „Elite“ von Privilegierten – eine Utopie, wenn auch eine konkrete, konkretisierbare, zu konkretisieren-de. Was Nietzsche vorschlägt, hat folglich weitgehend Modell- Charakter, obwohl sich mit seinem „Recht des Stärkeren“ (s.o. S.128) keine Ethik und daher auch keine ethische vertretbare Lebens-steigerung begründen lässt. – Vielleicht aber dennoch mit Zarathustra, dem „Übermenschen“, der voraussetzt, dass der Mensch in jeder Hin-sicht über sich hinauswachsen, alles überkommene „Schlechte“ über-winden und neue Werte setzen will? Zweifellos *nicht*, wenn dieses Streben ebenfalls an das „Recht des Stärkeren“ und den „Willen zur Macht“ gebunden bleibt. Dann nämlich kann die Hoffnung auf die Mobilisierung und Steigerung aller Lebenskräfte geradewegs in den Faschismus führen. …

Wie aber wäre es, wenn es gelänge, die Lebenssteigerung mit normati-ver Wertethik zu verbinden? Dies ist wiederum nicht möglich mit einem Nietzsche, bei dem die Verachtung von Mitleid, Christentum, Gleichheit und Solidarität in politisch-ideologischen Hass auf Demo-kratie und Sozialismus mündet. Nicht mit dem überheblichen Herren-menschen, der alle herkömmliche Moral zur „Sklavenmoral“ herab-würdigt. – Wohl aber mit einem Nietzsche, der ganz „Selbst“, ganz Leib, ganz Sinnenmensch und doch auch der empfindsame Geist-Mensch sein will, der neue Werte (und damit eine neue Moral!) setzt und einen neuen „Sinn der Erde“ sucht. Dieser Nietzsche fordert die totale „Umwertung der Werte“, um sicherzustellen, dass nicht mehr das Leben den Werten unterworfen oder gar geopfert wird, sondern umgekehrt: die Werte dem Leben zu dienen haben. Und wertvoll ist für ihn alles, was das Leben zu verbessern und zu steigern und die spirituellen Kräfte des Menschen zu mobilisieren vermag (s.u. zu: „Künstler, Philosophen und Heilige“). Wenn auch auf Grund eines Weltbildes, in dem nicht ein Zweck oder Telos des Guten , sondern die *Kraft* alles beherrscht. Es ist ein Weltbild, in dem die aristotelische *Dynamis* fröhliche Urständ feiert. (Nachzulesen in „Eine Lösung für alle Rätsel“, einem der Entwürfe zu „Der Wille zur Macht“.) In dieser dynamischen Welt entsteht alles Mögliche, alles Denkbare, so auch das Ziel „Übermensch“. Alles Leben soll sich steigern, soll nach höheren, besseren Formen streben. Durchaus ziel- und zweckbewusst konkretisiert Nietzsche diesen Ansporn schon in der frühen Schrift *Schopenhauer als Erzieher*. Unverwechselbar teleologisch formuliert er hier: „Es ist dies der Grundgedanke der *Kultur*, insofern diese jedem einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen weiß: *die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten*.“[[204]](#footnote-205)199 In Bezug auf die Kunst geht er dabei so weit, Goethes Berufung auf die „dramatische Dichtkunst“ als die wahre „*causa finalis* der Welt- und Menschenhändel“ zu zitieren (ebd.). Nietzsches Welt entbehrt also – trotz aller Kraft-Orientierung und Kraftmeierei – weder der Zielursachen noch der Zweckbestimmungen. Es sind höchste Kultur-Ziele der schöpferischen Tat, des weiterführenden Gedankens und des uneigennützigen Altruismus und Gemeinsinns (des „Heiligen“), die schließlich sogar zur „Vollendung“ (=Telos!) der Natur beitragen sollen, wozu Nietzsche ausführt: „Und so bedarf die Natur zuletzt des Heiligen, an dem das Ich ganz zusammen-geschmolzen ist und dessen leidendes Leben nicht oder fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als *tiefstes Gleich-, Mit- und Eins-Gefühl* in allem Lebendigen: des Heiligen, an dem jenes Wunder der Verwandlung eintritt, auf welches das Spiel des Werdens nie verfällt, jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher

alle Natur hindrängt und -treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst.“ (ebd., Hervorhebung durch mich). – Das sind teils rätselhafte, teils utopische oder sogar konkret-utopische Anwandlungen, die zweifellos auch für die aktuellen Begriffe ‚Öko-Feeling‘ und ‚Öko-Bewusstsein‘ nutz- und fruchtbar gemacht werden können. Auch wenn dazu wohl Nietzsches *Gesamtwerk* heranzuziehen wäre, zugänglich gemacht durch zahllose Spezialuntersuchungen, z.B. zu Nietzsches „Gesund-heitsphilosophie“, seiner Lebensphilosophie (einschließlich der auf-schlussreichen Bezüge zum Unbewussten!), seiner Anthropologie und nicht zuletzt, sondern vorrangig: seiner Kunstphilosophie zwischen Apoll und Dionysos. Auf diese Spezialarbeiten einzugehen, ist mir hier nicht möglich. Stattdessen erlaube ich mir, noch einmal Nietzsche selbst zu Wort kommen lassen, um aufscheinen zu lassen, in welch hohem Maße in seinem Werk Lebenssteigerung, Kreativität, Öko-Feeling und Öko-Bewusstsein zusammen und zum Tragen kommen. Es sind allesamt Auszüge, die Camus‘ *mittelmeerisches Denken und Empfinden* vorausahnen lassen, so in:

„*Epikur.* – Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikurs anders zu empfinden als irgend jemand vielleicht, und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Altertums zu ge-nießen – ich sehe sein Auge auf ein weites, weißliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während großes und kleines Getier in ihrem Lichte spielt, sicher und ruhig wie dies Licht und jenes Auge selber. Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Lei-dender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schaudernden Meeres-Haut sich nicht mehr sattsehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wol-lust.“[[205]](#footnote-206)200 – Und dass der Autor solch erhabene Gefühle, solch aus-drucksstarke Bilder und Metaphern im Verbund mit hochphiloso-phischer Reflexion, auch in gereimten Versen darzubieten vermag, ohne in Gedankenlyrik zu verfallen, erhellt aus dem folgenden Gedicht, das zu den der *Fröhlichen Wissenschaft* angefügten *Liedern des Prinzen Vogelfrei* gehört:

***An den Mistral***

*Ein Tanzlied*

Mistral-Wind, du Wolken-Jäger, / Trübsal-Mörder, Himmels-Feger, / Brausender, wie lieb ich dich! / Sind wir zwei nicht eines Schoßes / Erstlingsgabe, eines Loses / Vorbestimmte ewiglich?

Hier auf glatten Felsenwegen / Lauf ich tanzend dir entgegen, / Tanzend, wie du pfeifst und singst: / Der du ohne Schiff und Ruder / Als der Freiheit freister Bruder / Über wilde Meere springst.

… … …

Tanze nun auf tausend Rücken, / Wellen-Rücken, Wellen-Tücken – / Heil, wer *neue* Tänze schafft! / Tanzen wir in tausend Weisen, / Frei – sei *unsre* Kunst geheißen, / Fröhlich – *unsre* Wissenschaft!

Raffen wir von jeder Blume / Eine Blüte uns zum Ruhme / Und zwei Blätter noch zum Kranz! / Tanzen wir gleich Troubadouren / Zwischen Heiligen und Huren, / Zwischen Gott und Welt den Tanz!

… …

Jagen wir die Himmels-Trüber, / Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber, / Hellen wir das Himmelreich! / Brausen wir … oh aller freien / Geister Geist, mit dir zu zweien / *Braust* mein Glück dem Sturme gleich. –

– Und daß ewig das Gedächtnis / Solchen Glücks, nimm sein Ver-mächtnis, / Nimm den *Kranz* hier mit hinauf! Wirf ihn höher, ferner, weiter, / Stürm empor die Himmelsleiter, / Häng ihn – an den Sternen auf! (a.a.O. S. 316-318)

---

Was kurz und bündig in einem anderen Gedicht aus der gleichen Sammlung auch *so* geht:

***Sils-Maria***

Hier saß ich, wartend, wartend, – doch auf nichts, / Jenseits von Gut und öse, bald des Lichts / Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. / Da, plötzlich, Freundin! wurde eins zu zwei – / – Und Zarathustra ging an mir vor-bei … (a.a.O. S. 315 f.).

---

Angesichts solch kühner Poesie erinnere ich daran, dass das Wort ‚Poesie‘ mit dem altgriechischen ‚poiein‘ zusammenhängt, das so viel wie ‚machen, verfertigen; dichten‘ bedeutet. Folgt daraus, dass sich die in der Dichtung entfaltende *Kreativität* – „gut pragmatisch“? – auf ein pures „Machen“ reduzieren lässt? Wohl kaum. Denn das in ‚Krea-tivität‘ steckende ‚creare‘ bedeutet mehr, nämlich: ‚(er)schaffen‘, so dass „kreativ sein“ heißt: *Neues*, so nie Dagewesenes zu schaffen. Aber: Was ist denn das Neue, dieses Markenzeichen und Erkennungs-merkmal wertvoller, d.h. *neue* *Werte* produzierender Forschung, Phi-losophie und Technik? Novum, das Neue, ist ein Begriff, für den es laut *Johan Siebers* in der vormarxistischen Philosophie „keinen Platz“

gegeben hat.[[206]](#footnote-207)201 Erst durch Marx‘ 11. Feuerbach-These ist hier die entscheidende Wende eingetreten. Wenn es nicht genügt, dass Philo-sophen die Welt unterschiedlich interpretieren und alles darauf ankommt, die Welt zum Besseren hin zu *verändern*, „wird eine neue Konstellation von Theorie und Praxis denkbar, die auch das Neue selbst sichtbar macht, nicht indem sie die Theorie der Praxis unterord-net, sondern indem sie die grundsätzliche praktische Revidierbarkeit der Theorie aufzeigt“ (Siebers a.O. S. 414). – Dies in deutlichem Ge-gensatz zum sowjetkommunistischen Dogmatismus, der die absolute Verfügungsgewalt über jegliche Theorie und Praxis für sich bean-spruchte und dabei oft das wirklich fortschrittliche Neue, wie z.B. die Basisdemokratie, nicht einmal für diskussionswürdig hielt.

Ernst Bloch dagegen verbindet den Begriff Novum mit denen der Front und des Ultimum, wobei mit ‚Front‘ das im Kampf für wirk-lichen Fortschritt bereits Erreichte und darüber hinaus die daraus resultierenden neuen Zukunftsmöglichkeiten gemeint sind; Perspekti-ven, die sich nur dann ergeben, wenn Front und Novum auf ein Ulti-mum, einen letzten Zielgehalt, gerichtet sind, wozu Bloch feststellt: „Zum Novum gehört, damit es wirklich eines sei, nicht nur der ab-strakte Gegensatz zur mechanischen Wiederholung, sondern selber eine Art spezifischer Wiederholung, nämlich des noch ungewordenen totalen Zielinhalts selber, der in den progressiven Neuheiten der Ge-schichte gemeint und tendiert, versucht und herausprozessiert wird.“[[207]](#footnote-208)202 – Insofern dient auch das Novum der progressiven Verän-derung, ist Teil der Blochschen *Veränderungsethik* (s.o. S. 166 f.), so dass auch das *Noch-Nicht*, die laut J. Siebers „knappste Formulierung des Hauptgedankens der Philosophie Blochs“ (a.O. S. 403), zum Um-kreis des Novum gehört.

Bloch charakterisiert das Noch-Nicht als „Tendenz im materiellen Prozess“. Die Latenz, als das noch verborgene Neue, wird im Noch-Nicht zur Tendenz in der unvollendeten Materie des Weltprozesses. Das Neue soll also nicht um der puren Neuigkeit („Novität“) willen existieren, sondern auf seine Bedeutsamkeit für Front und Ultimum, Latenz und Tendenz hin überprüft werden. Denn es gibt zweifellos auch negatives, zerstörerisch Neues, wie z.B. die H-Bombe, Neu-tronen-, KI- und Cyberkriegs-Waffen, Datenmissbrauch, Volksver-hetzung, Fake-News („Neu“), Populismus, Spaß-Ideologie, Umwelt- und Klima-Krisen, Seuchen, Naturkatastrophen u.a.m., mit unabseh-baren Folgen für das Wohlergehen und den Fortbestand der Menschheit.

***Reich der Freiheit.*** Als Verkörperung des Freiheitsgedankens *par ex-cellence* galt lange Zeit der existenzialistische *Jean-Paul Sartre.* Es war eine Freiheit, zu der alle Menschen „verdammt“ waren. Begrenzt

war sie nur durch den Verantwortungssinn der Einzelperson. Erlaubt war, was man vor sich selbst und den anderen (der „Hölle“) verant-worten konnte, denn immerhin sollte die Verantwortlichkeit der Ein-zelnen „die ganze Menschheit“ binden. Trotzdem galt das Individuum gerade deshalb als ein von Geburt an „freier Mensch“ – wie es lange vor Sartre schon *Schiller* ausgedrückt hatte, als er sagte der Mensch sei frei, selbst wenn er „in Ketten geboren“ sei. – Sartre gerät mit seinem Konzept zunächst in Konflikt mit Marxisten, die ja die Befrei-ung der Menschheit vom Kapitalismus als Grundvoraussetzung wirklicher Freiheit ansehen. Dem hält Sartre entgegen, dass der „Sieg des Sozialismus“ keineswegs garantiert sei, und zwar eben deshalb nicht, weil der Mensch *per se* schon frei sei. – Ein Konzept, an dem Sartre auch nach seiner endgültigen Hinwendung zum Marxismus (ab 1960) nicht viel geändert hat. Wie kann Freiheit mit Dialektik verbunden werden? lautet nunmehr seine Frage. Freiheit bleibt dabei ein höchster Wert, aus dem sich für Sartre sogar der Sinn des Seins erschließt. Neu gegenüber dem herkömmlichen Marxismus ist die Tatsache, dass Sartre dem Menschen weiterhin Freiheit zubilligt, nämlich als Fähigkeit zur *Eigensteuerung* statt der Fremdsteuerung.

Inwieweit Sartre sich damit von Marx entfernt hat, bleibt zu untersu-chen. Was Kapitalisten „Freiheit“ nennen, erkennt Marx als die Ell-bogenfreiheit der Kapital- und Produktionsmittel-Besitzer. Wo kapi-talistisch scheinbar „Freiheit, Gleichheit und Eigentum“ herrschen, treibt in Wirklichkeit der *Egoismus* sein Unwesen. Dem Ausbeuter geht es um Eigennutz, Sondervorteil und private Interessen, vor allem an der Profitmaximierung, durch die Ausübung „sachlicher Gewalt“, woraus Marx schließt, derartige „Freiheit“ bedeute „zugleich die völligste Aufhebung der individuellen Freiheit und die völlige Un-terjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen … annehmen“.[[208]](#footnote-209)203 – Wie aber soll in einem solchen Zustand totaler Ent-fremdung Freiheit sich überhaupt verwirklichen lassen? Für Marx nicht, solange unter kapitalistischen Bedingungen gilt: „Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu geselligem Verkehr, zum freien Spiel der phy-sischen und geistigen Lebenskräfte, selbst die Feierzeit des Sonntags … reiner Firlefanz!“ (a.O. S. 3). Nicht-Entfremdung ist illusorisch, solange in der sogenannten „freien Konkurrenz“ nicht die Individuen als solche, sondern die Kapitalisten „frei gesetzt“ sind.

Freiheit kann für Marx erst dann um sich greifen, wenn der Katego-rische Imperativ befolgt wird, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen **„der Mensch** **ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“** (s.o. S. 115). Freiheit *für alle* herrscht

erst dann, wenn: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft tritt eine Assoziation, worin die freie Entfaltung eines jeden die Bedingung für die freie Entfaltung aller ist.“[[209]](#footnote-210)204 Wie diese *freie Assozi-ation freier Individuen* erreicht werden kann, hat Marx u.a. im III. Band von *Das Kapital* erörtert; dort heißt es: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produk-tion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung entwickelt sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürf-nisse *sich erweitern*; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produ-zenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraft-aufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und ad-äquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grund-bedingung.“ (MEW 25, S. 828). – Um dies verstehbar zu machen, weise ich auf einige – wohl auch heute noch gültige –Implikationen dieses Textes hin, Marxens Reich der Freiheit entsteht nicht urplötz-lich wie aus dem Nichts, sondern aus den im Reich der Not-wendigkeit gegebenen Bedingungen. „Das wahre Reich der Freiheit“ kann „nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis auf-blühen“. Im Reich der Notwendigkeit herrscht jedoch *Entfremdung*, d.h. Arbeit unter dem Diktat von Not, äußerer Zweck-„Rationalität“ und Ausbeutung. Trotzdem erweitern und verfeinern sich die Bedürfnisse, denen der Kapitalismus in Form immer neuer Produk-tionsverfahren, neuer Techniken (heute: Digitalisierung, Roboterisie-rung, Künstliche Intelligenz usw.), neuer Waren(-Angebote) und neuer „Spaß“-Angebote gerecht zu werden versucht. Genau diese Fetische aber verhindern die Emanzipation, d.h. das, was Marx die „freie Entwicklung eines jeden“ als Voraussetzung für „freie Entwicklung aller“ nennt. Unter den vom Kapital geschaffenen Bedingungen bleibt der Mensch im Grunde unfrei. Frei wird er erst, wenn es ihm gelingt, die Arbeit mit und an den Natur-Objekten „rationell“, also vernünftig, und menschenwürdig zu organisieren, was

nur in einer „freien Assoziation freier Individuen“ möglich ist, die sowohl die Produktionsweisen und deren Verwertung im Warenaustausch und alle damit verbundenen gesellschaftlichen Beziehungen gemeinschaftlicher *Kontrolle* unterwirft. Was bedeutet, dass es ohne durchgreifenden Systemwandel, d.h. Transformation hin zu einer Klassenlosen Gesellschaft, keine wahre Freiheit geben kann.

Es ist allerdings ein Wandel, der im „Reich der Notwendigkeit“, d.h. unter dessen Bedingungen, beginnen muss. Marx und Engels haben erkannt, dass es hierzu notwendig ist, sich für die in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bereits vorhandenen Freiheitsrechte der Person einzusetzen, darunter nicht zuletzt „Pressefreiheit, Vereins- und Versammlungsrecht“, ohne die es keine *Arbeiterbewegung* geben kann. Ziel muss es sein, „den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr *völlig* untergeordnetes Organ zu verwan-deln“ (a.a.O. S. 6). Wie frei oder unfrei eine Staatsform ist, lässt sich daran erkennen, inwieweit in ihr die Staatsmacht zu Gunsten gesamtgesellschaftlicher Kontrolle eingeschränkt ist.

Woran auch die bestgemeinten, juristisch „wasserdicht“ begründeten Verfassungsartikel nichts ändern. „Freiheit der Person“ und „freie Entfaltung der Persönlichkeit“, wie sie z.B. das Grundgesetz der BRD verspricht, bleiben unverbindlich und inhaltsleer, solange das „Eigen-tum verpflichtet“ – wozu? Vor allem zur kapitalistischen Profitmaxi-mierung? Zu neoliberaler, weltweiter Absicherung der privaten Profit-interessen, sogar gegenüber einzelstaatlicher Souveränität und Gesetz-gebung? Dazu schweigt das GG ebenso wie zu der Frage, wie dieses Schweigen gebrochen werden kann, was natürlich zugleich eine *hoch-moralische* Frage ist. Näheres dazu findet sich in meinem Kapitel über „Öko-Ethik und Öko-Sozialismus“ (s.u.).

**e) ästhetischeWerte**

***Ich – Welt – Renaissance-Kunst*.** Fast alles beginnt mit einem Blick – oder mehreren Blicken, die von gemalten Personen ausgehen und dem Betrachter gelten. Ein Ich spricht zum Du – Grundlage eines neuen Personalismus, ja, eines neuen Menschenbildes. Erstmals malt hier einer Personen so, wie sie wirklich aussehen: Ein klarer Bruch mit der mittelalterlich-byzantinischen Tradition der Malerei, in der – in zwei-dimensionaler Darstellung – fast alle Figuren gleich aussehen und gleich groß sind. Anscheinend als erster experimentiert *Giotto* (ca. 1266-1377) mit der Perspektive.[[210]](#footnote-211)205 *August Buck* erörtert folgende Neuerungen: „Das Neue an Giottos Malerei, wie sie in seinen Hauptwerken, den *Fresken der Arena-Kapelle in Padua* und der *thronenden Madonna der Uffizien* zum Ausdruck kommt, ist die Übersichtlichkeit der Komposition und die Monumentalität seiner Gestalten, die sich als Menschen an den Betrachter wenden. Während das mittelalterliche Bildnis bis dahin nur mit Gott, nicht aber mit dem Betrachter rechnete, wird dieser jetzt zum erstenmal vom Künstler angesprochen.“[[211]](#footnote-212)206 – Giotto repräsentiert ein neues „Persönlichkeits-bewusstsein“ (Buck); sein Mensch ist Person als Ich und Du, er wird Persönlichkeit als aktiver, schöpferisch tätiger Mensch, als ‚homo faber‘, der seine Fähigkeiten möglichst allseits entwickelt.

*Francesco Petrarca* (1304-74) nimmt teilweise das vorweg, was nach 1453 die „eigentliche“ Renaissance auslöst: die Wendung zum Ich und, nicht zuletzt, die Wiederbelebung des Studiums der Antike, so durch die Kommentierung und Herausgabe kaum noch gekannter Texte antiker Autoren wie die des Stoikers Cicero. Sie helfen ihm dabei, einen neuen Humanismus zu begründen. Nicht mehr bestimmen ihn die scholastischen Abstraktionen, sondern poetische Einfühlung, subtile Psychologie, Betonung der Fähigkeiten des Menschen, ohne Leugnung seiner Schwächen. *Glück* sucht und findet er, im Sinne von Stoikern wie Seneca und Cicero, nicht in Äußerlichkeiten, sondern im Person-Sein des Menschen.

Welche Vielgestalt und Vielseitigkeit dem Renaissance-Menschen des 15. Und 16. Jahrhunderts zur Verfügung stehen wird, lässt sich auch an Hand der Werke von *Giovanni Boccaccio*(1313-1375) bereits vorausahnen. Humor, Ironie, Phantasie und schier grenzenloser Realismus durchziehen sein Werk, das auch vor der Sexualität nicht haltmacht, dabei jedoch nicht – das seinerzeit weit verbreitete – derbe Sich-Ausleben, sondern feinfühlige Erotik, durchweg in weit gespann-ten Lebenszusammenhängen, darstellt. In seinem ‚Decamerone‘ und anderen Werken nimmt Boccaccio vieles von dem vorweg, was spätere Universalgenies wie *Leon Battista Alberti* (1404-72) und *Leonardo da Vinci* (1452-1519) verkörpert haben. Alberti ist bereits ein echter ‚uomo universale‘, zumal er außerordentliche Geistesgaben mit ungewöhnlichen körperlichen Vorzügen und Fähigkeiten verbin-det. Leonardo war nicht nur Maler, Dichter und Denker, sondern auch Athlet (Fechter, Springer), Bildhauer, Architekt, Ingenieur, Musiker, Kantor, Instrumentenbauer, Anatom, Astronom, Mathematiker und Naturforscher.[[212]](#footnote-213)207

***Geniekult im ‚Sturm und Drang‘ – ästhetische Erziehung – Spiel*.** Leib und Seele, Vernunft, Verstand, Sinnestätigkeit und Gefühle harmonisch miteinander zu verbinden, wer wollte das nicht? Kants imperativer Versuch geht auf Kosten der Gefühle. Das Umgekehrte, die Ablehnung der puren Vernunftsherrschaft, versuchen die Autoren

der literarischen Bewegung des „*Sturm und Drang“* (ca. 1770-1780), wobei sie nicht selten in puren Irrationalismus abgleiten, indem sie z.B. gegen die Aufklärung rebellieren. Dazu passt ein übertriebener *Genie-Kult*, den *Arnold Hauser* in seiner *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (München 1972, S. 636) so beschreibt: „Das Genie rettet sich aus der Misere des Alltags in ein Traumland der grenzenlosen Willkür. Hier lebt es nicht nur frei von den Fesseln der Vernunft, sondern ist zugleich im Besitz von mystischen Kräften, die ihm die gewöhnliche Sinneserfahrung entbehrlich machen. >Das Genie ahndet, das heißt, sein Gefühl läuft der Beobachtung vor. Das Genie beobachtet nicht. Es *sieht*, es fühlt.< “

Immerhin nehmen an dieser Bewegung kurzzeitig auch die Klassiker *Goethe* und *Schiller* teil, finden dann aber anspruchsvollere Formen, Inhalte und Problemlösungen. – So gelang es Schiller(1759-1805), das klassische Humanitätsideal in einer neuen, Kunst-, Gesellschafts- und Staatsphilosophie zu vollenden, und zwar u.a. in der Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). Darin fordert er einen *ästhetischen Vernunft-Staat* und sieht in der Kunst geeignete Mittel zu dessen Verwirklichung. Sein und Schein, Geist und Natur, Pflicht und Neigung soll der Mensch allmählich in Einklang bringen. Das könne vor allem durch die Kunst gelingen, weil sich in ihr Materie und Geist, Inhalt und Form, Vernunft und Sinnlichkeit miteinander verbinden. „ … der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“, sagt Schiller. Der Spieltrieb könne die Spannungen zwischen Bewusstem und Unbewusstem beheben. Am Ende steht sein „ästhetischer Staat“ (s.o. S. 106-109).

Ähnlich weit wie Schiller geht *F.W.J. Schelling* (1775-1854), zumal er ebenfalls die Kunst höher stellt als alles andere. In seiner *Philosophie der Kunst* (1802/05)) beschreibt Schelling zunächst die Entwicklung der unterschiedlichen Kunstformen, wobei die Kunst selbst im Gött-lichen wurzele. In ihr walte eine Wirklichkeit des Ichs in der „Selbst-anschauung … als Identität bewußter und bewußtloser Tätigkeit.“[[213]](#footnote-214)208 Und, darüber hinaus: „Das subjektive Kunstwerk ist zugleich Aus-druck des Objektiven und Unendlichen. Philosophie postuliert und (re-) konstruiert die intellektuelle Anschauung; Kunst hingegen ist in jedem Moment ihrer Entwicklung diese Anschauung; in der Kunst liegt die >Geschichte des Selbstbewußtseins< … gleichsam vor Augen. In der Kunst kommen Handeln und Erkennen schon immer zur Identität, und so ist die Kunst das >wahre Gegenstück zur Natur, die höchstes Produkt des unbewußten Geistes ist: Im Kunstwerk kommt der bewußte Geist zu sich und d. h. zugleich, daß er zu sich in die Anfänglichkeit der Anschauung >zurückkommt<.“ (ebd.)

In der Natur sieht Schelling also einen „unbewussten Geist“ am Werk, dessen höchstes Produkt sie, die Natur, sei. Die Kunst aber überhöhe und vollende diesen Geist, indem sie Anschauung, Denken, Erkennen und Handeln verbinde. Dadurch erst komme der Mensch zu sich selbst, so dass die Kunst (einschließlich der göttlichen Schöpfungs-macht) allem anderen überzuordnen sei.

Schellings Studienfreund *Hegel* (1770-1831), der in der Kunst das „sinnliche Scheinen der Idee“ erkennt, hält dieser Auffassung eine ganz andere Hierarchie entgegen, nämlich die aufsteigende Stufen-folge Kunst < Religion < Philosophie, die er für Durchgangsstadien bzw. Steigerungsformen des „Absoluten Geistes“ hält. Der Philosoph übertreffe den Künstler, weil er sich nicht mit der Aktualisierung des Schöpferischen begnügt, sondern darüber nachdenkt. Kunst werde durch Religion übertroffen, weil in dieser Schöpfertum und Geschöpf-lichkeit zusammenkommen, so dass weitere, die gesamte Wirklichkeit umgreifende Horizonte entstünden.

Wiederum anders stellt sich der *Wert Ästhetik*  in der von Hegel teils heftig kritisierten Epoche der *Romantik* dar. Romantik? Ist das nicht die „mondbeglänzte Zaubernacht“? Und was kann sie heute noch bedeuten, in einer Zeit, in der nachts vielleicht nur alle Katzen grau und die Menschen nicht gern allein sind? Fragen wir den Romantiker selbst. *Ludwig Tieck* dichtet (ca. 1804): „Mondbeglänzte Zaubernacht, / Die den Sinn gefangen hält, / Wundervolle Märchenwelt, / Steig auf in der alten Pracht!“ – Schon darin erscheinen Grundbegriffe der Romantik wie Nacht, Mond, Zauber, Wunder, Märchen und die „alte Pracht“ längst vergangener Zeiten. Hinzufügen könnte man Begriffe wie Traum, Sehnsucht, Unbewusstes, Unbekanntes, Liebe, Natur, Waldgeist, Mystik, Geheimnis, Unendlichkeit, Leben und Tod, Nichts und Alles. Wobei die *Liebe* derjenige Wert ist, der den Romantikern am meisten am Herzen liegt, sehen sie in ihr doch den eigentlichen *Sinn des Daseins* , während der Dichter *Novalis* (1772-1801) sogar glaubte, durch Romantisierung der Welt könne man deren „ursprüng-lichen Sinn“ wiederfinden.

Lässt sich denn die Romantik an Hand solcher Grundbegriffe erklären? Ganz falsch wäre es jedenfalls, diese Begriffe zu isolieren und dann in ihrer je einzelnen Verwendung erklären zu wollen. Denn in der Romantik gibt es nichts Festes, alles ist in der Schwebe, im Übergang, so auch die Begriffe, die sich überlappen, überschneiden, ineinander übergehen, manchmal unklar bleiben. Wen dem so ist, stellt sich die Frage, wo es in diesem „ruhelosen Widerspruch“ für den Menschen dennoch Ruhe geben kann. Nur in sich selbst! lautet die romantische Antwort, mit den Worten des Dichters und Philosophen *Friedrich Schlegel* (1772-1829): „Nur in der Sehnsucht finden wir die

Ruhe …Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist nicht gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann als die eigene Sehnsucht.“ Ähnlich und weitergehend findet Novalis, dass „in uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und die Zukunft.“[[214]](#footnote-215)209 – Kaum anders als Augustinus wollen die Romantiker offenbar den Zugang zu Gott und zur Geschichte (auch der „jenseitigen Welt“!) durch den Weg nach innen, durch radikale Verinnerlichung, gewinnen.

Exemplarisch hierfür steht das Werk von Novalis (eigentlich: Friedrich von Hardenberg). In seinen *Hymnen an die Nacht* (ca. 1800) macht er die Nacht zum Tage und den Tag wiederum zur Nacht, oder besser: zu einer Ausgeburt der Nacht, so dass auch hier die Grenzen verschwimmen. Darin präsentiert er u.a. ein großartiges fiktives Welttheater, wenn auch in metaphysisch überhöhter und verklärter Form, dazu stets in hochpoetischer, enthusiastischer Sprache, so am Ende der 1. Hymne: „Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten, der Pflegerin seliger Liebe – sie sendet mir dich – zarte Geliebte – liebliche Sonne der Nacht, – nun wach ich – denn ich bin Dein und mein – du hast die Nacht mir zum Leben verkündet – mich zum Menschen gemacht – zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Braut-nacht währt.“

Traum, Sehnsucht, Liebe, Tätigkeit, Unendlichkeit, Geheimnis, Ewig-keit – sie erweisen sich als Grundbegriffe, Grund-*Werte* der Harden-bergschen Romantik, in der – wie bei fast allen Romantikern – bekanntlich auch die *christliche Liebe* eine tragende, gefühlsbetonte Rolle spielt. Alle Menschen sollen diese Werte erfahren und ergreifen. Formvollendet zur Sprache bringen kann sie dennoch nur der begnadete Dichter, was widersprüchlich erscheinen mag, wenn man bedenkt, dass Novalis die Wahrheit nicht bei den „tiefgelehrten“ Geistesgrößen sucht, sondern in den individuellen (Gefühls-) Welten *aller* Menschen, so wenn er bekundet:„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel aller Kreaturen, / Wenn die, so singen oder küssen, / Mehr als die Tiefgelehrten wissen, / Wenn sich die Welt ins freie Leben, / Und in die Welt wird zurück begeben, / Wenn dann sich wieder Licht und Schatten / Zu echter Klarheit werden glatten / Und man in Märchen und Gedichten / Erkennt die ew’gen Welt-geschichten, / Dann fliegt vor einem geheimen Wort / Das ganze verkehrte Wesen fort.“

Deutlicher noch als in den *Hymnen an die Nacht* gibt Novalis hier zu erkennen, dass er das Heil der Welt keineswegs nur im Jenseits sucht,

auch wenn er „Licht und Schatten“, Geschichte und Ewigkeit in der Dichtung miteinander verbinden will. Das „freie Leben“ – und nicht mehr das „verkehrte Wesen“ – soll Ziel und Inhalt der Welt werden. Das bedeutet Gesellschaftskritik, utopische Hoffnung und konkreten Aufruf zur endgültigen Umgestaltung der Welt durch Kunst und Religion.

Was Novalis geschaffen hat, scheint tatsächlich eine *neue Mythologie*, vielleicht auch im Sinne des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* (1796) zu sein. – Trotzdem bleibt die bange Frage, ob solche Romantik auch die *politische Emanzipation* entscheidend voranzubringen vermag. (Abgesehen von den in der Romantik tat-sächlich erzielten Fortschritten der Frauen-Emanzipation.) Gesamt-gesellschaftliche politische Emanzipation war ja das wichtigste Anliegen, das wichtigste Vermächtnis nicht der Romantik, wohl aber der von ihr heftig kritisierten *Aufklärung*.

Dagegen deutet vieles darauf hin, dass die Romantiker/innen sich poetische Luftschlösser bauen, um ihre eigene politische Resignation und Ohnmacht zu überspielen. Furchtbar enttäuscht waren fast alle vom Ausgang der Französischen Revolution, aber auch – nach anfäng-licher Begeisterung – von Napoleon Bonaparte. Nach 1806 schließen sich viele Romantiker dem deutschen Hurra-Patriotismus der „Befreiungskriege“ an, aber mit der ab 1815 um sich greifenden Restauration fallen viele erneut in politische Abstinenz und Apathie zurück.

***Nietzsche zwischen Apoll und Dionysos*.** Der Gegensatz von Apolli-nischem und Dionysischem lässt sich relativ leicht auf die Formel bringen, dass Dionysos alles Rausch- und Traumhafte, Ab- und Unter-gründige, Apoll dagegen alles Formschöne und -vollendete, alles Klare und harmonisch Vernünftige symbolisiert. Das eigentlich Neue, das Nietzsche in die Kunstphilosophie einbringt, ist jedoch das Diony-sische, zu dem er in der *Geburt der Tragödie* (1871) schreibt: „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremde-te, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungs-fest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandele das Beethoven’sche Jubellied der >Freude< in ein Gemäl-de und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Mil-lionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Diony-sischen nähern. Jetzt ist der Sclave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder

>freche Mode< zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tan-zend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Übernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Träume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches.“[[215]](#footnote-216)210 –

Das halte ich großenteils für hochtrabende Phantasterei, die nicht zuletzt dazu dient, die Unterschiede zwischen Natur und Kunst zu überspielen und aufzuheben. Nietzsche behauptet von diesem „Jubel-lied“, es sei in der attischen Tragödie verwirklicht worden. Und es sind höchst ehrgeizige Ziele, die der 27jährige Autor hier verkündet: Mensch, Natur und Gesellschaft sollen wieder vereint werden, einander nicht mehr fremd gegenüberstehen. (Was ja schon *Marx* gefordert hatte, s.o.) In ekstatischem Überschwang tanzt der Mensch durch die Lüfte, endlich frei und aller Sorgen ledig. Dies allerdings um einen hohen Preis: Der Mensch soll sich selbst zum „Kunstwerk“ machen – mittels der rauschhaften „Kunstgewalt der ganzen Natur“. Es ist ein dionysisches Jubellied, in dem sowohl romantische als auch anti-romantische Züge erkennbar sind. Romantisch ist die totale Hinwendung zur rauschhaft erlebten (Ur-)Natur, dargestellt in hochpoetischen Bildern und Metaphern wie z.B. „Verzauberung“, „Evangelium der Weltharmonie“, „Wonnebefriedigung des Ur-Einen“, „friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste“. – Anti-romantisch ist die Tatsache, dass Nietzsche hier den Menschen als Ich, Subjekt, Person und Individuum aufgibt und in der „Kunst-gewalt der ganzen Natur“ aufgehen lässt. Damit nicht genug: Urplötzlich und wie durch ein Wunder sollen die Menschen von Dionysos zu „einer höheren Gemeinsamkeit … verschmolzen“ werden, obwohl sie ihrer Personalität – einer Grundvoraussetzung für jede Art von Gemeinschaft – beraubt sind. Die Frage, wie dies ohne Analyse der tatsächlichen, durch Interessenkonflikte zersplitterten Klassengesellschaft möglich sein soll, lässt Nietzsche einfach außer Acht; dies wiederum in Übereinstimmung mit seiner grundsätzlichen Ablehnung von Demokratie und Sozialismus.

Die Aufhebung des Ichs (das „frei“ werden soll, indem es verschwin-det!) entspricht der Entwicklung, die der Autor in späteren Jahren bis hin zum alles beherrschenden „Willen zur Macht“ vollführt hat; und zwar um den Preis radikaler „Vermännlichung“ (Karl Joel), eines Herrenmenschentums, das auch vor Brutalität und Menschenverach-tung nicht zurückschreckt. – All dies keimhaft schon in der *Geburt der Tragödie* von 1871, im Geist eines „tragischen Pessimismus“, der dennoch der Lebenssteigerung dienen soll. In der attischen Tragödie gelinge die Synthese von Apollinischem und Dionysischem, werde dort zu einem „Welt-Ereignis“, das *Eugen Fink* wie folgt kommen-tiert: „Nietzsche gebraucht dafür den Begriff der „Erlösung“ und der „Rechtfertigung“; das sind Begriffe, die uns aus dem christlichen Glauben zunächst vertraut sind. In einer tragischen Weltauffassung kann es keine Erlösung geben. Nietzsche verwandelt den Erlösungs- und Rechtfertigungsbegriff, er gebraucht ihn für einen Vorgang, der zur Welt gehört, der ihr Sein ausmacht: der dionysische Urgrund wirft sich immer wieder in die Erscheinung und hat im Phänomen der Kunst die Verklärung des Ausbruchs ins Erscheinen. … – diese Lichtung der abgründigen Nacht ist das „Erlösende“, – >denn nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt<.“[[216]](#footnote-217)211 (Letzteres ein Nietzsche-Zitat.)

Wen wundert’s, dass bei Nietzsche mit solcher „Umwertung“ eine ständig zunehmende, in dem Pamphlet *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum* (1888) gipfelnde Abwertung des Christentums einher-geht, erneut erkauft durch den Verlust der Würde der Einzelperson. – Was natürlich nicht das letzte Wort der Kunstphilosophie gewesen sein kann.

***Positionen des 20. und 21. Jahrhunderts***

***Schlagschatten moderner Ästhetik: Destruktion, Verunsicherung, Schweben*.** Am Anfang dessen, was man ‚moderne Kunst‘ nennt, stehen anscheinend einige Werke der russischen Künstler *Malewitsch* (1878-1935) und *Tatlin* (1885-1953). Im Jahre 1915 präsentiert Kasimir Malewitsch in St. Petersburg *Das schwarze Quadrat* auf weißem Grund, ein Bild, das der Maler selbst auch als „die einge-rahmte Ikone meiner Zeit“ bezeichnete. Entstanden sei das Quadrat dadurch, dass Malewitsch sämtliche Gemälde der Vergangenheit übereinander gelegt habe, so dass alle Farben und Formen schließlich in purem Schwarz und damit in der „reinen Empfindung“ unter-gegangen seien. Übrig blieb eine pechschwarze quadratische Fläche, in die schwach, aber symbolträchtig hier und da ein paar weißliche, schnörkelartige Schlieren hindurchschimmern. Zusammen mit dem

schwarzen Quadrat und dem weißen „Nichts“ des umrahmenden Hinter- und Untergrunds besiegeln diese Schlieren das Ende einer Tradition, denn Weiß steht hier für das Nichts des Nihilismus. Auch für das Ende des Subjekts? Im ‚schwarzen Quadrat‘ wirkt es nur noch indirekt, hintergründig, in der gegenstandslosen Symbolik einer „reinen Empfindung“, was Malewitsch auch als „Suprematismus“ bezeichnet. Er bringt damit seine feste Überzeugung zum Ausdruck, dass er einen Nullpunkt der Tradition erreicht hat, an dem sich die endgültige Trennung von ihr vollzieht. Kunstformen und -strömungen wie Expressionismus, Dadaismus, Fauvismus, Surrealismus, Kubismus und Konstruktivismus. Zu Kunst-Phänomenen, die kein Kunstphilosoph ignorieren kann. Gefragt wird nun, was auf den „Tod der Tradition“ gefolgt ist, welche neuen Avant-garden entstanden sind. Eine Frage, die sich ohne konkrete Werk-Analysen und Zeitbezug gar nicht beantworten lässt. Worin besteht denn nunmehr das Wesen der Kunst? Was sind ihre charakteristischen Merkmale und Eigenschaften? Geht seit Malewitsch und Tatlin nicht Kunst in Nicht-Kunst über? Was bisher unbeachtet auf Müllhaufen herumlag – kaputte (Gebrauchs-)Gegenstände und deren Teile, Krims-kram, Dreck und Unrat aller Art – werden durch Arrangement und Montage plötzlich zu Museums- und Ausstellungsstücken. Oft kaum verständlich, aber stets mit Emotion und Anregung, manchmal auch mit Achselzucken oder ungläubigem Staunen im Gefolge.

Für *Walter Schulz* (1912-2000) ein untrügliches Zeichen dafür, dass hier Irrationales im Spiel ist; Irrationalität, die aber keineswegs wie zuvor nur „diffuse Gefühlshaftigkeit“ bedeutet, sondern neue Deu-tungsmöglichkeiten eröffnet, auch wenn diese nicht mehr abschließ-bar, nicht endgültig sind.[[217]](#footnote-218)212 – Es geht aber nicht nur um Irrationales, sondern auch um Destruktion und Neubeginn, neuen Aufbau. Der herkömmliche Gegenstand verschwindet, löst sich auf; nichts Fixes und Festes bleibt dem Betrachter und der Betrachterin. Denn: „Die modernen Bilder durchkreuzen vorgefaßte, definitive Deutungen. Es wird gefordert innezuhalten und auf das Fungieren der Bildelemente, der Farbflecke, Linien- und Flächenverbindungen zu achten, ins-besondere auf das zwischen ihnen waltende Wechselspiel. Das Bild scheint unerschöpflich zu sein, und das heißt, nicht auf Vermeintes hin eindeutig auslegbar und festlegbar. Es wirkt >vorgegenständlich< und >vorbedeutungshaft<.“ (a.a.O. S. 96).

Ähnlich, aber weitergehend und radikaler, will *Antonin Artaud* (1896-1948) in seinem ‚Thé̂âtre de la Cruauté‘ (1935, dem Theater der ‚Grausamkeit‘ bzw. der sinnlich-emotionalen Direktheit und Intensi-tät) nicht mehr bloß „darstellen“, sondern schockieren: „Die Auffüh-rung soll das Publikum überfallen. Die Schockwirkung ist gewollt, es

soll auf paraästhetische Sollizitationen zurückgegangen werden. Gewalttätigkeit, Somnabulität, Irrsein sind in gesteigerter Form wesentlich. Es geht in der Darstellung um reine Aktionen ohne mitgelieferte Deutungen.“ (Schulz a.O. S. 97. Weniger anspruchsvoll inszenierte *Peter Handke* in den 1960er Jahren eine *Publikums-beschimpfung*!). – Auch bei *Georges Bataille* (1897-1962) gehen Ero-tik, Todesrausch, Grausamkeit, Selbstverschwendung und Heiligkeit neue, unheilige Synthesen ein: „Die Freiheit des Menschen liegt im revolutionären Aufstand seiner Natur, nicht in deren Unterdrückung.“ (Schulz ebd.). Wie weit kann das gehen? Ist das mit den herkömmli-chen Mitteln rationaler Diskurse darstellbar? Absurdes Theater, ‚écri-ture automatique‘ (automatische Schreibe), konkrete Poesie, wirre Collagen, Video- und Foto-Montagen, Happenings, Op- und Pop-Art entstellen und zersetzen den herkömmlichen rationalen Diskurs, ver-wandeln Sinn in Unsinn. Woran liegt das? Sind Entfremdung und öde Alltagswirklichkeit nicht mehr anders zu ertragen? Und warum geht neben den neuen Kunstformen der Kunstbetrieb auch im traditionellen Stil durchaus noch weiter?

Je3denfalls verliert sich das „souveräne“ Subjekt mehr und mehr, gerät in immer neue Zwei- und Mehrdeutigkeiten und *Schwebe-zustände*. Da die traditionellen Sicherungen versagen, schlägt nun die Stunde der „Philosophie des Schwebens“, wie Walter Schulz erklärt (a.O. S. 416 fff.). Der moderne Mensch fühlt sich in „gebrochenem Weltbezug“ hin- und hergerissen zwischen Vertrauen und Verunsiche-rung[[218]](#footnote-219)213, zumal in Kunst und Philosophie „Negativität und Schweben als primärer Gegenstand der Darstellung erscheinen“, und zwar auch und gerade in einer Kunst, die allen Neuerungen und Umwälzungen zum Trotz „*Spiel* und *Entlastung vom Wirklichkeitsdruck*“ geblieben ist (a.O., s. Fußnote Nr. 212, S. 417). – Was dies für das Verhältnis von moderner Kunst und Wirklichkeit bedeutet, erläutert Schulz u.a. dahingehend, dass Kunst durch ihre Synthesen von Wahrheit, Schein und Täuschung eine „höhere Wirklichkeit“ erzeugen bzw. *vor-täuschen* (!) kann. Denn diese „höhere“ Wirklichkeit existiert (ähnlich wie schon bei Nietzsche!) tatsächlich nur in der Kunst selbst: „*Die Kunstwirklichkeit gibt es nicht vor der Kunst;* der Künstler schafft sie durch >Geisteskraft<. Die höhere Wirklichkeit ist das Werk einer Transformation, die nicht objektiv feststellt, aber ein anschauliches Bild darbietet, ihre Tätigkeit des Erdichtens verschweigend.“ (a.O. S. 424).

Erlaubt sein muss dann aber die Frage, ob hier nicht die Gefahr besteht, dass der Schein das Sein und die Täuschung die Wahrheit besiegt. Kunst wäre dann bloß „schöne“ Fiktion und Utopie, die niemals in der nicht-künstlerischen Realität *konkret* werden könnte, niemals als Vor-Schein einer besseren Welt in die oft triste Alltagswirklichkeit hineinwirken könnte.

***Schein und Vor-Schein bei Ernst Bloch und Joseph Beuys*.** Gute einführende Übersichten über Blochs Kunstphilosophie finden sich bei *Walter Schulz* (1985) und *Francesca* *Vidal* (2012).[[219]](#footnote-220)214 Daher be-gnüge ich mich im Folgenden damit, Kernaussagen der Blochschen Ästhetik herauszustellen und, wenn nötig, zu kommentieren. Ein spe-zielles Einzelwerk zum Thema hat Bloch nicht verfasst. Seine kunst-philosophischen Konzepte hat er hauptsächlich im *Prinzip Hoffnung* und in *Experimentum* *Mundi* dargelegt, wobei er höchste Sachkompe-tenz sowohl in Werk-Analysen als auch in der Theorie-Arbeit unter Beweis stellte. Wie kaum ein anderer verstand er es, sowohl Malerei, Skulptur und Architektur als auch Musik, Tanz und die maßgeblichen literarischen Werke in Epik, Lyrik und Dramatik zu untersuchen. Schon in seinem Frühwerk *Geist der Utopie* (1919/23) wartete er mit einer anspruchsvollen *Philosophie der Musik* auf. – Man erfährt bei ihm 1.**Was Kunst *nicht* ist:** „Vom Schönen wird gesagt, dass es er-freue, ja sogar genossen werde. Doch hat es seinen Lohn damit noch nicht dahin, Kunst ist keine Speise.“[[220]](#footnote-221)215 Bloch wendet sich damit gegen den zeitgenössischen Trend, Kunst völlig zu kommerzialisieren, so dass jedes Kunstwerk zur bloßen Ware verkommen und dabei seine Einmaligkeit, seine „Aura“, verlieren kann, wie *Walter Benjamin* erkannte. Kaum erträglich, denn Kunst ist nicht Kitsch, nicht das bloß „Gefällige“; dazu Bloch: „Schön ist, was gefällt, doch das allein reicht nicht. Kann doch genau der Kitsch für sich die meisten Stimmen buchen, und nicht grundlos hängt jeder *Aufputz* mit Verdecken und Lüge zusammen. Was nur gefällt, hat den Stachel des Mißvergnügens, der in allem noch so Schönen steckt, daraus entfernt. Kunst dient dann gerade aller politischen Schönfärberei, und wiederum nicht ohne Grund wird viel ideologisches Vernebeln auch Schönfärberei ge-nannt.“[[221]](#footnote-222)216 – Ferner ist Kunst auch nicht bloße Ratio, nicht Mathe-matik: „Allein schon die skurrile Erkundigung jenes französischen Mathematikers gehört hierher, der nach Anhören der Racineschen >Iphigénie< fragt: >Qu’est-ce que cela prouve?< (‚Was beweist das?‘) So skurril, auch fachfetischistisch diese Frage dreinsieht, so steht sie doch als *rein rationale* in einer eigenen und großen Schule von Kunst-fremdheit, in einer der empirischen ebenbürtigen. Bedeutsam fällt in allen großen Verstandessystemen der rationalistischen Neuzeit die ästhetische Schicht aus; die darin wohnenden Vorstellungen gelten als wissenschaftlich überhaupt nicht diskutierbar.“ (PH S. 243 f.). Ratio-nalistisch galt: „Der ästhetische Gegenstand war einzig das in der sinnlichen Wahrnehmung und ihren Vorstellungen wirksam sogenann-

te niedere Erkenntnisvermögen.“ … Die *rationalistische* Herab-setzung der Kunst reiht sich nach alldem der empirisch-positivisti-schen an; …“ (a.a.O. S. 244). – Kunst ist auch nicht religiöse „Wahr-heit“: „So verschiedener Gestalt also, empiristisch-rationalistisch, spirituell-religiös, tritt der Wahrheitsanspruch gegen das Schöne her-vor. Und sind diese verschiedenen Wahrheitsansprüche (denn subjek-tiv ist auch der spirituelle einer gewesen) noch so untereinander ent-zweit, ja gegen sich selber höchst gegensätzlich aufgetreten, so sind sie trotzdem geeint im Willen zum Ernst gegen das Spiel des Scheins.“ (a.O. S. 245). Bei alldem ist Kunst weder Geschichts- noch Naturwissenschaft, sondern „noch etwas anderes als ein Quell histo-rischer, naturkundlicher Kenntnisse, gar Erkenntnisse.“ (S. 246).– Und schließlich ist Kunst auch nicht Illusion, sollte es nicht sein: „So ist Kunst Nicht-Illusion, denn sie wirkt in einer Verlängerungslinie des Gewordenen, in seiner gestaltet-gemäßeren Ausprägung.“ (S. 248). Was auf dem Boden des Gewordenen wächst, kann nicht illusionär sein, auch wenn es zu neuen, konkret-utopischen Perspektiven findet, nämlich in dem,

**was Kunst ist oder sein kann**. Denn sie beginnt im *Tagtraum*: „ … die Menschen träumen nicht nur nachts, durchaus nicht. Auch der Tag hat dämmernde Ränder, auch dort sättigen sich Wünsche. Anders als der nächtliche Traum zeichnet der des Tages frei wählbare und wiederholbare Gestalten in die Luft, er kann schwärmen und faseln, aber auch sinnen und planen. Er hängt auf müßige Weise (sie kann jedoch der Muse und der Minerva nahe verwandt werden) Gedanken nach, politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen. Der Tagtraum kann Einfälle liefern, die nicht nach Deutung, sondern nach Verarbei-tung verlangen, er baut Luftschlösser auch als Planbilder und nicht immer nur fiktive.“ (a.O. S. 96). Wobei das Ich stets präsent bleibt, und zwar als „Leitbild dessen …, was ein Mensch utopisch sein und werden möchte“ – und nicht als moralische Instanz: „Tagträume haben … überhaupt keine Zensur durch ein moralisches Ego, wie der Nachttraum; vielmehr: ihr utopistisch übersteigertes Ego baut sich und das Seine als Luftschloß in ein oft verblüffend unbeschwertes Blau.“ (S. 101).

Wie aber wirkt der Tagtraum in die Kunst hinein, was bedeutet er für sie? Blochs Antwort: *„Der Tagtraum als Vorstufe der Kunst* intendiert so besonders sinnvoll Weltverbesserung, hat dies als kerngesund-reellen Charakter; … Kunst enthält vom Tagtraum her dieses utopi-sierende Wesen, nicht als leichtsinnig vergoldendes, sondern als eines, das ebenso Entbehrung in sich hat und das, wenn diese von Kunst allein gewiß nicht überwunden, so in ihr auch nicht vergessen, sondern umschlungen wird von der Freude als kommender Gestalt. Der Tagtraum geht in die Musik und hallt in ihrem unsichtbaren, doch

zur Welterweiterung gehörigen Haus, nun ist er in ihr, als dynami-scher wie als ausdrucksvoller. Er setzt sämtliche Figuren des Über-schreitens, vom edlen Räuber bis zu Faust, sämtliche Wunschsituati-onen und Wunschlandschaften, von Aurora in Öl bis zu den symbol-haften Zirkeln des Paradiso. Menschen, Situationen werden kraft des zu Ende reitenden Tagtraums in großer Kunst selber bis an ihr Ende getrieben: das Konsequente, ja objektiv Mögliche wird sichtbar.“ (PH S. 106). Dadurch übersteigt Kunst ihre eigene Gegenwart und zeit-genössische Begrenztheit, bringt sie Neues, neue Zukunftsperspekti-ven zum

**Vorschein**; denn auch der *Schein der Kunst* der Kunst, der Kunst, z.B. des Theaters, ist „nirgends illusionärer Schein, sondern *schlechthin aufrichtiger*, auch er >in einer Verlängerungslinie des Gewordenen, in seiner gestaltet-gemäßeren Ausprägung< (s.o.)“. So dass der Schein nicht bloß zum „Vorschein kommt“, sondern *Vor-Schein* wird: „Und die Antwort auf die ästhetische Wahrheitsfrage lautet: Künstlerischer Schein ist über-all dort nicht nur bloßer Schein, sondern eine in Bilder eingehüllte, nur in Bildern bezeichenbare Bedeutung von Weitergetriebenem, wo *die* *Exaggerierung und Ausfabelung einen im Bewegt-Vorhandenen selber umgehenden und bedeutenden Vor-Schein von Wirklichem dar-stellen*, einen gerade ästhetisch-immanent spezifisch darstellbaren.“ (PH S. 247). – Da dieser Vor-Schein keine Illusion und auch nicht religiös-transzendent, sondern künstlerisch-weltimmanent fundiert ist, gelingt es Bloch, sowohl für den Vor-Schein als auch für die Kunst griffige und eingängige Definitionen anzubieten. Zum Vor-Schein: „Dergestalt lautet die Losung des ästhetisch versuchten Vor-Scheins: wie könnte die *Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiösen Vor-Schein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet*.“ (S. 248)Und zur Kunst, mit einer Formel, die Blochs Ästhetik in vielleicht kürzester Form zusammenfasst und zugleich als Teil seiner gelehrten Hoffnung und Konkreten Utopie ausweist: „*Kunst* *ist ein Laboratorium und ebenso ein Fest ausgeführter Möglichkeiten*, mitsamt den durcherfahrenen Alternativen darin, wobei die Ausführung wie das Resultat in der Weise des fundierten Scheins geschehen, nämlich des welthaft vollendeten Vor-Scheins.“ (S. 249). Womit Bloch letztlich nichts anderes meint als den Vor-Schein auf das *Reich der Freiheit für alle Menschen*, wenn auch nicht bereits den Vor-*Griff* auf dieses Endziel. Denn er ist nicht nur Utopist, sondern Realist genug, um einzuräumen: „Ob allerdings der Ruf nach Vollendung – man kann ihn das gottlose Gebet der Poesie nennen – auch nur einigermaßen praktisch wird und nicht bloß im ästhetischen Vor-Schein bleibt, darüber wird nicht in der Poesie entschieden, sondern in der Gesellschaft.“ (ebd.)

Ergänzen und abrunden lässt sich dieser Überblick, in dem fast andau-ernd Bloch selbst zu Wort kam, durch ein Fazit, das *Francesca Vidal* in ihrem Artikel ‚Ästhetik‘ des Bloch-Wörterbuchs (a.O. S. 26) gezo-gen hat: > „Vorschein“ wird im Kunstwerk gerade dadurch sichtbar, dass Offenes und Fragmentarisches zum Ganzen des Weltprozesses tendiert. Hierin liegt der Grund, warum die Ästhetik nicht als Teil-gebiet der Philosophie behandelt werden kann, sondern interdiszipli-näre Durchdringung zur Notwendigkeit wird. Kunst hat dabei die Funktion, Erfahrung zu vermitteln, da sie, Möglichkeiten zugleich re-gistrierend als auch vorwegnehmend, die Wahrnehmungsmodi der Rezipienten erweitert und sie in einer dialektischen Beziehung zur Hoffnung steht. Kunst ermöglicht es, die Hoffnung unter zwei Ge-sichtspunkten zu erkennen. Zum einen die Hoffnung, durch die Men-schen hoffen, *spes qua speratur*, und zum anderen die Hoffnung im Sinne des Erhofften, *spes quae speratur*.“

**Zu *Joseph Beuys* (1921-86).** Über ihn hörte ich zu Beginn der 1980er Jahre, er habe behauptet, alles sei Kunst. Später erfuhr ich, was er wirklich erklärt hatte, nämlich: „Jeder Mensch ist ein Künstler.“ Dies wohl in Abwandlung des Ausspruchs von *Novalis*: „Jeder Mensch kann ein Künstler sein.“ So dass sich sogleich die Frage stellt, welches dieser beiden Bonmots der Wahrheit wohl am nächsten kommt. Beuys verdeutlicht seinen Standpunkt an Hand einer Überlegung, wonach er seine Mitmenschen als „immer mehr entfremdet von ihrem Leben, von ihrer Arbeit, von ihrer Innerlichkeit, von ihrer Kreativität“ sieht, wie er es in einem Gespräch mit *Louwrin Wijers* im Juni 1980 in Düs-seldorf ausgedrückt hat. Womit bereits einer der Schlüsselbegriffe genannt ist, die *Kreativität*, die Beuys allenthalben am Werke sieht, so wenn er in dem Gespräch hinzufügt: „Das heißt, an den Arbeits-plätzen, im Krankenhaus, in der Industrie, bei der Eisenbahn, auf der Universität, das müßte sozusagen ein neuer Kreativitätsbegriff da sein, der aber die Konsequenz hat, dass man dieses System versteht. Das ist der Anthropologische Kunstbegriff, der einen auch berechtigt zu sagen: **Jeder Mensch ist ein Künstler*.*** Denn ich sage doch nicht: Jeder Mensch kann ein Rembrandt sein.“ … „Sie sollten erst einmal darüber nachdenken, wie sie sich als Mensch überhaupt selber empfinden. … Also, ich wollte immer die Menschen auch einmal er-mahnen, mit ihrem Denken zu beginnen. Also, ob sie sich selbst ver-antworten können… Das wäre für mich doch die eigentliche kreative Aufgabe. Also, diese Fragen der ganzen kreativen Innerlichkeit, der Willenskräfte, der Empfindungskräfte, der intellektuellen Denkfähig-keit. Das wird ja allzuleicht mit diesem Pinsel und dem Papier ausge-schaltet.“[[222]](#footnote-223)217 – Wo aber beginnt dann die Kreativität? Für Beuys vor allem im Menschen selbst, genauer: in seinem *Denken*, denn jeder

Gedanke forme „plastisch“ einen bestimmten Inhalt, erst recht in jeder neuen Idee. Dies geschehe vollkommen autonom, in Ausübung der vollen Willensfreiheit. Wenn dem so ist, begleitet frei-schöpferische Aktivität jeglichen Lebensvollzug, jegliches Handeln und Gestalten. Mit weitreichenden Folgen für den Kunstbegriff. Offenbar im An-schluss an Schillers Prophezeiung, dass „was wir als Schönheit hier empfunden, wird uns als *Wahrheit* einst entgegengehen“, stellt Beuys fest, Schönheit sei „der Glanz des Wahren“ (a.O. S. 1). Was aber ist das Wahre? Laut Hegel ist es „das Ganze“ – und für Beuys anschei-nend ebenso, auch wenn bei ihm Schönheit „von Innen aus dem Wahren“ kommt, d.h. in kreativer Phantasie entsteht und nicht zu bloßem „l’art pour l’art“, zur Kunst nur um der Kunst willen, führt, sondern zu neuer *Erkenntnis*, so dass Kunst und Denken zu eben-bürtigen Mitteln des Erkennens werden.

Womit sich der Weg öffnet zu dem, was Beuys als den *Erweiterten Kunstbegriff* bezeichnet, der aber nur ein anderer Ausdruck für das von ihm konstatierte allgemeine Künstlertum sei, wozu er anmerkt: „Also der erweiterte Kunstbegriff sagt ja nichts anderes, als dass jeder Mensch ein Künstler ist.“[[223]](#footnote-224)213 – Hierauf, d.h. auf die Freiheit des indi-viduellen Denkens und des allgemeinen Künstlertums, gründet Beuys seine Hoffnung und seinen Anspruch, nicht nur ganz neue eigene Kunstformen zu schaffen, sondern, in Kooperation mit *allen* (!) Menschen, revolutionär und reformerisch auch in die Gesellschaft als Ganze hineinzuwirken.

Diese philosophische Basis ist aber nicht die einzige Quelle von Beuys‘ Ehrgeiz und Inspiration. Ein strikt persönlicher Auslöser hier-für war nämlich eine schwere Depression, eine Lebenskrise, mit der er Mitte der 1950er Jahre zu kämpfen hatte. Er litt an Erschöpfungszu-ständen und Motivationsverlust, hervorgerufen angeblich vor allem durch psychisch nicht bewältigte Kriegserlebnisse. (Beuys war Frei-williger der Wehrmacht und wurde als Sturzkampfpilot im Jahre 1943 über der Krim abgeschossen und schwer verletzt.) Doch es gelang ihm, die Depression des Jahres 1955 in einen persönlichen „Erneue-rungsvorgang“ umzuwandeln, den er „auf seine Kunst, auf die Gesell-schaft, auf die Politik und auf sein Verständnis eines demokratischen

Staates“ [[224]](#footnote-225)214 übertrug, um hieraus u.a. seinen neuen, erweiterten Kunstbegriff zu entwickeln. Dies unvermeidlich in Opposition zum herkömmlichen Kunstbegriff, -betrieb und -management seiner Zeit, da Letzterer jeglichen Bezug zum Menschen und zur Gesellschaft verloren und sich in „formalen Stilübungen“ erschöpft habe.– Dagegen setzt Beuys neue Methoden und neue Theorien. Wenn alles auf *Freiheit* angewiesen ist, gilt dies erst recht für die Kunst, d.h. so-wohl für „die Wahl der Materie“ (bzw. der Materialien) als auch für den Schaffensprozess selbst, den Beuys beschreibt als „einen von In-tuition, Willen und Herzenskräften getragenen Prozeß, der aus der chaotischen Anfangsmaterie gemäß einer Idee eine Form findet, in der die Idee sichtbar wird“ (in: ‚home‘, s. Fußn. Nr. 212, a.a.O. S. 1). Es ist ein Schaffensprozess, der nicht einfach willkürlich veranlasst werden kann, sondern von Intuition und Inspiration ausgeht. Dazu Beuys: „Ich beginne die Arbeit nur, wenn sich etwas meldet, daß ich tätig werden muß.“ (ebd.) Gegen die herkömmliche Kunst-Auffassung setzt er die Gleichung: „Kunst = Mensch = Kreativität = Freiheit“ (St. Marx a.O. S 1). Darin wird der Mensch zum „Baumeister der neuen Gesellschaft“, d.h. zum „Träger der Revolution, der Umwälzenden Neuerungen“, was aber nur möglich sei, wenn alle mitmachen, „alle ins aktive Mitgestalten hineinkommen“ (ebd.).

***Die Soziale Plastik*.** Wenn schon der freie kreative Gedanke ein Kunstwerk, „eine Plastik“ ist, kann der Begriff Plastik alles Mögliche umfassen, zumal er als solcher äußerst vieldeutig und assoziations-reich ist. Unter der „Plastizität der Sexualtriebe“ verstand *Freud* u.a. ihre „Fähigkeit, ihre Ziele zu wechseln“. Unter „neuronaler Plastizi-tät“ versteht man „die Eigenart von Synapsen, Nervenzellen oder auch ganzen Hirnarealen, sich zwecks Optimierung laufender Prozesse nut-zungsabhängig in ihrer Anatomie und Funktion zu verändern“ (Wiki-pedia), während der *Plastik-Müll* sich inzwischen auf dem ganzen Planeten zu einer Öko-Katastrophe mit unabsehbaren Folgen ausgebreitet hat. – Beuys will jedenfalls erreichen, dass die gesamte Gesellschaft durch soziales Verhalten neu, d.h. gerecht gestaltet und die Demokratie „wahrhaftiger“, nämlich *direkt* wird. Er selbst gründet einen Verein für Direkte Demokratie, einen Ökosozialen Studenten-bund und eine ‚Freie Internationale Universität‘ und tritt der Grünen Partei bei.

Um Breitenwirkung zu erzielen, bedient Beuys sich immer wieder neuer Mittel der *Provokation*, so z.B. in völlig neuen Op- und Pop-Art-Formen, Happenings (Kaninchen schlachten, 7000 Eichen pflan-zen u.a.m), originellen Ausstellungen, Reden und Diskussionen usw. Er provoziert bewusst, um mit den Menschen ins Gespräch zu kommen, auch wenn er dabei Ablehnung in Kauf nehmen muss, so z.B. als es ihm aus dem Münchener Bürgertum entgegenschallt: „Wir lassen uns nicht verbeuysen!“ Dazu Beuys: „Es ist doch gar nicht schlimm, wenn die Leute aggressiv werden. … Dann kommen wir wenigstens ins Gespräch … Provokation heißt immer: Jetzt wird auf einmal was lebendig. Wenn das alles schon so verhärtet ist, dann muss man doch das mal wirklich generell anstoßen, dass das alles Mal hochkommt … Aber das habe ich ja erreicht durch meine Plastiken, dass die Leute sich darüber aufgeregt und dann darüber gesprochen

haben.“[[225]](#footnote-226)215 – Die Soziale Plastik wird zum persönlichen und zugleich gesellschaftlichen Ereignis, das weder verstanden noch interpretiert werden muss, wie Miriam Sowa (a.O. S. 1) erläutert: „Verstehen heißt bei Beuys nicht, eine in sich geschlossene Interpretation zu finden. Seine Arbeiten wollen durch ihre Ausstrahlung Gedankenprozesse und Assoziationen anregen, verborgene menschliche Erfahrungen frei-setzen und das Bewusstsein verändern.“ Es genügt also, dass die Betrachter durch die Soziale Plastik intuitiv angeregt und zu eigenem Weiterdenken gebracht werden.

***Kritische Würdigung.*** Wenn jede Plastik – als Ergebnis einer In-Form-Setzung – ein Kunstwerk darstellt, besteht auch die ganze Natur, ja das gesamte, ständig In-Form-Setzungen (= Informationen) hervorbringende Universum, aus Kunstwerken. Sogar aus *wertvollen* Kunstwerken, sobald man zur Erklärung der Entstehung von Werten auch den physikalischen Arbeitsbegriff mit heranzieht. Dann *arbeitet* auch in der Natur ständig etwas, und zwar u.a. auf Grund der Tatsache, dass die ziel- und zweckgerichtete Natur „ihre eigene Gesetzgeberin“ ist: Eine für die Öko-Ethik unverzichtbare Grundlage mit erheblichen Folgen; worüber Beuys anscheinend nicht oder wenig nachgedacht hat.

Nichtsdestoweniger: Die Gedanken- und Willensfreiheit zum Reich der Freiheit für alle erweitern – ein bestechender Gedanke! Aber: Woran ist der Beuyssche Versuch gescheitert? Und: Sind wir wirklich alle Künstler, wollen wir es sein? Ich stelle diese Fragen und lasse sie vorerst offen. Und wie steht es mit unserer Freiheit? Existiert sie als pure Gedanken- und Willensfreiheit? Sind etwa alle Menschen schon frei, weil sie alle über solche Freiheiten verfügen? Und wenn alle schon frei sind, warum bedarf es dann solch tief greifender Verände-rungen, wie Beuys sie fordert?

Seit *Freud* und spätestens seit den *Libet-Experimenten* weiß man, in welch hohem Maße unser Denken durch *Unbewusstes* beeinflusst, wenn nicht konditioniert wird. Was auf den Nicht-Festplatten der natürlichen Gedächtnisse und im kollektiven Gedächtnis der Menschheit gespeichert ist, kann nicht einfach gelöscht und durch Neues ersetzt werden. Wir verfügen zwar über Gedanken- und Wil-lensfreiheit, aber nicht ohne den Unter- und Hintergrund des Unbe-wussten mit seinen Unwägbarkeiten, Unberechenbarkeiten und Un-vorhersehbarkeiten. Außerdem nutzen Menschen ihre Willensfreiheit keineswegs zu ausschließlich positiven Zwecken, sondern verteidigen, oft um jeden Preis, ihre eigenen Interessen, zuweilen sogar mit krimi-nellen Mitteln, zumal ihnen die führenden Machthaber im Kapitalis-mus solches Fehlverhalten nicht nur nahelegen, sondern oft auch prinzipiell gutheißen.

Darüber hinaus: Wer ist denn tatsächlich so frei wie ein Künstler? Die Realität sieht doch so aus, dass die große Mehrzahl der Menschen nicht frei-schöpferisch tätig sein kann, sondern gezwungen ist, entweder (teils prekäre) entfremdete Arbeit zu leisten oder unter Ar-beitslosigkeit zu leiden, während die sozialen Ungleichheiten und Un-gerechtigkeiten ständig zunehmen. So dass klar wird, woran Beuys – und mit ihm wahrscheinlich die Grüne Bewegung – gescheitert ist: Solange die sozio-ökonomischen Realitäten in solchem Maße ignoriert werden, dass Kapitalismus-Kritik nicht stattfindet, hat Grüner Protest keine Chance auf nachhaltigen Erfolg, kann aus bloßer Gedanken- und Willensfreiheit nicht das Reich der Freiheit aller Menschen entstehen.

Abschließend noch dieses: Statt als ‚Kunst‘ kann man das Denken auch als ‚Arbeit‘ definieren. Auf die Frage, wann er denn eigentlich arbeite, man sähe doch gar nichts, antwortete der Philosoph *Fichte*: „Ich arbeite immer.“ Was zutrifft, denn das Denken geht ja immer weiter, auch im Traum. Und nun frage ich: Welcher *Künstler* und welche *Künstlerin* arbeitet denn *immer*?

III. Teil (!)

Ein Lösung dieses Problems scheint mir nur dann möglich, wenn folgende Fragen behandelt werden: 1. Wie lassen sich in konkreten Situationen *Wert* und *Norm* ermitteln und unterscheiden? 2. Welche *Werte-Synthesen* sind angesichts der gegenwärtigen Krisen möglich und nötig? 3. Wie können solche Synthesen Gesetzeskraft erlangen bzw. zumindest möglichst allen Menschen Orientierung bieten?

(Teleologie?)

Wird dies beachtet, kann die neue Formel als *legitime Forderung* lauten:

*Achte bei allem, was Du tust, darauf, Dich selbst und Deine Mit-Menschen als Rechtspersonen und Persönlichkeiten zu respektieren und möglichst stets das Sittengesetz zu befolgen.*

„Möglichst“ deshalb, weil es Ausnahmesituationen gibt, wie z.B. die der *Notwehr*, in denen die Rechte der eigenen Person gegen existenzielle Bedrohungen und Rechtsbrüche jeder Art zu verteidigen sind.

In meiner *legitimen Forderung* verbinden sich, ähnlich wie bei Kant, Faktoren des Sollens mit solchen einer Wertethik, wenn auch, anders als beim Kat. Imp., ohne Absolutheitsanspruch. Näher zu untersuchen bleibt dennoch das Verhältnis von Normen und Werten.und zwar auf Grund meiner (nicht absoluten!) *legitimen Forderung*, die ich nunmehr um das Kriterium des Guten erweitern kann, so dass die Formel jetzt lautet:

*Tue das Gute und achte dabei stets dich und deine Mitmenschen als Rechtspersonen und Persönlichkeiten, und zwar möglichst im Ein-klang mit dem Sittengesetz.*

**Literaturverzeichnis**

Altvater, Elmar 2002: Rezension zuSarkar2001, in:www.deutschlandfunk.de/saral-sarkar-die.nachhaltige-...

Appelmann, Anton 1917: *Der Unterschied in der Auffassung der Ethik bei Schiller und Kant*, ‚The Journal of English and German Phi-lology‘, vol. 3 (July 1917), p. 343-389 (auch im Internet unter JSTOR)

Aristoteles 1995: *Nikomachische Ethik*, Hamburg

Arnsburg, René 2017: *Maschinen ohne Menschen? Industrie 4.0: Von Schein-Revolutionen und der Krise des Kapitalismus*. Berlin

Aust, Stefan / Ammann, Thomas 2014: *Digitale Diktatur, Totalüber-wachung, Datenmissbrauch, Cyberkrieg*. Berlin

Belém 2009: https://www.oekologische-plattform.de/die-oeko-sozialistische-erklaerung-von-belem/

Beyer, Andreas 2018: *Kant ist tot? Eine Glosse von Andreas Beyer.* www.ag-evolutionsbiologienet/html/2018/biologismus-teil3.html

Bloch, Ernst 1964: *Geist der Utopie,* Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst 1977: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie,* Frankfurt a.M.

Bloch, Ernst 1977 a): *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M.

*Bloch-Wörterbuch – Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, hrsgg. von B. Dietschy, D. Zeilinger und R. Zimmermann, Berlin u.a. 2012

Diels, Hermann 1957: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Reinbek

Egger, Peter: *Die Zehn Gebote in unserer Zeit*.

www.hauskirche@/glartikel/dekein.htm

Eichhorn, Wolfgang 2004: *Wirkungen der praktischen Philosophie Kants – der Marburger Neukantianismus*

leibnizsozietaet.de/wp-content/uploads/2012/13\_eichhorn.pdf

Eisler, Rudolf 1964: *Kant-Lexikon*. Hildesheim

Epikur o.J.: *Schriften –Über die irdische Glückseligkeit*, München

Ethik-Werkstatt 2008: Die Goldene Regel

www.ethik-werkstatt.de/Goldene\_Regel.htm

Falsch, Kurt 2010: *Wert der Innerlichkeit*, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt Hrsg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2010

Freud, Sigmund 1972: *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur.* Frankfurt a.M.

Gerhardt, Gerd 1992: *Grundkurs Philosophie Band 2, Ethik Politik*. München

Hartmann, Nicolai 1934: *Sinngebung und Sinnerfüllung* (Vortrag 1933), in: ‚Blätter für Deutsche Philosophie‘ 8/1934

Hegel, G.W.F. 1996: Vorlesungen über die Geschichte der Philo-sophie III, Frankfurt a.M.

Herder-Kommentare: *Die Zehn Gebote*.

www.herder.de/religion-spiritualitaet/bibel/bibel/zehn-gebote/

Holzhey, Helmut (Hg.) 1994: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt a.M.

Humanistische Aktion: *Die Zehn Gebote als ethische Grundlage?*

www.humanistische-aktion.de/gebote.htm

Jonas, Hans 1979: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M.

Kant, Immanuel 1956: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). Hamburg

Kant, Immanuel 1965: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Hamburg

Kant, Immanuel 1967: *Kritik der praktischen Vernunft* (1787). Ham-burg

Karathanassis, Athanasios 2009: Rezension zu Sarkar 2001, in: www.glasnost.de/autoren/athan/oekosoz.html

Kraus, Oskar 1937: *Die Werttheorien*, Brünn u.a.

Küng, Hans 1999: *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*. München

Landesbildungsserver Baden-Württemberg: *Werte und Normen*.

www.schule-bw.de>ethik>methoden\_prozessbezogene-kompetenzen

Luhmann, Niklas 1997: *Politik, Demokratie, Moral*. In: Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (Hrsg.): *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Mainz 1997, S. 17-39

Marx, Karl 1962: *Frühe Schriften I*, Stuttgart

Marx, Karl 1964: *Die Frühschriften*, Stuttgart

NABU o.J.: *Grenzen von Ethik-Argumenten. Konflikte im Natur- und Tierschutz*, in: schleswig-holstein.nabu.de/wir-ueber-uns/ grundlagen / tierschutz/25744.html

Nietzsche, Friedrich 1961: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. München

Olschewski, Wolfgang P.: *>Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust*<, in: wertekosmos.de/zwei-seelen-in-meiner-brust/

Pert, Candace B. 2001: Moleküle der Gefühle. Körper, Geist und Emotionen, Reinbek

Radisch, Iris 2014: *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biogra-phie*, Reinbek

Rohls, Jan 1999: *Geschichte der Ethik*, Tübingen

Robra, Klaus 2003: *Und weil der Mensch Person ist ...* *Person-Begriff und Personalismus im Zeitalter der (Welt-)Krisen*, Essen

Robra, Klaus 1991: transcodierung – vom geheimnis der bedeutungen und ihrer vermittlung, Frankfurt a.M.

Robra, Klaus 2015: *Wege zum Sinn*. Hamburg

Robra, Klaus 2017: *Person und Materie.Vom Pragmatismus zum Demokratischen Öko-Sozialismus*, München

Robra, Klaus 2019: *Rettung durch Diktatur? Über Wege und Irrwege zum Reich der Freiheit*. München

Sandkühler, Hans Jörg u.a. (Hg.) 1974: *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt a.M.

Sarkar, Saral 2001: Die nachhaltige Gesellschaft. Eine kritische Analyse der Systemalternativen (Rotpunktverlag)

Sartre, Jean-Paul 1964: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?,* in: *Drei Essays*, Berlin

Sartre, Jean-Paul 1983: Cahiers pour une morale, Paris

Schiller, Friedrich 1959: *Schriften zur Philosophie und Kunst*, Mün-chen

Schiller, Hans-Ernst 2011: *Ethik in der Welt des Kapitals. Zu den Grundbegriffen der Moral*, Springe

Schnetker, Max Franz Johann 2019: *Transhumanistische Mythologie. Rechte Utopien einer technologischen Erlösung durch künstliche In-telligenz*. Münster

Schulz, Walter 1993: *Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart

Sternberger, G. (Hrsg.) 1994: *2000 Jahre Christentum –Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe*, Erlangen

Stindt, Walter 2017: *Kant ist tot. Warum der Kategorische Imperativ widerlegt ist*. https://de.richarddawkins.net/articles/kant-ist-tot

Störig, Hans Joachim 1961: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart

Vorländer, Karl 1963: *Philosophie des Altertums. Geschichte der Phi-losophie I,* Reinbek

Zoglauer, Thomas 1998: *Normenkonflikte – zur Logik und Rationali-tät ethischen Argumentierens*, Suttgart-Bad Cannstadt

1. Aust / Ammann 2014 [↑](#footnote-ref-2)
2. s. Arnsburg 2017, Schnetker 2019 [↑](#footnote-ref-3)
3. 3 vgl. Robra 2019 [↑](#footnote-ref-4)
4. Kant 1965, S.42 [↑](#footnote-ref-5)
5. Kant 1967, S.36 [↑](#footnote-ref-6)
6. Kant 1965, S. 18 [↑](#footnote-ref-7)
7. Kant 1965, S. 52 [↑](#footnote-ref-8)
8. a.a.O. S. 58 [↑](#footnote-ref-9)
9. Kant 1967, S. 102 [↑](#footnote-ref-10)
10. Kant 1965, S. 43 [↑](#footnote-ref-11)
11. Stindt 2017, S. 2 [↑](#footnote-ref-12)
12. Beyer 2018, S. 1 [↑](#footnote-ref-13)
13. Kant a.a.O. S. 86 [↑](#footnote-ref-14)
14. Vgl. Kant 1967, S. 154

    15 Kant 1965, S. 71 [↑](#footnote-ref-15)
15. [↑](#footnote-ref-16)
16. Kant 1965, S. 71 [↑](#footnote-ref-17)
17. Kant 1965, S. 76 [↑](#footnote-ref-18)
18. Kant 1956, S. 526 [↑](#footnote-ref-19)
19. Vgl. Kant 1967, S. 140-153 [↑](#footnote-ref-20)
20. Vgl. Eisler 1964, S. 4 [↑](#footnote-ref-21)
21. Zitiert von Eisler a.a.O. S. 5 [↑](#footnote-ref-22)
22. Kant 1965, S. 80 [↑](#footnote-ref-23)
23. „Summum ius ...“, s. Literaturverzeichnis! [↑](#footnote-ref-24)
24. ‚Ideologisch‘ hier im Sinne von : Ideologie als verschleiernde Verklärung untragbarer gesellschaftlicher Zustände [↑](#footnote-ref-25)
25. Näheres und Weiteres hierzu in: Robra 2015, S. 16-24 [↑](#footnote-ref-26)
26. 26 Zoglauer 1998, S. 28 [↑](#footnote-ref-27)
27. 27 Landesbildungsserver ‚Werte und Normen‘, S. 1 (s. Literaturverzeichnis!) [↑](#footnote-ref-28)
28. 28 Vgl. Zoglauer a.a.O. S. 254-256 [↑](#footnote-ref-29)
29. 29 Olschewski o.J. S. 2 [↑](#footnote-ref-30)
30. 30 Luhmann 1998, S. 17 ff. [↑](#footnote-ref-31)
31. 31 vgl. NABU o.J., S. 1 [↑](#footnote-ref-32)
32. 32 Küng 1999, S. 24, vgl. Robra 2015, S. 148 f. [↑](#footnote-ref-33)
33. 33 Rohls 1999, S. 15 [↑](#footnote-ref-34)
34. 34 S. Literaturverzeichnis! [↑](#footnote-ref-35)
35. 35 Egger S. 1 [↑](#footnote-ref-36)
36. 36 Ausführlich hat Egger dieses Konzept in seinem Buch *Chancen im Wertechaos – Die 10 Gebote in unserer Zeit (1999)* dargelegt.

    [↑](#footnote-ref-37)
37. 37 Vgl. [www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Thesen-Abr-Europa-deutsch-A4.pdf](http://www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Thesen-Abr-Europa-deutsch-A4.pdf), S. 1 [↑](#footnote-ref-38)
38. 38 In: Bernd Feininger: *Wertbewusstsein entwickeln und Orientierung geben ­– Interreligiöses Lernen und Weltethos als Erziehungsaufgabe.* (2005), https:/www.hersfeld\_kompr\_okm\_votr\_110808.doc, S. 13  [↑](#footnote-ref-39)
39. 39 Vgl. *Erklärung zum Weltethos*, [www.internetloge.de/arst/Weltethos.pdf](http://www.internetloge.de/arst/Weltethos.pdf), S. 2 [↑](#footnote-ref-40)
40. 40<http://www.global-ethic-now.de/gen-deu/0a_was-ist-weltethos/0a-03>, vgl. Robra 2015, S. 144 ff. [↑](#footnote-ref-41)
41. 41 vgl. Gerhardt 1992, S. 20 [↑](#footnote-ref-42)
42. 42 In: Ethik-Werkstatt 2008 (s. Literaturverzeichnis!), S. 3, 5 [↑](#footnote-ref-43)
43. 43 Kant 1965, S. 53, Anmerkung [↑](#footnote-ref-44)
44. 44 vgl. Ethik-Werkstatt a.O. S. 4 f

    . [↑](#footnote-ref-45)
45. 45 vgl. Robra 2015, S. 148 [↑](#footnote-ref-46)
46. 46 Störig 1961, S. 45 [↑](#footnote-ref-47)
47. 47 *Dharma* – Yogawiki, in: <http://wiki.yoga-vidya.de/index.php?title=Dharma&printable=yes>, S. 1 [↑](#footnote-ref-48)
48. 48 Vgl. Robra 2015, S. 156 ff., mit einer kritischen Würdigung des Buddhismus. [↑](#footnote-ref-49)
49. 49 Nietzsche 1961, S. 26

    50 Vgl. Thomas Mann: *Freud und die Zukunft*, in: Freud 1972, S. 134 [↑](#footnote-ref-50)
50. [↑](#footnote-ref-51)
51. 51 Freud 1972, S. 10 [↑](#footnote-ref-52)
52. 52 Vgl. Diels 1957, S. 26-29, Hervorhebungen durch mich. ‚Polemos‘ (‚Krieg‘) bedeutet auch: ‚Kampf, Streit, Zwist‘. [↑](#footnote-ref-53)
53. 53 Diels a.O. S. 103 [↑](#footnote-ref-54)
54. 53 Vorländer 1963, S. 48 [↑](#footnote-ref-55)
55. 54 Zitiert in: *dtv-Atlas Philosophie*, München 2007, S. 39 [↑](#footnote-ref-56)
56. 55 In: <https://www.textlog.de/platon-4html?print> ; vgl. Robra 2015, S. 25-27 [↑](#footnote-ref-57)
57. 56 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, in: Gerhardt 2000 S. 40 [↑](#footnote-ref-58)
58. 57 Kraus 1937, S. 27 [↑](#footnote-ref-59)
59. 58 Aristoteles 1995, S. 247, vgl. Robra 2015, S. 27-32 [↑](#footnote-ref-60)
60. 59 Epikur o.J., S. 82, vgl. Robra 2015, S. 33-35 [↑](#footnote-ref-61)
61. 60 Vgl. hierzu und zu dem Folgenden: *dtv-Atlas Philosophie*, a.O. S. 57 [↑](#footnote-ref-62)
62. 61 Näheres und Weiteres hierzu bei Robra 2015, S. 42-58, 429-454 [↑](#footnote-ref-63)
63. 62 s. Eisler a.O., S. 330 [↑](#footnote-ref-64)
64. 63 Zitiert von Frauke Kurbacher: *Das ‚sündige Selbst‘*, in: <http://www.theomag.de/66/fk12.htm>, S. 5 [↑](#footnote-ref-65)
65. 64 Schulz 1993, S. 98 [↑](#footnote-ref-66)
66. 65 Vgl. *Theologische Rechtfertigung der Kreuzzüge*, in: <http://geschichtszentrum.de/?p=1064>, S. 1 [↑](#footnote-ref-67)
67. 66 Vgl. Klaus Wolschner: *Augustinus: Der letzte antike Philosoph und die neue (christliche) Logik des Schreckens*, in: <http://www.medien-gesellschaft.de/html/augustinus.html>, S. 2 [↑](#footnote-ref-68)
68. 67 Vgl. Konrad Hilpert : *Augustinus und die kirchliche Sexualethik*, in:

    <http://epub.ub.uni-muenchen.de/4388/1/4388.pdf>, S. 372 f.; s. auch Robra 2015, S. 59-69 [↑](#footnote-ref-69)
69. 68 In: <http://www.neldeliriononeromaisola.it/2014/04/75221/> , Hervorhebungen und Übersetzung durch mich. [↑](#footnote-ref-70)
70. 69 In: G. Gerhardt: *Grundkurs Philosophie 2* a.a.O. S. 146

    70 In: Schulz 1993, S. 91 [↑](#footnote-ref-71)
71. [↑](#footnote-ref-72)
72. 71 In: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Gewissen&printable=yes>, S. 6 [↑](#footnote-ref-73)
73. 72 Näheres hierzu in: <http://www.ik-augsburg.de/pdf/berichte/Buch/2003.pdf>, S. 94 ff. [↑](#footnote-ref-74)
74. 73 In: Gerhardt a.O. S. 146 [↑](#footnote-ref-75)
75. 74 Rohls a.O. S. 234 [↑](#footnote-ref-76)
76. 75 In: H. Zimmermann: *Paulus: Römerbrief, griechisch, lateinisch und deutsch*.

    12koerbe.de/euangeleion/paul-rom.htm [↑](#footnote-ref-77)
77. 76 In: „*Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen“,* in: [http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab...ideengeschichte/mitarbeiter­\_innen/roth/](http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab...ideengeschichte/mitarbeiter_innen/roth/)..., S. 1 [↑](#footnote-ref-78)
78. 77 Zitiert von Klaus von Stosch: *Freiheit als theologische Basistheorie?*, in:

    <http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute/einrichtungen/kath>..., S. 11 f.; s. auch Robra 2015, S. 85-95 [↑](#footnote-ref-79)
79. 78 Vgl. Calvin: *Institutio* …, in: <http://www.calvinismus.ch/wp-content/uploads/03institutio.htm>, S. 386

    79Achim Dethmers, in: <http://www.reformiert-info.de/2326-0-105-21.html>, S. 2

    [↑](#footnote-ref-80)
80. 80 Näheres u.a. bei: Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a.M. 1977, Klaus Ebert: *Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch*, Frankfurt a.M. 1987; s. auch Robra 2015, S. 103-107, u.a. zu Blochs Müntzer-Buch (S. 105 f.). [↑](#footnote-ref-81)
81. 81 Zitiert von Carl Hinrichs: *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht,* Berlin 1952, S. 35 [↑](#footnote-ref-82)
82. 82 Gustav Schädlich-Buter, in: *Spiritualität 17: Unterscheidung der Geister*, in:

    <http://www.klinikseelsorge-Imu.de/index.php?option=com_content>..., S. 4 [↑](#footnote-ref-83)
83. 83 Ein Ausspruch, der allerdings auch als Kritik an *dieser* Welt verstanden werden kann! [↑](#footnote-ref-84)
84. 84 In: Stephan U. Neumann: *Befreite Kirche – Befreite Kultur*,

    http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel\_angebote\_deta…, S. 1 [↑](#footnote-ref-85)
85. 85 Herbert Pribyl: *Die Bedeutung des Naturrechts für die katholische Soziallehre.*

    http:/www.bmlv.gv.at/pdf\_pool/publikationen/20020905\_ethica2002\_pribyl.pdf [↑](#footnote-ref-86)
86. [↑](#footnote-ref-87)
87. 86 Bernhard Priesmeier: *Der Islam – Eine Einführung*,

    <http://www.haus-der-weltreligionen.de/html/islam.html>, S. 1

    [↑](#footnote-ref-88)
88. 87 Vgl. *Aleviten* – Wikipedia, <http://de.wikipedia.org/wiki/Aleviten>, S. 4, 6 [↑](#footnote-ref-89)
89. 88 Zitiert von Gerhard Rupp, in: *Wertevermittlung im muttersprachlichen Literaturunterricht*, [www.gfl-journal.de/2-2014/Rupp.pdf](http://www.gfl-journal.de/2-2014/Rupp.pdf), S. 6. [↑](#footnote-ref-90)
90. 89 Vgl. Thomas Görnitz / Brigitte Görnitz: *Die Evolution des Geistigen*, Göttingen 2009, S. 17 et passim. Ferner Klaus Robra: *Kann das Leib-Seele-Problem durch einen dialektisch-materialistischen Informationsbegriff gelöst werden*? In: *Polyphone Dialektik*, VorSchein Nr. 30, Jahrbuch 2008 der Ernst-Bloch-Assoziation, Nürnberg 2008, S. 145-161 [↑](#footnote-ref-91)
91. 90 In: Joachim Kahl: *Voltaire – Lernen von einem Altmeister der europäischen Toleranzidee*. <http://www.hu-marburg.de/homepage/frieden/info.php?id=338>, S. 2 [↑](#footnote-ref-92)
92. 91 Vgl. Franz Strunz:*Voltaire im Kampf der Kulturen*, <http://www.gkpn.de/Strunz_Voltaire.pdf>, S. 5. [↑](#footnote-ref-93)
93. 92 Appelmann 1917, S. 361 [↑](#footnote-ref-94)
94. 93 Schiller 1959, S. 49 [↑](#footnote-ref-95)
95. 94 Moritz Nestor, in: www.naturrecht.ch>schillers-idee-des-sttlichen-staates-und-der-freiheit-in... [↑](#footnote-ref-96)
96. 95 Hegel 1996, S. 333 [↑](#footnote-ref-97)
97. 96 Hegel in: Gerhardt 1992, S. 78 [↑](#footnote-ref-98)
98. 97 Chu-Yang Wei: *Hegels Theorie des sittlichen Staates*, Diss. München 2010, S. 149 f., in:

    edoc.ub.uni-muenchen.de/1146211/Wei\_Chu\_Yang.pdf [↑](#footnote-ref-99)
99. 98 Zu Ulfig: le-bhemien.net>2015/03/25>das-desiderat-des-marxismus

    Zu Lim: publikationen.uni-tuebingen.de>handle>pdf>kyongseok-lim\_complete

    Zu Möhring-Hesse: www.ethik-und-gesellschaft.de>article>domnload>1-2018-ast-4 [↑](#footnote-ref-100)
100. 99 Marx 1962, S. 646 [↑](#footnote-ref-101)
101. 100 Marx 1964, S. 25 [↑](#footnote-ref-102)
102. 101 Cohen in: Sandkühler 1974, S. 71 [↑](#footnote-ref-103)
103. 102 Cohen, zit. von Eichhorn 2004, S. 150 [↑](#footnote-ref-104)
104. 103 Vgl. Harry van der Linden, in: Holzhey 1994, S. 159 ff. [↑](#footnote-ref-105)
105. 101 Bentham in: Gerhardt a.O. S. 93 [↑](#footnote-ref-106)
106. 102 Dies obwohl (oder *weil*?) Bentham zu bedenken gibt, dass „Folgerichtigkeit die seltenste aller menschlichen Eigenschaften“ sei (a.O. S. 94). [↑](#footnote-ref-107)
107. 103 In: *Nietzsche. Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski,* München 2000, S. 112 [↑](#footnote-ref-108)
108. 104 Nietzsche, in: Gerhardt a.O., S. 81 [↑](#footnote-ref-109)
109. 105 Nietzsche, in: Hans-Joachim Schwarz: *Redlichkeit und Nihilismus bei Nietzsche*. Link:

     phil.hansjoachimschwarz.de, S. 6 [↑](#footnote-ref-110)
110. 106 Nietzsche, in: Schwarz a.a.O., S. 26 f. Weitere Denkfehler Nietzsches weist Richard Beiderbeck nach, in: *Nietzsches Übermensch*, http://www.koinae.de [↑](#footnote-ref-111)
111. 107 Vgl. Bodo Gaßmann: *Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion. I. Teil: Der Ursprung der Wertphilosophie bei Hermann LotzeHhHermann Lotze*.

     In: erinn16erinnyende/2Erinnyen16PDF.pdf, S. 52 f. [↑](#footnote-ref-112)
112. 108 Vgl. Franz Chelius: *Lotzes Wertlehre* (1904),

     in: gleichsatz.de/b-u-t/trad/Lotze/chelius-lotzewerk/html, S. 5 [↑](#footnote-ref-113)
113. 109 Vgl. *Abstrakt*, in: [www.buchdialektik.de/pi d/pd12.html](http://www.buchdialektik.de/pi%20d/pd12.html) . Auch im Nachfolgenden. [↑](#footnote-ref-114)
114. 110 Vgl. Robra 2015, S. 331 [↑](#footnote-ref-115)
115. 111 Vgl. *Lexikon der philosophischen Werke*, a.a.O. S. 257 [↑](#footnote-ref-116)
116. 112 Hartmann 1934, S. 20 [↑](#footnote-ref-117)
117. 112 In: philosophisches-jahrbuch.de>wp-contents-uploads>2018/12>J55... [↑](#footnote-ref-118)
118. 113 Eine solche findet sich bei *Ernst Bloch*, der den herkömmlichen Schematismus u.a. durch seinen Begriff der *Materie als „unvollendete Entelechie“* auflöst. (Vgl. Robra 2015, S. 429 ff.) [↑](#footnote-ref-119)
119. 114 Vgl. Robra 2015, S. 489-494 [↑](#footnote-ref-120)
120. 115 Vgl. Robra 2015, S. 336-338 [↑](#footnote-ref-121)
121. 116 Sartre 1983, S. 248 [↑](#footnote-ref-122)
122. 117 Sartre 1964, S. 34 [↑](#footnote-ref-123)
123. 118 Vgl. Gerhard Seel: *Sartres Dialektik*, Bonn 1971, S. 41 [↑](#footnote-ref-124)
124. 119 Seel a.a.O. S. 248 [↑](#footnote-ref-125)
125. 120 Detlev Mares: *Der Bruch zwischen Sartre und Camus*, in:

     <http://www.holtmann-mares.de/Bruch.htm>, S. 9 (Erstveröffentlichung in: ‚französisch heute‘ 26, 1995, S. 38-51.) [↑](#footnote-ref-126)
126. 121 Bernard-Henri Lévy: *Le Siècle de Sartre*, Paris 2000 [↑](#footnote-ref-127)
127. 122 Erschienen in: ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘, Jg. II, Paris 1933, Heft 2; auch in:

     www.gleichsatz.de/b-u-t/kriton/hork/heimer1matermoral.html [↑](#footnote-ref-128)
128. 123 Christoph Lumer: *Habermas‘ Diskursethik* (1997), in: www.lumer.info>A023\_Lumer\_HabermasDiskursethik\_FinalMs, S. 2 [↑](#footnote-ref-129)
129. 124 Habermas, in: Lumer a.a.O. ebd. [↑](#footnote-ref-130)
130. 125 Artikel ‚Diskurs‘, in: *Schülerduden Philosophie*, Mannheim 2002, S. 97 [↑](#footnote-ref-131)
131. 126 Andreas Landwehr, in: *Diskurs und Diskursgeschichte*,

     [www.docupedia.de/zg/Landwehr­\_diskursgeschichte\_v2\_de\_2018](http://www.docupedia.de/zg/Landwehr_diskursgeschichte_v2_de_2018), S. 7 [↑](#footnote-ref-132)
132. 127 Zit. von Eberhard Braun, in: *Kant*, [www.ernst-bloch.net/owb/fobei/fobei33.htm](http://www.ernst-bloch.net/owb/fobei/fobei33.htm), S. 1 [↑](#footnote-ref-133)
133. 128 Bloch 1977, S. 457 [↑](#footnote-ref-134)
134. 129 Bloch 1977 a), S. 1141 f. [↑](#footnote-ref-135)
135. 130 H.-E. Schiller, Artikel *Ethik,* in: *Bloch-Wörterbuch* (2012, s. Literaturverzeichnis!), S. 114 [↑](#footnote-ref-136)
136. 131 Bloch in: *Experimentum Mundi*, Frankfurtg a.M. 1977, S. 196 [↑](#footnote-ref-137)
137. 132 H.-E. Schiller in: *Bloch-Wörterbuch*, a.a.O. S. 129 [↑](#footnote-ref-138)
138. 133 D. Zeilinger, in: *Bloch-Wörterbuch*, a.a.O. S. 348. Die Bloch-Zitate stammen aus *Naturrecht und menschliche Würde*, S. 276 [↑](#footnote-ref-139)
139. 134 Bloch in: *Das Prinzip Hoffnung*, S. 805 [↑](#footnote-ref-140)
140. 135 Im Folgenden abgekürzt als PV, s. Literaturverzeichnis! [↑](#footnote-ref-141)
141. 136 In: www.getabstract.com/de/zusammenfassung/das-prinzip-verantwortung/6678 [↑](#footnote-ref-142)
142. 137 In: www.praxisphilosophie.de/mstjonas.pdf [↑](#footnote-ref-143)
143. 138 In: *Das Prinzip Hoffnung*, a.O. S. 249 [↑](#footnote-ref-144)
144. 139 Sarkar 2001, S. 218 [↑](#footnote-ref-145)
145. 140 Altvater 2002, S. 2 [↑](#footnote-ref-146)
146. 141 Zit. bei Karathanassis 2009, S. 2 [↑](#footnote-ref-147)
147. 142 Belém 2009, S. 4-5 [↑](#footnote-ref-148)
148. 143 In: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, a.O. S. 702 [↑](#footnote-ref-149)
149. 144 Vgl. K. Robra: *Mit Leib, Seele und Information. Ein Vorschlag zur Lösung des Leib-Seele-Problems*, München 2019, in: [www.grin.com/document/461010](http://www.grin.com/document/461010); s. auch: *ders.:* *Kann das Leib-Seele-Problem durch einen dialektisch-materialistischen Informationsbegriff gelöst werden?* in: VorSchein Nr. 30 (2008), s. 145-151 [↑](#footnote-ref-150)
150. 145 In: *Schülerduden Philosophie*, Mannheim u.a. 2002, S. 226 [↑](#footnote-ref-151)
151. 146 R. Maresch: *Anthropologie und Kybernetik, oder: Der Mensch kehrt zurück*, in:

     www.heise.de>Telepolis>Kultur&Medien, S. 7 [↑](#footnote-ref-152)
152. 147 *ders.* a.a.O. S. 5, 6 [↑](#footnote-ref-153)
153. 148 Isabel Winn: *Selbst- und Zeitmanagement: Mehr auf die Reihe bekommen und trotzdem entspannt sein*. www.akademie.de>wissen>selbst-zeitmanagement, S. 2 [↑](#footnote-ref-154)
154. 149 Vgl. Christoph Lumer: *Vom Primat der Werte – Wertethik versus Pflicht- und Tugendethik* (2004), in: www.lumer.info>A062\_lumer­\_VomPrimatDerWerte, S. 10 [↑](#footnote-ref-155)
155. 150 Vgl. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, S. 1392 ff. [↑](#footnote-ref-156)
156. 151 Vgl. Werner Kasper: Das Ekpyrotische Universum, ferner: Robra 2017, S- 124 ff. www.abenteuer-universum.de/kosmos/ekpy/html [↑](#footnote-ref-157)
157. 152 In: *Ekpyrotisches Universum*, Wikipedia 2015 [↑](#footnote-ref-158)
158. 153 Vgl. Rainer E. Zimmermann: *Räume sind Schäume. Über Substanz und Materie im richtigen Verhältnis,* in: VorSchein Nr. 31, Nürnberg 2011, S. 117. S. auch Robra 2015, S. 445 f. [↑](#footnote-ref-159)
159. 154 ca. 2010, wie der Autor selbst mir bestätigte; vgl. [www.sensortime.com/time-de.html](http://www.sensortime.com/time-de.html) [↑](#footnote-ref-160)
160. 155 Vgl. Bloch 1977 a), S. 1297 ff. [↑](#footnote-ref-161)
161. 156 Vgl. Robra 2015 , S. 479-481 [↑](#footnote-ref-162)
162. 157 Karlheinz A. Geißler: *Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort.* (Mit dem Untertitel: *Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück*, 2004), S. 30 f., 181 ff., 179, 124, 120. S. auch Robra 2015, S. 464 ff. [↑](#footnote-ref-163)
163. 158 Harald Schumann / Christiane Grefe: *Der globale Countdown. Gerechtigkeit oder Selbstzerstörung – die Zukunft der Globalisierung*, Köln 2009, S. 14 [↑](#footnote-ref-164)
164. 159 Vgl. Robra 1991, S. 18 ff. (auch für das Folgende) [↑](#footnote-ref-165)
165. 160 K. Robra: *Kann das Leib-Seele-Problem durch einen dialektisch-materialistischen Informationsbegriff gelöst werden?* in: VorSchein Nr. 30 (2008), S. 151 [↑](#footnote-ref-166)
166. 161 Vgl. Robra 2015, S. 352 ff. [↑](#footnote-ref-167)
167. 162 In: *Lexikon der philosophischen Werke*, a.O. S. 707

     163 Thomas Ebert: *Soziale Gerechtigkeit. Ideen – Geschichte – Konrtroversen*, Bonn 2015

     In: www.was-ist-soziale-gerechtigkeit.de>download>soz., S. 458 [↑](#footnote-ref-168)
168. [↑](#footnote-ref-169)
169. 164 H.-E. Schiller 2011, S. 90 [↑](#footnote-ref-170)
170. 165 Friedrich Weber: *Über die Grenzen von Lessings Toleranzbegriff in der Ringparabel,* http:/www.landeskirche-braunschweig.de/uploads/tx\_mitdownload/Toleranzbegriff\_neu.pdf, S. 2; s. auch Robra 2015, S. 231-240 [↑](#footnote-ref-171)
171. 166 In: www.studierendenwerkdarmstadt.de>interkultureller>fachtag [↑](#footnote-ref-172)
172. 167 In: www.gealtenteilung.de [↑](#footnote-ref-173)
173. 168 In: *Tillich-Auswahl*, Band 3. Der Sinn der Geschichte, Gütersloh 1980, S. 159. Dazu auch: Robra 2015, S. 127-134 [↑](#footnote-ref-174)
174. 169 *Der Fall Boff,* Dokumentation, hrsgg.von der ‚Brasilianischen Bewegung für Menschenrechte‘,

     Düsseldorf 1986, S. 207, s. auch Robra 2015, S. 134-138 [↑](#footnote-ref-175)
175. 170 L. Novy: *Basisdemokratie versus repräsentative Demokratie*?

     In: www.deutschlandfunkkultur.de>basisdemokratie-versus..., S. 2 [↑](#footnote-ref-176)
176. 171 J. Schuster: *Die gefährliche Illusion der Basisdemokratie*, in: www.welt.de>Debatte>Kommentare, S. 2 [↑](#footnote-ref-177)
177. 172 Vgl. Wikipedia: *Soziale Dreigliederung*, in: [www.de.wikipedia.org/wiki/Soziale\_Dreigliederung](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Soziale_Dreigliederung), S. 3 f. [↑](#footnote-ref-178)
178. 173 Nicht zu verwechseln mit dem *Recht auf Faulheit,* einem Opus, das *Paul Lafargue* (1842-1911) im Jahre 1880 veröffentlicht hat. Darin prangert er die kapitalistische Produktionsweise und insbesondere den mit ihr verbundenen *Konsumismus* an. [↑](#footnote-ref-179)
179. 174 Zit. von *Peter Porsch: ‚Selbstredendes Dasein. Marx und der Zusammenhang von Sprache, Gesellschaft und* Bewusstsein. www.neues-deutschland.de>artikel>1086819.marx-und... Diesen klaren Marxschen Hinweis auf die gesellschaftliche Bedingtheit auch des individuellen Arbeitens lässt *Karl-Heinz Brodbeck* außer Acht in seiner ansonsten lesenswerten Abhandlung  *Der Begriff „Arbeit“ beim frühen und beim späten KarlMarx*, in: www.econstareu>bitstream>oek44. Zu kurz greift Brodbeck außerdem mit seiner Definition von Arbeit als „eine über Zeichen koordinierte Vielheit tätiger Individuen“, in: ders.: *Theorie der Arbeit,*  [www.khbrodbeck.homepage.t-online.de](http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de), S. 7. [↑](#footnote-ref-180)
180. 175 In: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, a.O. S. 185 [↑](#footnote-ref-181)
181. 176 Th. Schramme: *Philosophische Perspektiven zum „Philosophie und Gesundheit“*,

     www.philosophie.ch>philosophie>highlights>philos, S. 4 [↑](#footnote-ref-182)
182. 177 D. Ostermann: Gesundheit als „Wert“ entdecken. Von der geistigen zur körperlichen Bewegung, www.eag-fpi.com>Artikel-Gesundheit-als-Wert-2011, S. 1 [↑](#footnote-ref-183)
183. 178 A. Hoffmann, in: New Work und gesundes Leben – Wenn Arbeit und Gesundheit ein Team sind. [www.zukunftderarbeit.de/2019/08/14/arbeit-und-gesundheit](http://www.zukunftderarbeit.de/2019/08/14/arbeit-und-gesundheit), S. 2 [↑](#footnote-ref-184)
184. 179 Der ethischen Relevanz dieses *Wertes an sich* wird ein bloß handlungstheoretisch fundiertes Gesundheits-Konzept, wie es z.B. *Antje Ducki* und *Birgit Greiner* (1992) vorgelegt haben, nicht gerecht. Zu bekräftigen ist dagegen ihre Erkenntnis, dass Anforderungen gesund halten und Belastungen krank machen. Vgl. www.researchgate.net>publication>256007798\_Gesu . [↑](#footnote-ref-185)
185. 180 Hegel a.a.O., Frankfurt a.M. 1976, S. 335 [↑](#footnote-ref-186)
186. 181 Bloch 1964, S. 262 [↑](#footnote-ref-187)
187. 182 In: www.focus.de>Familie>Erziehung [↑](#footnote-ref-188)
188. 183 Hervorhebung durch mich. Ein weiterer Beleg für die ethische Relevanz des Begriffs *Verhalten*! [↑](#footnote-ref-189)
189. 184 In: A. Wunsch: *Abschied von der Spaßpädagogik! – oder: wie nachhaltiger auf die Heraus-forderungen des Lebens vorbereitet werden kann.* [www.familienhandbuch.de/babys-kinder/erziehungsfragen/allgemein/abschiedvonderspasspaedagogik.php](http://www.familienhandbuch.de/babys-kinder/erziehungsfragen/allgemein/abschiedvonderspasspaedagogik.php), S. 1 [↑](#footnote-ref-190)
190. 185 Konkrete Vorschläge hierzu finden sich unter: [www.rtl.de/diese-werte-sollten-jedem-kind-nahegelegt-werden-4124195.html](http://www.rtl.de/diese-werte-sollten-jedem-kind-nahegelegt-werden-4124195.html), S. 2 [↑](#footnote-ref-191)
191. 186 A. Bostelmann: *Erziehung braucht Grenzen*. [www.kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/paedagogik/2412](http://www.kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/paedagogik/2412), S. 2 [↑](#footnote-ref-192)
192. 187 s. www. Fußnote Nr. 185, S. 2 [↑](#footnote-ref-193)
193. 188 Vgl. Susanne Stöcklin-Meier: *Was im Leben wirklich zählt – mit Kindern Werte entdecken*, in: [www.familienhandbuch.de](http://www.familienhandbuch.de) [↑](#footnote-ref-194)
194. 189 Vgl. Robra 2015, S. 227, 229 [↑](#footnote-ref-195)
195. 190 Marx 1962, S. 639 [↑](#footnote-ref-196)
196. 191 Zitiert von Bloch in: *Das Prinzip Hoffnung* a.a.O. S. 806 [↑](#footnote-ref-197)
197. 192 F.W.J. Schelling: *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: Ausgewählte Schriften Bd.I, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M., S. 352 [↑](#footnote-ref-198)
198. 193 Bloch: *Das Prinzip Hoffnung,* a.a.O. S. 810 [↑](#footnote-ref-199)
199. 194 *Das Prinzip Hoffnung,* a.a.O. S. 802 [↑](#footnote-ref-200)
200. 195 ZEIT-ONLINE: *Die Religion des Konsumismus*, http.//www.zeit.de/zeit-wissen/2012/03/Werbung-Manipulation-Kau…, S. 1 [↑](#footnote-ref-201)
201. 196 K.-H. Hillmann: *Wertwandel. Ursachen-Tendenzen-Folgen*, S. 340 [↑](#footnote-ref-202)
202. 197 Robra 2015, S. 250-252 [↑](#footnote-ref-203)
203. 198 Pierre Gassendi. <http://www.philos-website.de/autoren/gassendi_g.htm>, S. 17 [↑](#footnote-ref-204)
204. 199 In: Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873), Frankfurt a.M. 2000, S. 233 [↑](#footnote-ref-205)
205. 200 In: Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaf* (1886)*t*, Köln 2009, S. 75 [↑](#footnote-ref-206)
206. 201 Vgl. J. Siebers: Artikel *Novum*  in: *Bloch-Wörterbuch*, a.a.O. S. 413 [↑](#footnote-ref-207)
207. 202 Bloch: *das Prinzip Hoffnung*, a.a.O. S. 231 [↑](#footnote-ref-208)
208. 203 K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 545,

     zit. in: [www.marx-forum.de/marx-lexikon/lexikon\_/freiheit.html](http://www.marx-forum.de/marx-lexikon/lexikon_/freiheit.html) , S. 2 [↑](#footnote-ref-209)
209. 204 K. Marx: *Kommunistisches Manifest*, MEW 4, S. 482 [↑](#footnote-ref-210)
210. 205 Vgl*. Warum ist Giotto so wichtig?*(Artikel aus ‚P. M.‘),

     www.pm.magazin.de/r/gute-frage/warum-ist-giotto-so-wichtig, S. 1 [↑](#footnote-ref-211)
211. 206 August Buck: *Die Kultur Italiens*, Frankfurt a.M. 1964, S. 57 [↑](#footnote-ref-212)
212. 207 Vgl. Robra 2015, S. 175-177 [↑](#footnote-ref-213)
213. 208 J. Jantzen in: *Lexikon der philosophischen Werke,* a.O. S. 545 [↑](#footnote-ref-214)
214. 209 Zitate bei Fritz Martini: *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart 1960, S. 304. [↑](#footnote-ref-215)
215. 210 In: *Nietzsche. Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski*, München 1999, S. 85 [↑](#footnote-ref-216)
216. 211 E. Fink: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, S. 25 f, [↑](#footnote-ref-217)
217. 212 Vgl. Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik,* Pfullingen 1985, S. 95 [↑](#footnote-ref-218)
218. 213 Vgl. Walter Schulz: *Der gebrochene Weltbezug*, Stuttgart 1994 [↑](#footnote-ref-219)
219. 214 Walter Schulz, in: s. Fußnote Nr. 212, a.O. S. 73-80; Francesca Vidal, in: *Bloch-Wörterbuch*, a.O. S. 13-38 [↑](#footnote-ref-220)
220. 215 In: *Das Prinzip Hoffnung*  (im Folgenden: ‚PH‘), a.a.O. S. 242 [↑](#footnote-ref-221)
221. 216 In: *Experimentum Mundi*, a.O. S. 196 [↑](#footnote-ref-222)
222. 217 Beuys in: ‚home‘: *Erweiterter Kunstbegriff / Plastische Theorie*. [www.org/beuys/erweiterter-kunstbegriff.htm](http://www.org/beuys/erweiterter-kunstbegriff.htm) , S. 1-2 [↑](#footnote-ref-223)
223. 213 Beuys in: Stefanie Marx: *Künstlerlegende Joseph Beuys* (2008). [www.grin.com/document/1211883](http://www.grin.com/document/1211883) , S. 1 [↑](#footnote-ref-224)
224. 214 Stefanie Marx , in: s. Fußnote Nr. 213, a.a.O. S. 2 [↑](#footnote-ref-225)
225. 215 Beuys , in: Miriam Sowa: Joseph *Beuys – zwischen Kunst und Kult* (2009),

     [www.grin.com/document/161204](http://www.grin.com/document/161204), S. 2 [↑](#footnote-ref-226)