

Prof. Dr. E. Schütz

Arnold Gehlen:

Moral und Hypermoral

Oberseminar

WS 1994/95

protokolliert von Malte Brinkmann

Pädagogisches Seminar

Philosophische Fakultät

Universität zu Köln

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Das PDF-Faksimile des Manuskripts von Arnold Gehlen ist **© Egon Schütz** und wird nur zur persönlichen Information überlassen. Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Inhaltsverzeichnis

| | | Seite |
|-------------|--------------|-------|
| 1. Sitzung | 20. 10. 1994 | 3 |
| 2. Sitzung | 27. 10. 1994 | 11 |
| 3. Sitzung | 10. 11. 1994 | 20 |
| 4. Sitzung | 17. 11. 1994 | 30 |
| 5. Sitzung | 24. 11. 1994 | 37 |
| 6. Sitzung | 1. 12. 1994 | 45 |
| 7. Sitzung | 8. 12. 1994 | 52 |
| 8. Sitzung | 15. 12. 1994 | 60 |
| 9. Sitzung | 12. 1. 1995 | 68 |
| 10. Sitzung | 19. 1. 1995 | 77 |
| 11. Sitzung | 2. 2. 1995 | 88 |

Textgrundlage:

Arnold Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, 5. Auflage, Wiesbaden 1986.

Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 13. Auflage, Wiesbaden 1986.

Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 5. Auflage, Wiesbaden 1986.

20. 10. 1994

Erste Sitzung

Bevor wir uns der diesem Seminar zugrunde gelegten Schrift Arnold Gehlens mit dem Titel „Moral und Hypermoral“ zuwenden, wollen wir uns in dieser ersten Sitzung in zwei Schritten vorbereitend einstimmen: 1.) sollen zunächst einige kurze Informationen zur Person sowie zum Denken Gehlens helfen, den Text im biographischen wie intellektuellen Horizont einordnen zu können, und 2.) wollen wir in einer Anfrage an uns selbst unser Vorverständnis von „Moral“ erkunden, sozusagen in einer außermoralischen Besinnung auf das Phänomen der Moral den Rahmen abstecken, in den wir die Gedanken Gehlens zu „Moral und Hypermoral“ einordnen können.

Zu 1.)

Arnold Gehlen (1904-1976) ist bekannt als erfahrungsphilosophischer Anthropologe. Nach seinem Selbstverständnis von Anthropologie als Menschenkenntnis und -kunde ist diese eine unspekulative Antwort auf die Frage, wie es dem Lebewesen Mensch unter den wenig präformierten Lebensbedingungen gelingt, das Überleben des einzelnen und das der Gattung zu sichern. Der erfahrungsphilosophische Zugang fragt nicht nach dem Wesen des Menschen, nicht nach den Apriori der menschlichen Existenz, sondern er fragt nach dem Menschen als ein Lebewesen unter anderen, das mit bestimmten Ausstattungen und

Mängeln überleben muß. Damit wird die abendländische metaphysische Tradition, die den Menschen vornehmlich im Horizont des Körper-Geist-Seele-Schemas auslegt, durchgestrichen und behauptet, daß diese Wesensmetaphysik den Menschen unter falschen Voraussetzungen betrachtet. Die Leitfrage der Gehlen'schen Anthropologie ist die des Überlebens. Die Grundlinien seines anthropo-biologischen Denkens entwickelt Gehlen in dem 1940 erstmals erschienenen und 1950 tiefgreifend umgearbeiteten Werk mit dem Titel „Der Mensch“. Wir müssen diese Schrift, die sich im Umkreis der These von der Sonderstellung des Menschen bewegt, als Hintergrund für unsere Auseinandersetzung mit Gehlen immer mitberücksichtigen.

In Verbindung mit der zentralen Frage: Wie gelingt es dem Menschen zu überleben? steht auch die Frage nach Sinn, Zweck und Funktion der Moralität bei Gehlen. Auch sie wird nicht in der abendländischen metaphysischen Tradition gesehen, sondern auf der vitalen Basis des riskierten Lebens^{*} und Überlebens des Menschen. Moral - das können wir vorwegnehmen - heißt bei Gehlen Sozialregulierung, die der Mensch sich in einer bestimmten Kultur, geben muß und die durch ausdrückliche oder nichtausdrückliche pädagogische Maßnahmen transportiert wird. Moralität gilt also als anthropologisches Problem, das mit dem Überleben des Individuums sowie der Gattung zusammenhängt, gilt als notwendige Sozialregulation eines Lebewesens, das von Natur aus instinktreduziert existiert. Bei genauerem

Hinsehen enthält der Titel „Moral und Hypermoral“ einige Thesen:

- a) Es gibt das Phänomen der Moral und das Phänomen der Hypermoral.
- b) Der Übergang von der Moral zur Übermoral (=Hypermoral) hat die Tendenz, die Moral in einer „Moralisierung der Moral“ funktionslos werden zu lassen, d. h. die Hypermoral löst die Zwecke der Moral auf. Die Entwicklung von der Moral zur Übermoral ist eine der Dekadenz.
- c) Der Übergang von der Moral zur Übermoral bzw. zum Übermoralismus ist schließlich für die Gegenwartslage entscheidend und charakteristisch. Wir befinden uns in einer Situation der Hypermoral.

Zu 2.)

Nach diesem kurzen Überblick über die Grundmomente des anthropologischen Denkens von Gehlen gingen wir über zu der Frage: Was ist eigentlich Moral? Wir sagten, daß Gehlen versucht, das Phänomen der Moral jenseits der Metaphysik zu fassen und im Rahmen der Sicherung des Überlebens des Einzelnen und der Gattung zu beantworten. In einem ersten naiven Herangehen frugen wir: Ist das eigentlich einsichtig? Ist z. B. die Forderung des Dekalogs „Du sollst nicht töten“ als moralisches Postulat lebensdienlich? Ist das überhaupt Moral? Wir werden das zu prüfen haben. Was ist eigentlich Hypermoral? Meint Gehlen damit Euthanasie, Abtreibung oder ist es eine ironische Moral?

Hypermoral ist, einfach gesagt, eine Moral der Moral, sozusagen eine Meta-Moral. Allerdings spricht Gehlen von Hypermoral in dem Sinne, daß Hypermoral (= Übermoral) eigentlich keine Moral mehr ist, weil sie den lebensdienlichen Zwecken der Moral zuwiderläuft. Die Moral wird in der Hypermoral untergraben. Gehlen bezeichnet das Funktionsloswerden der Moral in der Hypermoral bzw. in der Moralhypertrophie auch mit dem Begriff des „Humanitarismus“. Warum wird für Gehlen, so fragen wir vorwegnehmend, die Moral funktionslos? Als kurzer Hinweis: Das Unmoralischwerden, das Funktionsloswerden der Moral geschieht nach Gehlen durch die Universalisierung des Sippenethos zur ‘Weltmoral’, d. h. durch die Ausweitung eines ursprünglichen und elementaren Werteverbundes einer kleinen Gruppe auf die abstrakte Totalität der Menschheit, auf alle und jeden. Die universelle Moral ist aber nach Gehlen zugleich unspezifisch und funktionslos, ihr wurden gleichsam „die Zähne gezogen“. Als Pädagogen können wir uns das mit Pestalozzi verdeutlichen: Nach ihm soll die Erziehung ausgehen von den nahesten Verhältnissen und sich in die fernsten entwickeln, d. h. der Zögling soll sich von der Familie „auswickeln“ in die Welt, in die verschiedenen Institutionen. Für Gehlen würde die Universalisierung der sich ursprünglich in einem begrenzten Horizont bewegenden Familienmoral zur Weltmoral zugleich das Funktionsloswerden der Moral überhaupt bedeuten, d. h. die Degenerierung der Moral zur Hypermoral.

Nach diesen kurzen Erläuterungen kamen wir auf unser eigentliches Anliegen zurück: die Grundbesinnung auf das Phänomen der Moral. Wir sagten, daß für Gehlen Moral ein Überlebensinstrument ist. Wir frugen uns, ob diese Bestimmung des Phänomens der Moral einleuchtend ist. Gibt es eigentlich *die* Moral?

Wir nannten zunächst einige Moralen:

| | | |
|----------------|---|-----------------------------|
| Berufsmoral | } | Forderung, Anspruch, Sollen |
| Sexualmoral | | Verhalten |
| Studienmoral | | Geltung |
| Zahlungsmoral | | |
| Geschäftsmoral | | |
| usf. | | |

Wir sehen: Moral ist immer bezogen auf verschiedene Lebensbereiche: Arbeit, Geschäft, Ökonomie, Bildung usf. Worin liegt aber das Gemeinsame der Moralen? Sie sind alle, so sagten wir zunächst, auf zwischenmenschliche Verhältnisse bzw. auf den Menschen allgemein bezogen. Allerdings, so wurde eingewandt, gibt es auch eine ökologische Moral, die weiter ausgreift. Besser wäre: Moral impliziert eine Forderung, einen Anspruch, ein Sollen an ein menschliches Verhalten. Moral bezieht sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft. Moral ist, allgemein gesagt, durch einen Anspruch gekennzeichnet. Die Definition der Moral als gruppenspezifische Internalisierung von Werten, die sich z.B. konsenstheoretisch legitimieren müssen und deren Geltung durch Sanktionen unterschiedlicher Art

gesichert wird, ist zu eng gefaßt. Diese sozialisationstheoretische Bestimmung der Moral ist auch eine der verschiedenen Nuancen und Aspekte der Moral. Wir müssen weiter und tiefer fragen, wenn wir uns dem Phänomen der Moral nähern wollen. Wie sieht der Anspruch, durch den eine Moral gekennzeichnet ist, eigentlich aus? Was heißt Anspruch? Muß ein Sollen auch ein Können implizieren? Muß der Anspruch auch die Möglichkeit der Einlösung in sich tragen, wie es z. B. der kritische Rationalismus fordert? Ist aber die Forderung „Du sollst nicht töten“ eine Forderung, die man fallenlassen muß, nur weil angesichts der geschichtlichen und zeitgenössischen Erfahrungen die Unmöglichkeit der universellen Einlösung deutlich wird? Uns wurde klar: Nicht der Erfolg oder die Garantie der Einlösung des Anspruchs ist zentral, sondern seine Geltung, d.h. der Anspruch muß ein gerechtfertigter, kein begründeter sein. Aber was heißt hier gerechtfertigt? Auch an dieser Stelle zeigte sich in der Diskussion, daß eine außermoralische Beschreibung der Moral, die sich bewertender Stellungnahmen und Bestimmungen enthält, sehr schwierig ist. Immer wieder standen wir in der Gefahr, unsere Besinnung auf das Phänomen mit scheinbar leichtgängigen Definitionen lahmzulegen und ein Vertiefen durch Moralisierung zu verhindern, d. h. unserem eingangs gefaßten Beschluß, das Phänomen zu beschreiben und nicht zu bewerten, nicht nachzukommen. Wir fahren fort: Was heißt Rechtfertigung? Eine rechtfertigende Instanz, sagten wir, ist z. B. die Tradition. So sind die traditionellen Werte Freiheit,

Gleichheit und Solidarität der Französischen Revolution eine Möglichkeit der Geltungsbegründung. Wir sammelten weiter verschiedene Rechtfertigungsmodi:

Tradition,
Gewissen,
Offenbarung,
Vernunft,
Notwendigkeit,
Werte,
Prinzipien,
Natur.

In unserer Sammlung zeigt sich auf den ersten Blick eine Pluralität der Moralen. In der Wertephilosophie des Neukantianismus, z. B. bei N. Hartmann oder M. Scheler, besteht das Wesen des Wertes in seiner objektiven Geltung. Danach ist z. B. die Wahrhaftigkeit ein Wert von objektiver Gültigkeit, der zugleich in sich das Seinsollen enthält. Jeder sollte wahrhaftig sein. Prinzipien bzw. praktische Prinzipien hingegen legitimieren Moral immer im Zusammenhang mit Vernunft. Prinzipien sind die obersten Regeln des sittlichen Handelns, die entweder als Imperativ allgemeine und objektive Geltung haben oder als Maxime nur für das Individuum gelten und subjektiv sind. Insofern hat der kategorische Imperativ, den Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ formuliert, eine formale Geltung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. Bei Gehlen wie-

derum legitimiert sich die Moral, wie wir gesehen haben, durch Natur in Form des Menschen. Es zeigt sich also: a) Es gibt nicht die eine Moral. b) Es herrscht eine Konfliktsituation der verschiedenen Geltungsbegründungen untereinander. Die Rechtfertigung der Moral aus dem Horizont der Offenbarung kann durchaus in Konflikt mit dem Anspruch der Vernunft treten usw. Wir können zunächst, wenn unsere Beschreibung gilt, keine absolute Moralforderung stellen, denn welche kann angesichts der Pluralität der Moralen den Anspruch auf absolute Geltung halten? Angesichts dieser Situation des Konflikts werden wir gleichsam auf uns selbst zurückgeworfen, denn der einzelne, der der (bedrängenden) Situation ausgesetzt ist, wird zu einer Entscheidung genötigt. Das hieße aber, das Problem der Geltungsbegründung der Moral kann nur jeder einzelne für sich selbst entscheiden. Vielleicht kann es gar keine 'allgemeine' Moral geben? Wo ist das Fundament? Ist damit nicht jeder gewissenlosen Willkür und jedem subjektivistischem Relativismus Tür und Tor geöffnet? Das Phänomen der Moral zeigt sich a) als ein höchst komplexer Bereich, der b) in einem vielschichtigen Verweisungszusammenhang steht und dem c) ein tragisches Moment eignet. Denn der Mensch kann in eine Situation kommen, in der er jenseits aller Theorien und Modelle sich entscheiden muß, in der er eines wählen, das andere lassen muß und sich damit durch sein berechtigtes Streben schuldig macht.

Die Moral des Seminars kann man rückblickend und vorwegnehmend bezeichnen als Ermunterung zum Nachdenken auf ei-

gene Rechnung, ohne sich zunächst bei „Experten“ zu versichern oder geradehin seinen Vorurteilen aufzuliegen.

27. 10. 1994

Zweite Sitzung

Wir wollen in dieser Sitzung versuchen, weiter in das Problem der Moral hineinzukommen. Im Sinne einer Wieder-Holung der Gedanken der letzten Sitzung läßt sich folgendes festhalten:

1.) Dieses Oberseminar wird nicht über Referate abgewickelt, sondern zielt auf gemeinsames Durch- und Überdenken von Problemkreisen. Es geht um Fragen wie: Was sind Moralen? Wie sind Moralen begründet? Was ist moralischer Wandel? Welchen anthropologischen Stellenwert haben Moralen? Ist der Mensch auf Moral angewiesen?

2.) Das Ziel unseres gemeinsamen Durchdenkens setzt voraus: die kontrollierte Bereitschaft, eine Sache möglichst so zu sehen, wie sie ist sowie Engagement in und Reflexion über die Sache; den Text nicht nur zu lesen, sondern zu studieren, d. h. ihn zu analysieren und seine Thesen herauszufiltern;

das Oberseminar setzt weiterhin voraus, daß man eigenständig nachdenkt und sich nicht unkontrolliert von Meinungen überfluten läßt. Es ist Denkdisziplin gefordert. Es ist nicht Aufgabe des Professors, jeden Gedanken auf das einfachste Niveau der Verständlichkeit herunterzuübersetzen, sondern den Gedanken

in seiner Komplexität zu entfalten, d. h. er ist kein Wissensverbreiter, der griffige Formeln im „handlichen Unterricht“ über die Probleme des Textes vorgibt, sondern er will sachgemäßes Denken initiieren, Gedanken koordinieren und im Gedankenprotokoll zusammenfassen.

Im Sinne dieses dreifachen Anspruchs an die Teilnehmer des Seminars läßt sich der Verlauf der letzten Sitzung wie folgt zusammenfassen: Unsere erste Seminarsitzung gliedert sich in zwei Teile: 1.) einen informatorischen und 2.) einen längeren, fragenden und besinnenden Teil. Wir stellten uns die Frage: Was sind Moralen?, nicht aber: Was ist moralisch? Es hat uns einiges gekostet zu merken, daß zwischen diesen beiden Fragen ein großer Unterschied besteht.

Zu 1.)

Es folgt ein kurzer informatorischer Hinweis auf den Verfasser von „Moral und Hypermoral“, nämlich auf Arnold Gehlen:

a) Gehlen zählt zu den modernen philosophischen Anthropologen wie z. B. Helmut Plessner oder Max Scheler. Seine bekanntesten Werke, die in mehrfacher Auflage erschienen sind, heißen: „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“ (schon der Titel zeigt an, daß das Natur-Mensch-Welt-Verhältnis das Hauptproblem in Gehlens Anthropologie ist), „Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen.“ (Gehlen untersucht in einer genetischen Optik, wie es zur menschlichen Spätkultur kommt, wobei er im Untertitel unterscheidet zwischen speziellen philosophischen Ergebnissen seiner

Anthropologie und Aussagen, die allgemeine Grundpositionen betreffen und die Ergebnisse als Klammer zusammenfassen.)

b) Allgemein läßt sich Gehlens anthropologischer Denkstandort als ein erfahrungsphilosophischer bezeichnen, d. h. Gehlen möchte die uralte philosophische Frage, die sich schon Platon und Aristoteles stellten: „Was ist der Mensch?“, mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln beantworten. Diese sind:

- die moderne Verhaltensforschung,
- die Kulturanthropologie (z. B. M. Mead),
- die Kulturgeschichte,
- die Psychologie und
- die Psychoanalyse.

Gehlen will diese verschiedenen Wissenschaften dazu nutzen, eine neue Anthropologie zu schreiben und dabei eben nicht auf die metaphysische Frage antworten: Was ist der Mensch in seinem Wesen?, sondern er will danach fragen, wie es dem Menschen als ein bestimmtes Lebewesen mit eigentümlicher Natur (Mängelhaftigkeit, Instinktreduziertheit, nicht programmierten Antriebsüberschüssen) gelingt zu überleben. Mit anderen Worten: Gehlen will die spekulative Anthropologie klassischen Typus zu einer „realistischen“ Anthropologie führen, deren Aussagen a) gehaltvoll und b) überprüfbar durch Erfahrung sein sollen. „Man sehe sich dieses sonderbare und unvergleichliche Wesen an, dem alle tierischen Lebensbedingungen fehlen, und frage sich: vor welchen Aufgaben steht ein solches Wesen, wenn

es einfach sein Leben erhalten, sein Dasein fristen, wenn es seine bare Existenz durchhalten will?“ (Der Mensch, S. 16)

c) Diese Minimalauskunft über Gehlens anthropologischen Standort sollte den Horizont anzeigen, in dem auch die Frage nach Moral und Hypermoral aufgeworfen wird. Es kann vermutet werden, daß Moral - in sehr knappen Sätzen - primär ein anthropologisches Phänomen, d. h. wesentlich kein Phänomen der spekulativen Philosophie, der Theologie oder des Mythos, sondern ein solches des Lebens und Überlebens im Sinne des Existenz-Durchhaltens ist. Gehlen will offenbar gemäß seiner erfahrungsmäßigen Anthropologie das Phänomen der Moral „realistisch“ beschreiben und einschätzen.

d) Der Wert der Moral liegt für Gehlen in ihrer spezifischen Lebensdienlichkeit, d. h. es gibt keinen Selbstzweck der Moral und keine selbstzweckhafte Moral. „Wir unterscheiden mehrere voneinander funktionell unabhängige, instinktartige Triebfedern des sozialen Verhaltens, sie bilden den Gegenstand einer empirischen Lehre von den Sozialregulationen oder Ethik.“ (Moral und Hypermoral, S. 180) Im Hinblick auf die vom Leben abgelöste Moral der Selbstzwecke ergibt sich nach Gehlen das Phänomen der Hypermoral (übersetzt mit Übermoral, nicht Super- oder Meta-Moral), d. h. der Moral, die ihren eigentlichen Zweck, die Lebenserhaltung und Fortpflanzung des Menschen zu gewährleisten, verfehlt. Mit anderen Worten: In der Überschrift zeigt sich schon ein kritisches Verhältnis zwischen Moral und Über- bzw. Hypermoral an.

Die als Hypermoral kritisierte Entwicklung faßt er (in Anlehnung an Nietzsche) mit dem Wort „Humanitarismus“. Das bedeutet allgemein: die Moral wird anthropologisch funktionslos. Anders ausgedrückt: die Moral verselbständigt sich als Hypermoral gegen ihre Zwecke. Sie wird, zugespitzt formuliert, unmoralisch. Das geschieht durch Verallgemeinerung der familien- und clanspezifischen Tugenden und Werte, die den Abbau der öffentlichen Werte und Tugenden impliziert. Das dialektische Verhältnis, so Gehlens Grundthese, zwischen allgemeiner Moral und Familienmoral ist das eines Dekadenzverhältnisses. Die Moral wird zum Selbstzweck, d. h. sie wird zur Gesinnungsmoral, die sich um die Folgen des Handelns nicht kümmert. Wir unterscheiden davon zunächst den oben erwähnten Begriff der Über- bzw. Supermoral, d. h. eine Moral für alle Zwecke (die es allerdings nicht geben kann). Karl Lorenz und Hans Jonas z. B. versuchen, die neuzeitliche Diffusion der Moral in verschiedene perspektivisch aufgespaltene und in Konkurrenz zueinander stehende und daher - von einem höheren Standpunkt betrachtet - ineffektive Moralen durch eine neue „Meta“-Moral in den Griff zu bekommen. Der Gehlensche Begriff der Hypermoral hingegen, so faßten wir zusammen, impliziert die Thesen, daß a) die Moral als Hypermoral funktionslos geworden ist und b) daß dieser Zustand der bodenlos gewordenen Moral durch einen kritischen Wert der Universalisierung erreicht wurde, d. h. daß intimgruppenbezogene Werte (das Ethos der Sippe bzw. Familie) mit dem Anspruch auf Generalisierung und

Universalisierung auftreten und dadurch leistungsunfähig und funktionslos werden. Mit einem Wort: Hypermoral ist ein kritischer Status der Moral. Mit Nietzsche läßt sich sagen, daß die Moral, wie die Wissenschaft auch, den Bezug zum Leben verloren hat. Das heißt: 1.) wir befinden uns im Zeitalter des Nihilismus und 2.) die Moral hat die Wahrhaftigkeit entdeckt und sich selbst als Perspektive entlarvt, so daß ihr Allgemeinheitsanspruch zusammengebrochen ist. Insofern könnte man sagen, daß Gehlen die psychologische Technik Nietzsches der (Moral-) Entlarvung und Demontage übernommen und ins Biologische gewendet hat.

Zu 2.)

Um in eine eigene Frageposition zu Gehlens moralkritischer Humanitarmusthese zu kommen, versuchten wir zunächst eine moralinfreie Beschreibung des Phänomens der Moral, d. h. eine Durchklärung dessen, was man das Vorverständnis nennt. Die Schwierigkeiten, eine moralneutrale Einstellung zum Moralphänomen zu finden, waren sehr groß. Wir wollten fragen: Was sind Moralen? Was sind allgemeine Kennzeichen der Sache Moral? Es zeigte sich entweder die Tendenz, bestimmte Moralprobleme als die Moral anzusehen, d. h. die Frage: Was ist Moral? mit der: Was ist moralisch? zu verwechseln, oder die Tendenz, sich gewissermaßen in umlaufende Definitionen (z. B. der Sozialisationstheorie) von Moral zu flüchten. Ein auffälliges Beispiel einer Flucht in die Definition war die Bestimmung der Moral als „Internalisierung gesellschaftlicher Werte zum

Zwecke der Anpassung des Verhaltens“. An dieser Bestimmung ist nichts klar, denn diese gibt keine Antwort auf folgende Fragen: Was heißt Internalisierung? Bedeutet sie Einschleifen, Einprägen, Konditionieren, gefühlsmäßig Verinnerlichen? Die zweite Frage lautet: Was ist Gesellschaft? Was sind die Anderen? Ist die Gesellschaft eine systemische Organisationsform (Luhmann), ein Lebensverbund nationaler Art oder ein Überzeugungsgefüge (nach der Kommunikationstheorie)? Darüber hinaus: Was meint Wert? Ist er Produkt der Bewertung? Bezieht er sich auf objektive Tatsachen oder meint er eine subjektive Schätzung? Bewegt er sich im Horizont einer Idee? Oder des Glaubens? Handelt es sich um Sach- oder Persönlichkeitswerte? Wenn ja, wie stehen dann diese zueinander? Weiter: Was hat man sich unter Verhalten vorzustellen? Ist es eine Äußerung, eine Widerspiegelung, eine Reaktion oder ein habituelles Verhalten auf situative Reize? Schließlich: Wie steht eigentlich das Definieren zum Moralphänomen selbst? Kann man Moral überhaupt fixieren wollen, wenn man im Umgang der Freiheit mit sich selbst ist? Ist Definieren nicht ein Abschneiden einer Denkbewegung? Wird damit das Phänomen nicht verkürzt, eingeschlossen, eingekreist, festgestellt und damit seiner inneren, geschichtlichen Dynamik beraubt, so daß sich von „der Sache selbst“ nichts mehr zeigt?

Wir waren bemüht zu sehen, welches Vorverständnis von Moral wir eigentlich haben, was wir meinen, wenn wir von Moral sprechen. Unser vorläufiges Ergebnis lautete:

a) Wenn wir verschiedene Moralbereiche betrachten, dann fällt als Gemeinsames auf: Sie (die Moralen) formulieren alle irgendeinen Anspruch, eine Forderung, ein Sollen, ein Etwas, das nicht unmittelbar gegeben ist, sondern im Handeln oder im Verhalten erfüllt werden soll. Moralische Regeln, Gesetze, Postulate sind vom Naturgesetz zu unterscheiden. Sie sind eine eigentümliche Form von Gesetz. Zur Verdeutlichung: Der Apfel fällt vom Baum - eine Tatsache, die sich naturgesetzlich erklären läßt. Daß der Apfel aber von Eva vom Baum (der Erkenntnis) genommen wurde, ist eine moralische Handlung, denn im Apfel wird das biblische Postulat des „Du sollst nicht“ symbolisiert. Für Newton ist der Apfel ein „Fall-Beispiel“, das eine in mathematischer Sprache formulierte naturwissenschaftliche Gesetzhypothese experimentell bestätigt. Wir sehen: Es ist ein großer Unterschied in Bezug auf das Problem, wenn der Naturwissenschaftler im experimentellen Dialog mit der Natur Gesetze formuliert oder wenn moralische Postulate im Horizont der Offenbarung symbolisch dargestellt werden.

b) Weil Geltungsanspruch und Wirklichkeit beim moralischen Gesetz nicht zusammenfallen, d.h. es gilt nicht, weil es gilt, sondern weil es gelten soll, bedarf das moralische Gesetz einer ausdrücklichen Geltungsbegründung, zumindest dann, wenn es nicht mehr selbstverständlich ist.

c) Wir unterscheiden verschiedene Instanzen der Geltungsbegründung: Moralische Geltungsbegründung durch Tradition heißt Rechtfertigung des moralischen Gesetzes aus geschichtli-

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

cher Belehrung, aus dem eigenen Herkommen, aus Heimat und Heimatsitte, aus historisch antiquarischem Verehrungssinn und Pietät gegenüber dem Alten, Gewohnten und Altverehrten. Die Geltungsbegründung der Moral durch Gewissen ist die Rechtfertigung des moralischen Gesetzes aus gefühlsmäßiger und/oder persönlich verantworteter Überzeugung; die durch Offenbarung ist die Rechtfertigung aus übernatürlicher Eingebung, Intuition und Glauben; die durch Vernunft die Rechtfertigung aus jedermann einsichtigen oder aus argumentativ erhandelten Postulaten und Maximen. Eine Geltungsbegründung der Moral kann auch durch Rückführung bzw. Rückbezug auf den Wertkodex subjektiv oder objektiv aufgefaßter Wertgefüge bzw. allgemeiner Werte erreicht werden oder durch Notwendigkeit, d. h. durch pragmatische Begründung moralischer Ansprüche in historischen oder biographischen Notlagen. Schließlich kann eine Rechtfertigung der Moral auch aus der Natur erfolgen. Diese Anspruchs begründung wird erreicht durch Rückgang auf eine variant oder invariant gesehene menschliche Natur oder durch die Natur überhaupt als Kosmos, Schöpfung oder als Geschichte.

d) Die Pluralität möglicher Geltungsbehauptungen moralischer Ansprüche versieht das Phänomen der Moral mit einem Konfliktindex, der sowohl subjektiv (Gewissen) und objektiv (Kampf, Gesetzgebung) in Erscheinung tritt und der nicht in einer Monomoral zum Schweigen zu bringen ist. Deshalb ist Moral kein unbezweifelbarer Anspruch, sondern ein Problem. Wir

sagten, daß vielleicht das Problem der Moral einen tragischen Kern hat, der allzu leicht überspielt wird. Kann man sich eigentlich moralisch entscheiden, ohne schuldig zu werden, d.h. sich für etwas entscheiden und zugleich etwas anderes ausschließen zu müssen? Ist da nicht ein neues Überdenken des Problems der Toleranz angezeigt, die mehr ist als die bloße Bereitschaft, das „Andere“ einfach gelten zu lassen?

Nach dieser unserer eigenen Bestandsaufnahme des Phänomens der Moral wollen wir in der nächsten Sitzung versuchen, Gehlens biosophische Begründung der Moral als Sozialregulation näher ins Auge zu fassen.

10. 11. 1994

Dritte Sitzung

Wir haben in der letzten Sitzung unsere Vorbereitung auf das Thema „Moral und Hypermoral“ in zwei Schritten abgeschlossen.

- 1.) Wir haben mit der Kurzcharakteristik der Erfahrungsphilosophie und Anthropologie Gehlens unseren Denkhorizont für das Problem aufgeheilt ;
- 2.) wir haben unseren Versuch abgeschlossen, uns das Moralphänomen beschreibend vor Augen zu führen. Daraus ergaben sich folgende Fragen an Gehlen:

Wie faßt Gehlen die von uns beobachtete Bereichsspezifität des Moralphänomens? Geht er wie wir von regionalen Ethiken (des Pädagogen, des Theologen, des Sozialarbeiters, des Politikers etc.) aus oder sind ihm die unterschiedlichen Moralbereiche (Arbeit, Sexualität, Glauben, etc.) kein Problem?

Macht Gehlen einen Unterschied zwischen moralischen und Naturgesetzen, d. h. zwischen Gesetzen, die gelten sollen, und Gesetzen, die gelten, weil sie (z. B. im Recht verbindlich kodifiziert) gelten? Sind für Gehlen die moralischen Gesetze Maximen, oder sieht er die menschliche Lebensnatur so disponiert, daß von einer Selbstgesetzgebung in moralischen Gesetzen, wie sie die Aufklärung noch vertrat, nicht mehr die Rede sein kann? Folgen die Moralen bestimmten Maximen, die „auf der Rückseite des Spiegels liegen“, oder sind sie freie Schöpfungen des Menschen? Anders gefragt: Ist der Mensch für Gehlen Souverän seiner Moralität oder ist er von Natur aus ihr Untertan? Ist der Mensch vielleicht in jeder Moral Untertan seiner Natur und ist Moral immer ein Machtphänomen?

3.) Wir nannten sehr verschiedene Instanzen der Geltungsbe-gründung der Moral (Tradition, Konvention, Offenbarung, Vernunft, etc.) und schlossen daraus auf einen gewissen tragi-schen Grundzug in der Moralpraxis unter der Voraussetzung, daß diese für den handelnden Menschen in bestimmten Situa-tionen in Konflikt geraten können. Sieht Gehlen auch unterschied-liche Legitimationsinstanzen, Begründungen der Moral und

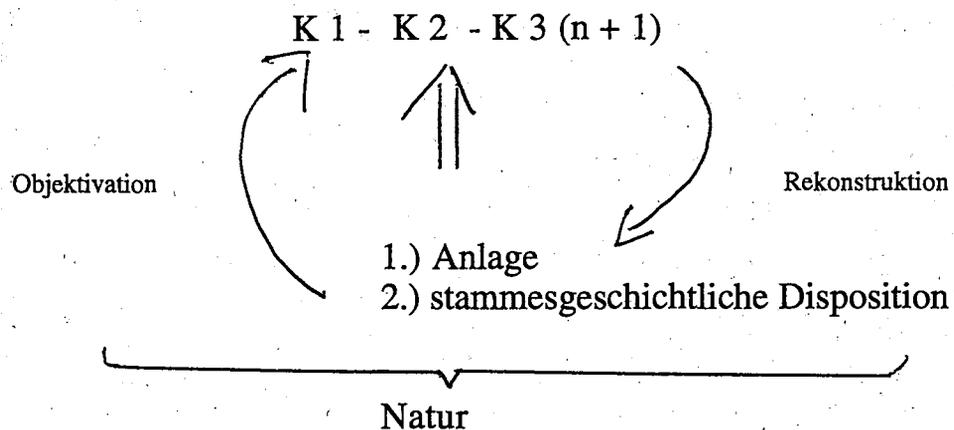
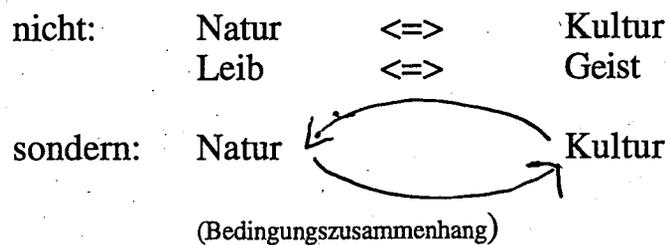
wenn ja, wie stehen diese zueinander? Schließen sie sich gegenseitig aus oder sind sie grundsätzlich miteinander zu vermitteln? Diese Fragen an Gehlen und an dessen Schrift „Moral und Hypermoral“, die sich aus unserer gemeinsamen Vorbereitung und Vorbesinnung auf das Thema der Moral ergaben, sollen uns Leitfaden für die gemeinsame Lektüre sein. Wir wollen versuchen, die Grundzüge und Grundstrukturen von Gehlens Denken in gemeinsamer Interpretation bloßzulegen. Wir springen direkt an den Beginn des dritten Kapitels, das den Titel „Pluralismus“ trägt. (Die ersten beiden Kapitel „Antisthenes“ und „Zenon“ dienen Gehlen nach eigener Aussage als Einleitung.) Gleich im zweiten Satz des dritten Kapitels stellt Gehlen das methodologische Prinzip seiner „anthropologischen Untersuchungen zur Ethik“ vor: „Wer über die Natur des Menschen etwas aussagen will, muß aus den unendlich verschiedenartigen kulturellen Ausformungen, in denen allein sich diese Natur ausspricht, auf die erblich angeborenen Anlagen zurückschließen und nach phylogenetischen Erbschaften suchen, die das menschliche Verhalten aber nicht in festen Mustern ausformen, sondern nur angeborene Dispositionen ergeben, die ihre konkrete Ausfüllung von den Mischungen kultureller Zuflüsse erwarten.“ (Moral und Hypermoral, S. 37) Gehlen stellt hier eine These, genauer eine Verfahrensthese für sein Vorgehen auf. Diese lautet in unseren Worten: Man muß die Natur des Menschen aus seinen kulturellen Objektivationen (Objektivation ist ursprünglich ein Begriff der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Wilhelm Diltheys)

erschließen. Kulturelle Objektivationen sind, so erläuterten wir: Religionen, Sprachen, aber auch viel elementarer der Hammer, der Faustkeil usw., d.h. jedes Objekt, das Produkt menschlicher Leistung ist. Ist ein Objekt, so fragen wir, dasselbe wie eine Objektivation? Der Begriff des Objekts ist umfassender, weil sich Objektivation nur auf Dinge bezieht, die vom Menschen bearbeitet und geschaffen wurden. Der Baum z. B. ist als nichtbearbeiteter Gegenstand ein Objekt. Ein gezüchteter Baum hingegen, z. B. eine Kreuzung zum Zwecke der Leistungsoptimierung, ist eine Objektivation. Könnte man dann sagen, daß das Objekt an sich die Objektivation durch uns ist? Ist diese Unterscheidung trennscharf? Es handelt sich hier um ein Problem der Hinsicht. Wir haben es mit zwei Objektbegriffen zu tun: 1.) das Ding, das von sich her da ist, und 2.) das Ding, das nur in einer bestimmten Perspektive erscheint, das einer bestimmten Forschungsperspektive unterstellt wird. Beide Objekte können Gegenstand einer Objektivation werden je nach Hinsicht auf das Ding.

Nach Gehlen ist alles, was der Mensch schafft, um zu überleben, um seinem Leben eine bestimmte Form zu geben, um es „in Form zu bringen“, notwendige Folge der Grundbestimmung des Menschen als handelndes Wesen. D. h. es gehört zur Natur des Menschen, sich in kulturellen Objektivationen auszusprechen. Wie aber, auf welche Art und Weise, spricht sich „die Natur“ des Menschen in kulturellen Objektivationen oder - mit Gehlen gesprochen - in den „unendlich verschiedenartigen kulturellen

Ausformungen“ aus? Gehlen unterscheidet im zitierten Abschnitt 1.) „erblich angeborene“, d. h. feste Anlagen und 2.) „phylogenetische“, d. h. stammesgeschichtliche Dispositionen. Unter 1.) ließen sich anführen: Anlagen des Geschlechts, der Hautfarbe usw. Phylogenetische Erbschaften sind spezifische Kulturleistungen, die sich ein „Volk“ hat erfinden müssen. Aber was heißt eigentlich hier „stammesgeschichtlich“? Die Fähigkeit, auf Bäume zu klettern und im Meer zu schwimmen geht eigentlich auch auf phylogenetische Anlagen zurück, auf Dispositionen, wie z. B. der aufrechte Gang, durch die der Mensch zu seiner heutigen Form gefunden hat. Zunächst war die Unterscheidung Gehlens uns noch nicht ganz deutlich, denn eine stammesgeschichtliche Disposition beinhaltet nicht nur lokale, regionale Bedingungen, sondern auch allgemein menschliche „Dispositionen“, die einem menschlichen Geschlecht in seiner Geschichte, in der Geschichte des Stammes (nicht der Stämme) eignen. Die Differenz liegt also darin, daß eine feste Anlage ein Angelegtsein-zu-etwas meint, das programmähnlich abläuft, während eine phylogenetische Disposition ein Disponiertsein-zu-etwas, eine Bereitschaft zu einer bestimmten Ausprägung bedeutet. Gehlen gibt hier das Analyseschema seiner Anthropologie vor. Er will von den kulturellen Objektivationen zurückschließen auf die Anlagen und stammesgeschichtlichen Dispositionen. Das ist zunächst eine Setzung! Das heißt, der Mensch ist demnach von Natur aus ein Kulturwesen, das die Natur ins Lebensdienliche umarbeitet und eine Kulturwelt als spezifisch mensch-

liche Welt tätig arbeitend erschafft. Dem Menschen eignet von Natur her eine „plastische Anlage“, sich in kulturellen Objektivationen zu entfalten. Entscheidend ist, daß bei Gehlen Kultur und Natur sowie Leib und Geist nicht im Gegensatz zueinander stehen, sondern daß beide einen Bedingungs Zusammenhang darstellen:



K=Kultur

1.) und 2.) objektivieren sich in verschiedenen Kulturen und können aus diesen wieder rekonstruiert werden, d. h. Anlagen

und Dispositionen sind nicht determinierend, sonst könnten die verschiedenen Objektivationen in ihrer Pluralität nicht erklärt werden. Das ist eine methodologische Setzung mit anthropologischen Implikationen. Nach Gehlen ist Rekonstruktion die Aufgabe desjenigen, der etwas über die Natur des Menschen und - für unseren Zusammenhang wichtig - über die Moral erfahren will. Objektivationen sind also keine Produkte freiproduzierender menschlicher Freiheit, sondern sind ihrerseits disponiert und angelegt. Gehlen trifft diese Vorentscheidung auf der Grundlage eines bestimmten Menschenbildes. Seine Methode entscheidet über das Bild vom Menschen als das Wesen, das sich in Kulturobjektivationen hervorbringt. Anlagen und Dispositionen erlangen den Charakter von Aprioritäten, über die der Mensch nicht verfügen kann. Gehlen operiert nicht mit dem Leib-Seele-Schema, sondern mit dem Begriff einer konstanten Natur des Menschen in Anlage und Disposition. Seine Anthropologie rechnet daher nicht mit der Gebrochenheit des Menschen in Freiheit und Leiblichkeit. Uns stellte sich die Frage: Kann man auch das Phänomen des Selbstmordes als Phänomen der Freiheit, des radikalen Neinsagens zu sich selbst, mit den anthropologischen Kategorien Gehlens fassen, oder ist Freiheit nach Gehlen ein Element der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, die sich auch in Anlagen und Dispositionen ausdrückt? Wie kann es dann aber eine „natürliche Freiheit“ geben, die sich - z. B. im Selbstmord - gegen ihren eigenen natürlichen Urgrund richtet und in freier Entscheidung gegen Leben und

Gibt es Sozial-Regulationen eigentlich nur beim Menschen? Wird hier der Mensch nicht als ein trieb- und instinktgeleitetes Tier gesehen? Wir müssen genau lesen: „triebartig“ heißt trieb-ähnlich. Es liegt also keine Identität vor. Der Mensch hat nach Gehlen im Unterschied zum Tier einen gewissen Spielraum in seinen „Anlagen“. Das Wort wählt er, um Mißverständnisse zu vermeiden, in Anführungszeichen. Zu diesen „Anlagen“ sagt er weiter: Sie „können überall in Verhältnisse der Diskordanz oder Hemmung treten, und so besteht auch zwischen den letzten „Wurzeln“ des Ethos ein latentes Spannungsverhältnis, das in herausfordernden Situationen sich zum Widerstreit polarisiert. Und diese Konflikte können in dasselbe Herz fallen.“ (S. 38) Gehlen nennt später (S. 47) vier „Wurzeln“, aus denen die Moral entspringt und die sich gegenseitig kontrollieren oder in Konflikt geraten können. Dieses Spannungsverhältnis in „Diskordanz oder Hemmung“, wie Gehlen sagt, kann nur entstehen, weil es sich um Triebemanationen handelt. Moral ist also bei Gehlen eine Kontrolle von verschiedenen Trieben. Der Mensch als ein Wesen von Trieb und Antrieb, sozusagen als „vitale Sprengbombe“, muß diese durch wechselseitige (innere und äußere) Hemmung unter Kontrolle halten. Den „letzten Wurzeln des Ethos“ liegt also die Vorstellung einer humanen Triebhaftigkeit zugrunde. Der Mensch ist nach Gehlen ein spezielles Triebwesen mit hohem Antriebspotential, das in der Moral „reguliert“ werden muß bzw. soll. Die Regulation und Kon-

trolle der Triebe ist Aufgabe der Moral unter den Bedingungen der Sozialität.

Rückblickend auf die heutige Sitzung können wir sagen: Wir haben, erstens, Gehlens methodisches Postulat und dessen anthropologische Implikationen untersucht. Zweitens versuchten wir, Gehlens These von der Moral als Sozial-Regulation zu erläutern. Moral ist eine Disziplinierungs- und Kontrollinstanz für ein gefährliches Triebwesen, den Menschen. Wir müssen im weiteren genauer danach fragen, wo und wie nach Gehlen die Moral entspringt. Unsere Analyse von Gehlens anthropologischen Untersuchungen zur Ethik zeigte deutlich: a) die Verquickung von Methode und Gegenstand und b) die Probleme einer naturalistischen Moral, die sich uns vor allem im Phänomen der radikalen Freiheit zeigten, die sich gegen ihre eigenen natürlichen Bedingungen und Grundlagen richten kann.

17. 11. 1994

Vierte Sitzung

Thema unserer letzten Seminarsitzung waren drei Grundthesen Gehlens, die als Basisthesen seiner Diagnose des Übergangs von Moral zur Hypermoral gelten können:

- 1.) die Verfahrensthese (das methodologische Prinzip),

- 2.) die These von der Moral als Sozial-Regulation (die nicht nur eine Beschreibung, sondern eine Auslegung des Phänomens ist),
- 3.) die Aggressionsthese.

Zu 1.)

Gehlens Verfahrensthese hat den Charakter einer methodologischen Behauptung, die ihrerseits eine Anthropologie impliziert. Die methodologische Behauptung lautet: Die Natur (= Wesen) des Menschen kann man nur erkennen, wenn man sie aus den kulturellen Leistungen der Menschheit rekonstruiert. D. h. die Kultur ist Ausdruck einer gleichsam darunterliegenden konstanten menschlichen Natur. Diese wird als „angeborene Anlagen“ und als „phylogenetische Erbschaften“ gefaßt. Der Unterschied zwischen „angeborenen Anlagen“ und „phylogenetischen Erbschaften“ wird nicht genauer erläutert. Entscheidend ist: es gibt eine sich durchhaltende naturbedingte menschliche Expositionslage, die sich unter verschiedenen Entfaltungsbedingungen unterschiedlich konkretisiert, ohne sich in der Substanz zu ändern. Damit wird der Gedanke einer „plastischen Determiniertheit“ des Menschen gesetzt. Man könnte insgesamt Gehlens Position als die eines „naturalistischen Kulturalismus“ bezeichnen, d. h. die Natur ist über die Kultur zu rekonstruieren. Es fällt auf, daß mit der Wahl einer Methode zugleich eine anthropologische Setzung verbunden ist.

Zu 2.)

Die Rekonstruktion invarianter, wenn auch sich plastisch zum Ausdruck bringender menschlicher Natur als Verfahrensthese wiederholt sich auch im Schema der Moral als Sozialregulation. So wie es letzte Anlagen und Erbschaften gibt, die die Verschiedenheit kultureller Erscheinungen aus dem Rücken bestimmen, so gibt es auch letzte Instanzen der Moralität, die aus dem menschlichen Verhalten zu rekonstruieren sind. Mit anderen Worten: Gehlen hängt einem „moralischen Naturalismus“ an. Moralität ist der Inbegriff von Sozialregulationen, die unterschiedlichen Quellen entstammen und nicht ineinander überführbar sind. Die Bestimmung von Moralität als Sozialregulation soll nach Gehlen den Versuch ihrer extra-natürlichen Begründung verhindern. Wir sagten am Anfang, daß es sehr viele Möglichkeiten der Begründung von Moral gibt: ihr Ursprung im Gewissen, in der Offenbarung, in der praktischen Vernunft, usw. Bei Gehlen werden diese ausgeklammert. Moral wird funktional analysierbar, um die Rückführung auf triebbestimmte Anlagen zu ermöglichen. Das Phänomen der Moral ist nach Gehlen:

- a) nicht extra-natürlich,
- b) es wird funktional interpretiert (im Hinblick auf Lebensfunktionalität)
- c) und auf bestimmte Anlagen zurückgeführt.

Auch die „triebartigen Anlagen“ der Moralität müßte man als „plastische Determinationen“ denken, in denen Varianz und In-

varianz (der kulturellen Erscheinungen und der natürlichen Anlagen, d. h. von Kultur und Natur) zusammentreffen.

Zu 3.)

Die Aggressionsthese ist die anthropologische Grundthese Gehlens par excellence. Gehlen faßt den Menschen als handelndes Wesen. Das Handeln des Menschen hat militanten Grundcharakter. Die besondere Bedeutung, die Gehlen der Aggression im Wesen des Menschen zuschreibt, geht über seinen ersten Ansatz hinaus, den er in seinem Buch „Der Mensch“ formulierte. In der Aggressionsthese laufen mehrere Theoreme zusammen. Einmal finden sich hier darwinistisch- evolutionistische Vorstellungen (struggle of life). Zum anderen ist die Theorieperspektive eine philosophisch-anthropologische: Nietzsches Bestimmung des Lebens als Willen zur Macht, ein Denkmotiv, das wesentlich in die Grundbestimmung des Menschen als existierende Aggression einfließt. Die Form des menschlichen Daseins ist die eines Kampfes. Darüber hinaus finden sich psychoanalytische und kulturschöpferische Dimensionen: Freuds Theorie, in der Aggression als kulturbedingte und kulturbedingende Kraft bestimmt wird. Endlich gehen in die Aggressionsthese als anthropologische Implikationen bestimmte biologische Theoreme ein, die Aggressivität im weitesten Sinne als Macht-Ordnungsfaktor denken zum Zweck der Fixierung von Territorien und Rangordnung. Wir können also vier „Quellen“ von Gehlens Aggressionsthese festhalten.

Entscheidend ist für Gehlen, daß es beim Menschen eine „gewaltige angeborene Aggressionsneigung gibt“ (S. 42), die „als echter Instinkt mit endogener Erregung“ (S. 43) bzw. Erregbarkeit zu verstehen ist. Die Aggression ist demnach eine Neigung, die angeboren und nicht anezogen ist und die eine ständige kämpferische Reaktionsbereitschaft darstellt. Das bedeutet, daß die Aggression nicht Folge einer Frustration ist und durch Vermeidung von Frustrationen vermieden werden könnte. Vielmehr ist der Mensch von seiner Grundnatur her aggressiv, d. h. er ist auf militante Selbstdurchsetzung und Selbsterhaltung angelegt. Insofern ist die Aggressionsthese eine anthropologische Fundamentalthese, die den Menschen als machtwilliges und durchsetzungswilliges Wesen faßt. Man kann sagen, daß sie fast ontologischen, jedenfalls apriorischen Status hat.

Wenn die Aggressionsneigung ein mit dem Menschen gleichursprünglich gesetztes Antriebspotential ist, das sofort ausbrechen kann, so stellt sich das Problem ihrer Hemmung im sozialen Verbund. In einem Bild: der Mensch gleicht einer Feder in der Uhr, die unter starker Spannung (das ist das Aggressionspotential) steht; die Sozialverbände stellen die Hemmung (das ist die Unruhe) dieses Kraftpotentials dar.

Mechanismen der Aggressionshemmung sieht Gehlen zunächst in sog. „Verzweigungen“. „Verzweigungen“ sind Ab- und Umleitungen des Aggressionspotentials, die sich entweder in die Außenwelt oder auf sich selbst (gleichsam in Autoaggression)

richten können. Ableitungen des Aggressionspotentials sind zwei Phänomene:

- 1.) schwere körperliche Arbeit; (Das ist unter kulturgeschichtlicher Hinsicht einleuchtend, weil in den Anfängen unserer hochtechnischen Kultur Arbeit mit dem härtesten körperlichen Einsatz verbunden war. Diese schwere körperliche Arbeit gibt es auch heute noch, wenn auch in viel abgeschwächerter Form, z. B. die Arbeit am Hochofen, des Bergmanns, des Bauarbeiters.)
- 2.) Hemmung durch den Kampf der Gruppen (z. B. unter nomadisierenden Horden), der auch im Dienst der Selbsterhaltung lag. Die gruppeninterne Aggressivität führte durch Herausbildung von Rangordnung innerhalb der Gruppen zur Hemmung der Aggression. Je höher die Stellung der Autorität, desto höher die Reizschwelle, bei deren Überschreitung die Aggressivität aggressiv wird.

Dadurch aber, daß im Laufe der Kulturgeschichte zunehmend Entlastungstechniken entwickelt werden, kommt es nach Gehlen zu einer gewaltigen inneren Ladung aggressiver Gereiztheit. Gehlen argumentiert hier ebenfalls in kulturgeschichtlicher Perspektive. Die menschliche Gattung hat immer effektivere Entlastungstechniken entwickelt, in denen zum einen körperliche Funktionen technisch ausgelagert (Hammer, Faustkeil, Messer, etc.) und zum anderen zerebrale Funktionen (in der Neuzeit) von Maschinen übernommen werden können (Computer usw.). Wie weit kann der Mensch seinen Funktionen eigentlich ausla-

gern? Sprache z.B. ist auch eine Entlastungstechnik als Merkzeichensystem, die das Überleben im „Ozean von Empfindungen“ (Herder) sichert. Sie ist das Medium, in dem und mit dem die Kulturobjektivationen und -erfahrungen tradiert werden. In der Sprache setzt sich nach Gehlen das anthropologische Strukturgesetz fort, das den Menschen aufgrund seiner morphologischen Beschaffenheit um des Überlebens willen dazu zwingt, die Mängelbedingungen seiner Existenz tätig arbeitend, bewältigend, verändernd, d. h. entlastend umzuschaffen. Nach Gehlen kommt es mit zunehmender Entwicklung von Techniken, die Arbeit und Kampf minimieren, zu einer gewaltigen Ladung nervöser Gereiztheit. Die Entlastungen durch Maschinen, Administration, Werkzeuge etc. haben dazu geführt, daß urchümliche Abfuhrmöglichkeiten von Aggression abgebaut werden. Die zunehmende Auslagerung körperlicher, zerebraler und sozialer Funktionen durch operationale und soziale Techniken (in sog. Subsystemen, in denen innersoziale Funktionen in immer weiterer Differenzierung aufgefangen werden) führt zur Freisetzung ursprünglich gebundener Aggressivität. Je höher der sozialtechnische Durchdringungsgrad der Gruppen ist und je geringer damit die Statusabstände werden, desto höher werden Aggressionsstau und Gewalthang als negative Erscheinung an sich durchaus positiver Aggressivität. Allerdings - ist diese kulturgeschichtliche These Gehlens eigentlich richtig? Trifft es zu, daß der Abbau wie auch immer organisierter Arbeit und die zunehmende Minimierung urchümlichen Kampfes durch Entla-

stung in diffuser Gewalt endet? Das hieße, daß die Gewaltausbrüche unserer Zeit mitverschuldet sind durch die Effizienz, mit der wir die Natur, unsere Umwelt und unser Bewußtsein bewirtschaften. Man müßte sich nach Gehlen von der Entlastung, die zur Belastung geworden ist, entlasten. Das Problem der Entlastung stellt sich also wieder neu! Hat das - so fragen wir - einen notwendigen Provinzialismus zur Folge? Wie kommt es eigentlich im Sinne des Gehlenschen Strukturgesetzes der Entlastung dazu, daß die Belastung der Entlastung so überhand nimmt, daß der Mensch sich selbst als Gattung liquidieren kann? Anders gefragt: Wie kann die Natur in ihrem eigenen Entwurf die Bedingungen der (belastenden) Entlastung bereitstellen? Wie kann es dazu kommen, daß der mögliche Untergang der menschlichen Gattung Produkt seiner Natur ist?

24. 11. 1994

Fünfte Sitzung

Hauptthema unserer letzten Seminarsitzung war Gehlens fundamental anthropologische Aggressionsthese, die a) das Phänomen der Moral überhaupt erst verständlich macht und die b) die Krisis der Sozialregulationen in der Entwicklung zur Hypermoral als bedenkliche, gefährliche Entwicklung erkennbar werden läßt.

1.) Die Aggressionsthese bedeutet: Der Mensch ist von Natur aus und in teilweiser Übereinstimmung mit anderen Naturwesen ein Wesen des „Willens zur Macht“. Er ist disponiert zur militanten Durchsetzung seiner plastischen Antriebsstruktur. Da der Mensch sozial lebt, ist die Militanz seines Durchsetzungswillens im Daseinskampf ambivalent. Das heißt einerseits, der Mensch besitzt eine Durchsetzungsfähigkeit, die einmalig unter Naturwesen ist. Andererseits ist die Militanz der Aggression ein Selbstgefährdungspotential, das sich nicht nur gegen die bzw. den Anderen richten kann, sondern sogar gegen den Einzelnen selbst.

2.) Die Ambivalenz der Natur als im Menschen gesteigerte Möglichkeit der Durchsetzung und Vernichtung stellt allgemein das Problem der Schaffung von Hemmungen, die imstande sind, die Aggressionsquanten, die in einem Sozialverbund vorkommen, unter Kontrolle zu halten, um ein Gleichgewicht zwischen Aggressivitäten herzustellen. In diesem Sinne sind alle Moralen qua Sozialregulationen Hemmungs- und Disziplinierungsfaktoren für Aggressionspotentiale, die der Verminderung einer Selbstgefährdung der menschlichen Gattung dienen sollen.

3.) Die Doppelbedeutung der Aggression als konstruktive und destruktive Gewalt hat sich mit der zunehmenden Effizienz von Entlastungstechniken in die Gefahr einer destruktiven Einseitigkeit gebracht. Gehlen sieht die Gefahr darin, daß zu viel Aggression durch Entlastungstechniken freigesetzt wird. Entlastungstechniken sind alle Techniken, mit denen sich der Mensch

a) auf Verfügungsdistanz zur Welt setzen und b) dadurch eine Freisetzung von Kräften bewirken kann, die den Kulturprozeß vorantreiben.

Zu a)

Verfügungsdistanz heißt, daß der Mensch sich soweit auf Distanz zu den Dingen bringt, daß nicht die Sachen über ihn verfügen, sondern er über die Sachen (z. B. die Technik der Landnahme und des Landbaus bewirkt eine größere Verfügungsgewalt sesshafter Stämme zur Natur, als es in nomadisierenden Gruppen der Fall ist.) Die Welt als Kontingenz soll auf Distanz gebracht und sich ihrer Zufälligkeiten (z. B. durch Anlage von Vorräten) entzogen werden.

Zu b)

Die routinierte Vorsorge setzt nach Gehlen Kräfte für andere Tätigkeiten frei und läßt Fertigkeiten entstehen, die zu einer weiteren Differenzierung im kulturellen Prozeß (z.B. Werkzeuge, Schmuck, Bilder, usw.) führen. Kultur entsteht nach Gehlen aus der tätig arbeitenden Bewältigung, Veränderung und Verwertung der Naturbedingungen „einschließlich der bedingteren, *entlasteten* Fertigkeiten und Künste, die auf jener Basis erst möglich werden“. (Der Mensch, S. 39) Zu den Entlastungstechniken gehören Werkzeuge und Regeln des Verhaltens, die als Entschiedenheiten von Verhaltungen Entscheidungen freisetzen.

4.) Da die steigende Effizienz der Entlastungstechniken für Gehlen verbunden ist mit der Verringerung von Aggressions-

ableitungen (durch den Wegfall von schwerer körperlicher Arbeit, durch die Aufhebung der Aggression bindenden Rangordnung innerhalb von Gruppen, durch die hohe Durchlässigkeit der hierarchischen Gruppen- und Sozialgrenzen), versuchten wir im Sinne Gehlens, diesen Sachverhalt als natürliches Gesetz eines Korrelativs zwischen Entlastung und negativer Aggression zu fassen. Das Gesetz könnte lauten: Je höher die Entlastungstechniken entwickelt sind, desto geringer ist die Aggressionsableitung und desto niedriger sind die Hemmschwellen für die negative Entfaltung aggressiver Gewalt. Mit Konrad Lorenz gesprochen: je explosionsartiger die Kulturentwicklung der Menschheit ist, desto gefährlicher wird die Lage für die Stammesentwicklung.

Folgendes im Hinblick auf unsere Diskussion:

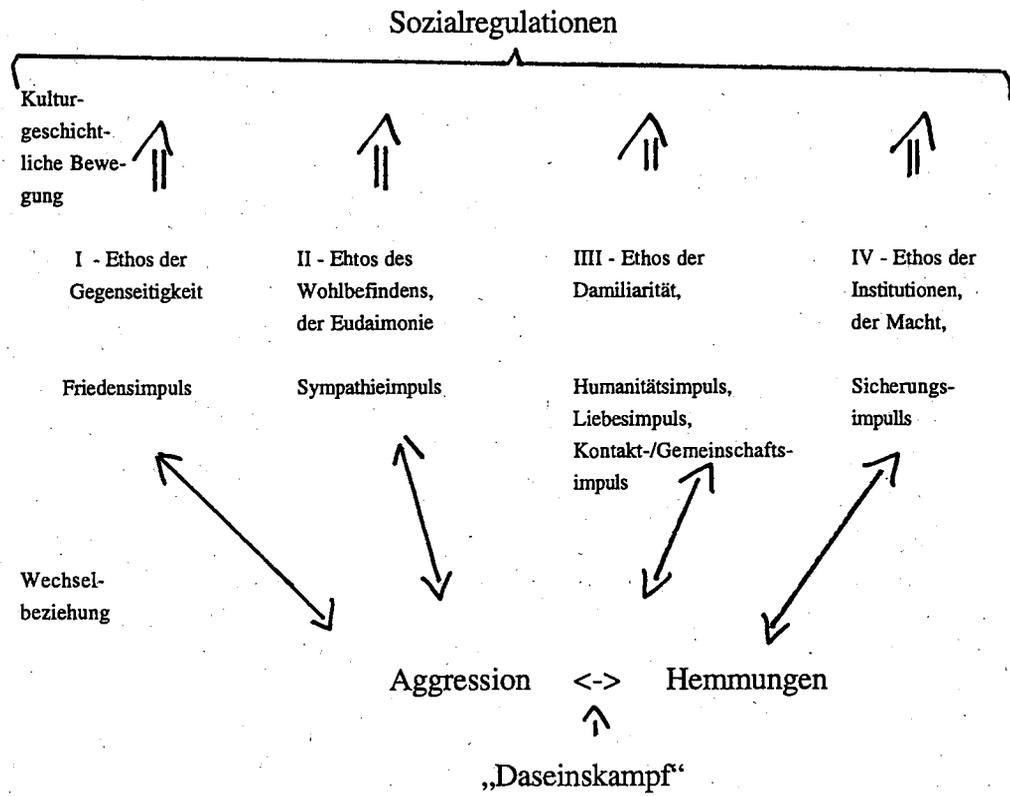
1.) Das von uns formulierte, aber von Gehlen nahegelegte Gesetz der Korrelation von Entlastung und Aggression ist eine Gesetzhypothese, die es zu prüfen gilt. Diese impliziert nicht die Aufforderung, überholte kulturgeschichtliche Bedingungen wiederherzustellen oder wiederherstellen zu können. Aber Vorsicht! Diese Hypothese kann auch falsch und ideologisierend ausgelegt und als Aufforderung zum Genozid („Arbeit macht frei“) verstanden werden. Wir müssen uns schneller und ungenauer bzw. nicht angemessener Assoziationen enthalten, uns spontane Stellungnahmen als Reaktion auf die provokanten Thesen Gehlens verbieten (für was mußte nicht schon alles Nietzsches Philosophie herhalten!) und diese Gesetzhypothese auf

ihre Stimmigkeit prüfen. (Die Biologie als Rassenkunde z. B. ist durch ihren Mißbrauch so diskreditiert, daß sie fast ganz verabschiedet wurde.)

2.) Die Prüfung der These wird sich den Fragen zuwenden müssen: Wie ist es möglich, daß die Entlastung der naturwüchsig funktionierenden Sozialregulationen in eine aggressive gewaltauslösende Belastung umschlägt? Wie ist es möglich, daß sich die Sozialregulationen gegen ihre eigene Funktion, nämlich die der Gleichgewichtssicherung, richten können? Kurzum: Warum arbeitet die Natur im Menschen gegen sich selbst? Führt Gehen die Kultur vielleicht zu „nahe“ an die Natur heran? Ist der Begriff der „Plastizität“ ausreichend, um das Phänomen einer Moralentwicklung gegen die Moral zu erklären? Muß man nicht davon ausgehen, daß der Mensch sich nicht nur quasi instinkthaft und impulsgesteuert verhält, sondern daß er sich im positiven wie im negativen Sinne zu seinem Verhalten, zu seinen Impulsen verhalten kann, ja muß? Vielleicht ist der Mensch nicht der von der Natur freigesetzte Wildling (Rousseau), sondern steht vielmehr in einem grundsätzlichen Bruch zu seiner Natur und zu der Natur überhaupt? Alle kulturellen Objektivationen zeigen das Verhalten des Menschen zu seinem Verhalten. Eine Absicht kann nur zum Problem werden, wenn es selbst zum Problem wird. Es handelt sich bei diesem anthropologischen Grundsatz um nichts anderes als um die Frage der menschlichen *Freiheit*. Anders gefragt, in klassischer Terminologie: Wie ist das Verhältnis von Naturimpuls und Vernunft-

freiheit? Wie ist das Verhältnis von Gattungsgeschichte und Kulturgeschichte? Stehen diese in einem Verhältnis von Programm und Variation zueinander, so daß die menschliche Natur die Kultur erzwingt und bestimmt, oder stehen möglicherweise Naturprogramm und freie Kulturvariation in Widerspruch zueinander? Und weiter: Hat Moralität mit Selbstbestimmung zu tun oder ist sie nur die Einlösung von gattungsgeschichtlichen Steuerungsimperativen, die immer schon aus dem Rücken wirken und deren Verletzung oder Vereinseitigung in der Kulturgeschichte sich mit der Bedrohung dieser Geschichte rächt? Ist der Mensch in seinem moralischen Verhalten letztlich fremdbestimmt? Oder gibt es eine freie und vernünftige Selbstbestimmung nur im Rahmen von Fremdbestimmungen? Kann der Mensch, wenn es ihm um die Selbsterhaltung seiner Physis geht, nur Diener seiner Gattungsnatur sein, nicht aber ihr wirksamer Opponent?

In einem Schema machten wir uns Gehlens pluralistisches Grundgerüst des ethischen Verhaltens deutlich, das auf insgesamt vier in der menschlichen Natur liegenden Hemmungsregulationen der Moral aufbaut.



Nach Gehlen ist die Basis des welthaften Naturgeschehens der Daseinskampf. Dieser zeigt sich im Wechselspiel von Aggression und Hemmung. Im vierten Kapitel von „Moral und Hypermoral“ mit dem Titel „Disposition. Ethos der Gegenseitigkeit“ (S. 47 ff.) bestimmt Gehlen vier Formen der „Sozialregulation“: Die erste Quelle der Sozialregulation ist das Ethos der Gegenseitigkeit, das in stammesgeschichtlicher Hinsicht einem Friedensimpuls „entspringt“. Den weiteren Grundformen der Ethik (Ethos des Wohlbefindens, der Familiarität, der Institutionalität) werden jeweils zugrundeliegende Naturimpulse (Sympathie, Humanität, Sicherheit) zugeordnet. Das Ethos der Gegenseitigkeit

zeigt sich, wie Gehlen sagt, auf kulturhistorischer Ebene als Tauschphänomen (do ut des). Das Tauschen als urtümliche menschliche Verpflichtungshandlung bildet die Grundstruktur auf Gegenseitigkeit bezogener Handlungen wie: Opfergabe, Inzestverbot, sog. Mädchentausch. Er soll eine bestimmte Form der Stabilität zwischen Gruppen sowie zwischen Menschen und Göttern garantieren. Von hier aus zieht sich eine einzige „Impulsfigur“ bis zu den hochkomplexen schriftlichen Rechtsformen des modernen Staates als der letzte Ausdruck einer Gegenseitigkeitsverpflichtung. Die heutige äußerst komplexe Struktur läßt sich nur sehr schwer auf ihre elementaren Grundformen zurückbeziehen, etwa durch archäologische oder linguistische Forschung, wie sie Levi-Strauss unternommen hat. Das kodifizierte Recht in schriftlich fixierten Verträgen ist nach Gehlen nur eine späte Figur der archaischen gegenseitigen Verpflichtung. Gehlen nennt diese kulturellen Verästelungen der urtümlichen Impulse „Elargierungen“. Die Impulse wie ihre „Elargierungen“ können gegenseitig in Konflikt geraten und der eine den anderen dominieren. So könnte z. B. der Sicherungsimpuls den Liebesimpuls überbieten.

Obwohl nach Gehlen eine Wechselbeziehung zwischen den vier Formen der Moral vorliegt, fragen wir am Ende dieser Sitzung, ob sich dieses Modell nicht vielleicht auch als eine genetische Sequenz lesen ließe. Der Gedanke einer Steigerung vom ersten bis zum vierten Ethos, an deren Ende das staatliche Sicherheitsgefüge stände als Emanation des Ethos der Macht, wird nahe-

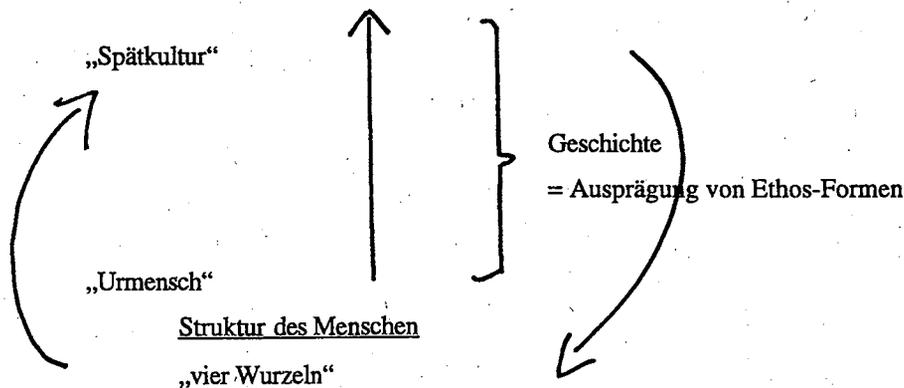
gelegt durch die prominente Stellung, die Gehlen den Institutionen und besonders dem Staat im Verlauf seines Buches als Instanzen der Stabilisierung, der Hemmung, der Sicherheit und der Freisetzung von Kraft und Antrieben zuweist (vgl. Kap. 7 und 8).

1. 12. 1994

Sechste Sitzung

Wir haben uns auf die Herausarbeitung des pluralistischen Grundgerüsts konzentriert, das nach Gehlen das ethische Verhalten des Menschen aus dem Rücken und aus der Tiefe seiner Gattungs- und Kulturgeschichte plastisch disponiert. Es ist nicht ganz einfach, dieses aus „Moral und Hypermoral“ herauszudestillieren, weil Gehlen die moralische Grundnatur des Menschen aus der Perspektive verschiedener Wissenschafts- und Forschungszweige ergründen möchte. Er bezieht sich 1.) auf die Kulturanthropologie, 2.) auf die Ethologie (Verhaltensforschung), 3.) auf die Ethnographie und Ethnologie, 4.) auf die Psychoanalyse, 5.) auf die Sozialgeschichte, 6.) auf die politische und 7.) vor allem auf die Kulturgeschichte (weil er aus ihr rekonstruieren will, was der Mensch ist). Diesen verschiedenen Bezugspunkten seiner Untersuchungen dient als organisierender Leitfaden eine geschichtliche Sichtweise, die das Moralphänomen als Sozialregulation von der Urzeit bis zur

Spätkultur zu verfolgen versucht. Man könnte bei Gehlen eine Struktur der Moralität von einer Geschichte der Moralität unterscheiden:



Struktur und Geschichte stehen in einem zirkulären Verhältnis. In logischer Hinsicht könnte man in diesem Zirkel (man kann auch sagen: hermeneutischem Zirkel) ein Problem finden insofern, als daß in der Struktur eine Vorgabe gemacht wird, die sich in und durch die Geschichte nachträglich wieder rekonstruieren läßt. (Mit Nietzsche gesprochen: Erst werden die Eier versteckt, dann ist die Freude groß, wenn sie wiedergefunden werden. Wir wollen darauf später zurückkommen.)

Die letzte Sitzung stand im Zeichen des Versuchs, die Grundstruktur der Moral bei Gehlen herauszuarbeiten:

1.) Die Grundfunktion jeder Moral, unabhängig davon wie sie sich in bestimmten historischen Konstellationen ausprägt, ist die Gewährleistung von sozialen Gleichgewichtszuständen. Diese

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Funktion ist erforderlich, weil der Mensch von Natur aus ein aggressiv disponiertes Wesen des Willens zur Macht ist, das, wenn es seine Aggressivität ungehemmt entfaltet, sich selbst und der Gattung den Untergang bereiten würde. Die entscheidende Leistung der Moral ist Aggressionshemmung. Man könnte demnach sagen: Gehlen ist der Vertreter einer „Hemmungsmoral“.

2.) Gehlen macht insgesamt vier in der menschlichen Natur liegende Hemmungsregulationen aus (Wurzeln der Moralität). Diese Regulative haben den Charakter plastischer Impulse, d. h. sie sind quasi instinkthafte Hemmungsimpulse. Sie können sich erstens kulturgeschichtlich differenzieren und entdifferenzieren, zweitens miteinander kooperieren und drittens können sie gegeneinander im Kampf um Vormacht stehen (z. B. im Humanitarismus, der kein harmloser Pluralismus ist).

3.) Im einzelnen handelt es sich um vier Hemmungsimpulse:

a) den Gegenseitigkeitsimpuls, dem alle Ethosformen entsprechen, die auf der Struktur der Gegenseitigkeit aufbauen (Reziprozitätsimpuls, Verpflichtung durch Gegenseitigkeit);

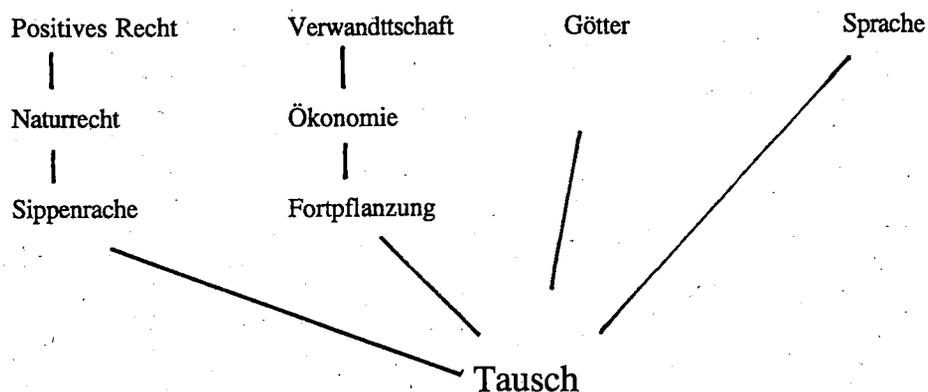
b) den Sympathieimpuls, auf den alle Ethosformen aufbauen, die über Empathiebeziehungen menschliches Verhalten organisieren und das Wohlbefinden sichern sollen (Verpflichtung durch Gefühl);

c) den Humanitätsimpuls, der in alle Ethosformen eingeht, die Sippen-, Stammes- und Familienbeziehungen als generative Verbände und Einheiten zusammenhalten (Verpflichtung durch Generativität = Fortpflanzung);

d) den Sicherungsimpuls, dem alle Ethosformen und Tugenden entsprechen, die die institutionalisierten Machtgefüge nach innen und nach außen verteidigen (Verpflichtung durch Macht).

Wir gingen im weiteren genauer auf das vierte Kapitel ein, das den Titel trägt „Ethos der Gegenseitigkeit“. Man kann sagen, daß dieser der elementarste Instinktimpuls nach Gehlen ist, den es gibt. Er wurde, so Gehlen, zuerst in naturrechtlichen Formeln begriffen (Beispiel Hobbes). Allerdings war er längst, bevor er begriffen und auf theoretischem Niveau reflektiert wurde, vorhanden (*pacta sunt servanda*). Dieser „Instinkt der Gegenseitigkeit“ (S. 49) ist also viel archaischer als die Formeln Hobbes. Nach Gehlen besitzt er eine „vordoktrinäre Überzeugungskraft“, d. h. er hat gleichsam an sich Überzeugungskraft, ohne in Gesetzen oder Codices fixiert worden zu sein. Wie belegt Gehlen diese These? Der Terminus „vordoktrinäre Überzeugungskraft“ meint, daß das Ethos der Gegenseitigkeit nicht einer bestimmten Lehre bedarf, um gelten zu können. Das Prinzip des „do ut des“ ist an sich selbst überzeugend. Die Empörung über Ungerechtigkeit z. B. hat ein Moment elementarer Gegenseitigkeit, indem man sich selbst in demjenigen sieht, dem Unrecht geschieht. Gehlen allerdings argumentiert anders. Für ihn ist der Tausch das zentrale Phänomen. In jeder Kultur gebe es Formen des Tauschens nicht um des Gewinnes willen, sondern um in diesen Austauschhandlungen eine Stabilisierung sozialer Gruppen zu erreichen. Gehlen bezieht sich dabei vor al-

lem auf die strukturelle Anthropologie von Levi-Strauss, der im Tausch als Austausch von Verbindlichkeiten ein Urphänomen der Gemeinsamkeit erkannte. Bei Gehlen zeigt sich Tausch in mehreren Dimensionen:



Die Sippenrache als Phänomen des Tausches objektiviert sich erst im Naturrecht, später dann im positiven Recht. Die Phänomene der Verwandtschaft, der Ökonomie und der Fortpflanzung als Sicherungsvollzüge einer Gemeinschaft sind ebenfalls auf den Tausch zurückzuführen. Die Inzestvermeidung gründet nach Gehlen ebenso auf dem Tauschphänomen wie auch die Götter durch den Tausch in Verbindlichkeit gebracht werden sollen, um auch hier ein Gleichgewichtsverhältnis möglich zu machen. Schließlich ist auch die Sprache nach Gehlen ein Tauschphänomen. Ist damit Tausch als Austausch von Informationen gemeint? Nach Gehlen ist das Sprechen keineswegs primär ein Phänomen der Informationsvermittlung, sondern Spra-

che und Sprechen kann es auch geben, ohne etwas zu sagen. Wesentlich ist, daß der andere beim Sprechen als der Andere anerkannt wird. Jedes Sagen ist ein als Tauschen ist also eine elementare Stiftung einer Gegenseitigkeit unterhalb jeder Informationsvermittlung.

Kann es auch einen Tausch mit den Göttern geben? Eignet dem Opfervorgang dieselbe Struktur wie z. B. dem Sprechen? Auch hier steht nach Gehlen der Versuch im Vordergrund, sich dem Gott zu verpflichten in der Hoffnung, daß die Verpflichtung gegenseitig ist. Allerdings kann es in diesem Fall keine direkte Gegenseitigkeit wie beim sprachlichen Tausch geben. Deshalb sind die beiden Dimensionen nicht ohne weiteres gleichzusetzen. Die Struktur ist identisch, der Sinn nicht. Denn Tausch im Horizont des Glaubens und des Mythos ist etwas grundsätzlich anderes als Austausch sprachlicher Handlungen. Wir fragen weiter: Inwiefern ist das Recht ein Tausch? Er kann im Recht verschiedene Charaktere annehmen: Rache, Sühne, Schuld, Vergeltung (z.B. Sippenrache) usw. Gehlen bezieht sich im Text auf Kant und Hannah Ahrendt. Kann man den kategorischen Imperativ als Tausch deuten? Er nennt als Beispiel das Phänomen des Mordes und das Prinzip der Vergeltung und zitiert Kant, der in seiner Rechtslehre fordert, „daß der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden müßte, wenn z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Winde zu zerstreuen“. (S. 49) Getauscht wird hier das Leben des Mörders gegen das desjenigen, den er umge-

bracht hat. In der Extremsituation des Mordes zeigt sich die Funktion des Rechts als Äquivalenzherstellung, indem der Tausch des Lebens gegen den Tod vollzogen wird. Nach Kant ist das nicht nur eine Wiederherstellung des Gleichgewichts, sondern ein Akt der Vergeltung. Die Verletzung der (idealischen) Freiheit muß vergolten werden. Indem der Mörder seinem Opfer dessen Freiheit endgültig nimmt, macht er sich schuldig am Ideal der Freiheit. Um dieses in seiner Reinheit zu wahren, muß die Vergeltung erfolgen, d. h. hier die Hinrichtung des Täters vor dem Auseinandertreten der Rechtsgemeinschaft. Bei Hannah Ahrendt wird vornehmlich von der Anmaßung derjenigen gesprochen, die über lebens- und unlebenswertes Leben befinden. Diese katapultieren sich gleichsam aus der menschlichen Lebensgemeinschaft heraus. Es handelt sich dabei schon um ein Grenzphänomen des Tausches. Bei Kant geht es um die Verletzung des Ideals der Freiheit, bei Hannah Ahrendt um Genozid. Hier zeigt sich, daß ein Tausch nicht mehr möglich ist, daß der Tausch als Hinrichtung das Ende des Tausches ist.

Wir hatten große Probleme mit Gehlens Deutung des Tauschphänomens in der Rechtsdimension. Wenn z. B. das Kind eines Vaters vor dessen Augen umgebracht wird und dieser fordert unmittelbar Rache „Zahn um Zahn“, dann hat er, wenn er die Rache vollzieht, nach unserem Rechtsverständnis Unrecht. Aber hat er Schuld? Oder wie ist die (möglicherweise unrechtmäßige) Selbstverteidigung bei elementarer Bedrohung zu se-

hen? Hat also der Mensch absolut nicht das Recht, über das Leben Anderer zu befinden? Wir sahen: Das Spannungsverhältnis von Schuld und Sühne kann nicht einfach in das Strafe und Bestrafung überführt werden. Der elementarste Tausch ist der Tausch des Lebens gegen den Tod. Das Recht kann die Elementaritäten objektivieren, aber nach Gehlen kann kein Recht die Aggressivität so disziplinieren, daß sie nicht (wieder) hervorbricht. Rousseau hat schon gesehen: Dieselben Schwächen, die ein Recht nötig werden und sich formieren lassen, richten das Recht auch wieder zugrunde. Hier sind also die Grenzen des Tausches und die Grenzen des Rechts erreicht. Die urtümlich aggressiven Impulse können nicht endgültig festgestellt und diszipliniert werden. Insofern standen wir vor der Aporie des Tausches dort, wo seine regulative Funktionen zusammen- und die aggressiven Naturanlagen hervorbrechen.

8. 12. 1994

Siebte Sitzung

Im letzten Oberseminar haben wir uns im Rahmen der Pluralismusthese Gehlens über die Wurzeln der Moral mit der ersten Quelle der Sozialregulation befaßt. Die Tatsache, daß die Wurzel der Gegenseitigkeit an erster Stelle genannt wird, bedeutet nicht für Gehlen, daß ihr eine besondere Priorität zukommt; sie steht gleichwertig neben den anderen drei Wurzeln der Moral.

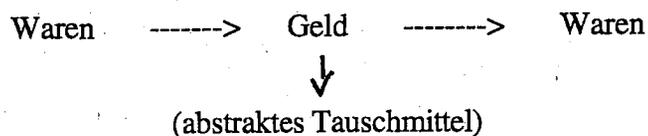
Man kann das Ergebnis unserer Überlegungen wie folgt zusammenfassen:

1.) Der Impuls der Reziprozität ist ein archaischer Impuls der Hemmung, dessen Wirksamkeit tief in die Gattungsgeschichte bis in die vorschriftlichen archaisch-mythischen Zeiten zurückzuverfolgen ist. Ebenso kann er auch, weil er als moralanthropologische Konstante angesehen wird, in allen Ethosformen schriftlich kodifizierten nationalen Rechts (Hobbes) wirksam werden.

2.) Die grundsätzliche Figur, mit der der Hemmungsimpuls der Gegenseitigkeit operiert, ist der Tausch. Dabei - das ist wichtig, um Mißverständnisse zu vermeiden - ist Tausch nicht vorwiegend als wertsteigernder Tausch über abstrakte Tauschmittel zu verstehen, wie z. B. bei Marx Tausch in erster

Linie ökonomischer Tausch ist:

Tausch nach Marx:



Bei Gehlen ist Tausch ein über Verbindlichkeiten soziale Gleichgewichte herstellendes Regulativ. Tausch ist also primär ein universalistisches Operationsprinzip zur Kanalisierung von Aggressionspotentialen durch wechselseitige Verpflichtung. Das

Ziel des Tausches ist die stabilisierende Sozialverpflichtung, nicht der möglicherweise destabilisierende Gewinn.

3.) Die stabilisierende Funktion sozialregulativer Gegenseitigkeitsoperationen nach Prinzipien des Tauschs sieht Gehlen in vier Dimensionen: in der Dimension von

a) Recht und Gerechtigkeit,

b) von Verwandtschaftsbeziehungen (inklusive Fortpflanzung und Ökonomie),

c) von Sprache,

d) von theistischer, auf Götter bezogener Religiosität.

4.) In der Dimension des Rechts und der Gerechtigkeit bedeutet die Praxis der Tauschoperationen die Forderung nach Sanktionierung von Regelverletzungen sowohl beim archaischen Ethos der Blutrache wie auch beim rationalen Typus des Straf-, Vergeltungs- oder Sühnerechts, das in der Aufklärung naturrechtlich begründet wurde.

In der Dimension der Verwandtschaftsbeziehungen bedeutet der Vollzug der Tauschoperationen sowohl die Sicherung der Fortpflanzung der Gruppen (durch Inzestvermeidung) sowie die Gewährleistung von stabilisierenden Beziehungssystemen zwischen den Gruppen.

In der Dimension der Sprache bedeutet die symbolisch vermittelte Gegenseitigkeit der Tauschoperationen die Anerkennung des anderen als Anderen, und zwar im Modus der Wechselseitigkeit. D. h. ich anerkenne ihn, indem ich ihn (nicht unbedingt sprachlich) irgendwie anspreche mit der Unterstellung der

Selbstanerkennung durch den Anderen. Die Grundintention sprachlicher Operationen ist die Aufhebung aggressiv geladener Fremdheit bzw. Unbekanntheit in einem Modus erträglicher Vertrautheit.

5.) In der Dimension der Religiosität bedeutet die impulsgesteuerte Praxis der Gegenseitigkeit als Tausch die Regulierung der Beziehung zu den Göttern durch Opfer und Gabe in der Hoffnung auf Gegengabe. (Die Frage ist, ob das Tauschprinzip wirklich allen Religionen gerecht wird, z. B. auch den „atheistischen“ Religionen wie dem Buddhismus.)

Wir kamen beim Nachvollzug und bei der Bestätigung Gehlens in Schwierigkeiten, vor allem mit seiner Darstellung und Deutung des Tauschphänomens in der Rechtsdimension: Es ging um den Extremfall Mord. Mord, so kann man sagen, suspendiert die Sanktionsmöglichkeit einer Verletzung der Tauschoperation für den Ermordeten (als Anspruch für diesen). Rache, Sühne, Vergeltung kann er nicht mehr fordern. Mord ist also die Außerkraftsetzung des Tauschprinzips zwischen Mörder und Ermordetem. Diese Außerkraftsetzung kann nach Gehlen unter Berufung auf Kant und Hannah Arendt nur durch die Todesstrafe gesühnt werden. Für uns war das zumindest logisch so etwas wie eine Sanktion des Mordes durch den Mord. Wir kamen in der Diskussion vor die Aporie, die sich mit der Rationalisierung des Tausches im kodifizierten Recht verbindet. Gehlens Überzeugungskraft führt in ein praktisches Dilemma. Durch die Todesstrafe wird auch die Tauschoperation für den

Mörder unmöglich gemacht, d. h. die Vernichtung des Tauschprinzips bei einem Adressaten (Opfer) muß vernichtend auf den Vernichtenden (Täter) zurückschlagen. Das bedeutet: Das naturwüchsige Tauschprinzip bleibt in der Dimension von Recht und Gerechtigkeit des Impulses der Gegenseitigkeit in Kraft. Das Tauschprinzip ist vordoktrinär normativ im Hinblick auf die Verteidigung seiner Bedingungen.

6.) Für Gehlen gibt es Entdifferenzierungen des Gegenseitigkeitsimpulses in Ethosformen, die sich gegen ihre Herkunft aus dem Gegenseitigkeitsimpuls richten können. Die Entdifferenzierung des Prinzips der Blutrache z. B. im Versuch, den Mörder nicht zu hängen, sondern zu bessern, bedeutet für Gehlen eine Abweichung von der Naturnorm der Rache. Die Frage ist, ob diese Abweichung von dem Naturbefund der Blutrache nicht zu kapitulieren hat. Für Gehlen gibt es in der Dimension des Rechts und der Gerechtigkeit keinen Fortschritt, wenn nicht das Leben auch durch Vernichtung des mordenden Lebens geschützt wird. Ist aber diese Humanisierung des urtümlichen Impulses in der Moderne wirklich ein Rückschritt?

Die Entdifferenzierung zeigt sich auf internationaler Ebene als Ausbruch des archaischen Tauschprinzips in Völkermord und Krieg. Nach Gehlen kann das kodifizierte Recht niemals den urtümlichen Racheimpuls sublimieren. Gehlen zeigt das am Antigone-Dilemma: Folgt man dem archaischen Recht des Blutes, wird man schuldig am kodifizierten und „oberirdischen“ Recht (Kreon). Folgt man dem gesellschaftlichen Recht, so wird man

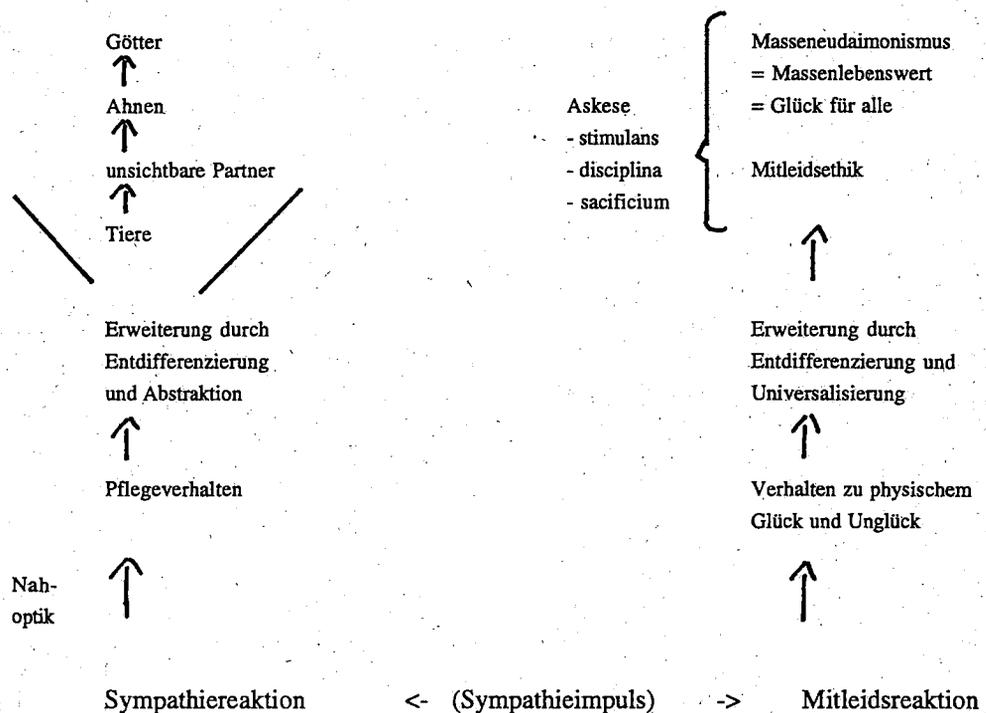
schuldig am archaischen Recht. Das Dilemma ist also folgendes: Das archaische Gesetz des Überlebenswillens steht gegen das kodifizierte Recht, das den vernichtet, der sich gegen dieses richtet und leben will. Wir stehen hier an der Grenze des Tauschphänomens. Indes, liegt dann auf gesellschaftlich-rationaler Ebene eigentlich noch ein Tausch vor? Es gibt eine Rationalität des Rechts, die oberhalb seines archaischen Ursprungs liegt und sich vielleicht nur durch das Empfinden für Gerechtigkeit leiten läßt und in Extremsituationen an ihre Grenzen gerät. So z. B. im Falle des Vaters, der den Mord seines Kindes sieht, unmittelbar Rache fordert und so versucht, Recht zu setzen jenseits des kodifizierten Rechts.

In unserer Durchsprache Gehlens anthropo-biologischer Untersuchungen zum Moralphänomen wandten wir uns nun dem nächsten Kapitel mit dem Titel „Physiologische Tugenden“ zu. Was ist Physiologie? fragen wir zunächst. Physiologie bedeutet (von gr. PHYSIS = Natur) im weiteren Sinne Naturlehre; auf den Menschen bezogen: die Lehre von den Vorgängen im Organismus. Organismus faßten wir zunächst als eine bestimmte Ordnung des organischen, des lebenden Wesens. Physiologische Tugenden sind die in der Physis begründeten Tugenden, d. h. Tüchtigkeiten und Tauglichkeiten.

Zur Struktur des Kapitels:

Der Sympathieimpuls hat die Funktion der Arterhaltung. Gehlen unterscheidet im Horizont dieses Impulses zwei Reaktionen: die Mitleidsreaktion und die Sympathiereaktion. Letztere be-

zieht sich auf das unmittelbare Pflegeverhalten. Sie konkretisiert sich im sog. „Kindchenschema“ und ist auf die Nahoptik bezogen. Es vollzieht sich nach Gehlen durch „Entdifferenzierung“ und „Abstraktion“ im Laufe der Biographie und der Gattungsgeschichte eine Erweiterung. Im Nahbereich wird die Sympathiereaktion ursprünglich virulent im angeborenen Pflegeverhalten. Menschheitsgeschichtlich betrachtet tritt später eine Erweiterung ein mit der Folge des Verlustes von Pränanz. Es kommt zur anthropomorphen Übertragungen von ursprünglich auf konkrete Nahsituationen bezogene Sympathieimpulsen auf Kuscheltiere, Spielsachen, Haustiere usw. Gehlen gibt für die Erweiterung und Entdifferenzierung des Sympathieimpulses vier Beispiele. Er kann erweitert werden auf Tiere, auf unsichtbare Partner (d. h. er kann als Fern-Ethik auftreten, z. B. Spenden für Kinder in Afrika), auf Ahnen und Götter.



(Um Mißverständnisse zu vermeiden: Wir haben uns in unseren Ausführungen bisher ausschließlich auf die Sympathiereaktion bezogen, d. h. im Schema auf die linke „Säule“. Aus Gründen der Ökonomie wurde die Darstellung der „Elargierung“ der Mitleidsreaktion schon an dieser Stelle in das Schema aufgenommen.)

Wie kann es eigentlich zur Elargierung, zur Korruption (der Sympathiereaktion) kommen? Wie kann die Natur in der Kultur gegen sich selbst arbeiten? Gehlen würde hierauf antworten, daß die Antriebe plastisch disponiert sind, d. h. daß grundsätzlich die Möglichkeit der Differenzierung besteht. Indes, wird hierdurch nicht die Moral-Problematik noch verdoppelt? Wirft Gehlen das Moralproblem noch einmal auf, indem er eine aske-

tische Moral in Zeiten des Masseneudaimonismus fordert? Wie aber ist es möglich, daß sich Moral in Hypermoral perpetuiert? Genügt es, daß von „plastischen Antrieben“ gesprochen wird? Wir verdeutlichen uns die Problematik anhand eines Beispiels: Wie kann es dazu kommen, daß eine Mutter ihr Kind aussetzt? Nach Gehlen würde das ausgesetzte Kind, unter welchen Bedingungen auch immer, aufgrund des urtümlichen Impulses der Sympathiereaktion (Kindchenschema) überleben. Wie kann es aber überhaupt dazu kommen, daß die Mutter ihr Kind aussetzt, wenn auch sie den Impulsen der „physiologischen Tugenden“ unterliegt? Anders gefragt: Wo ist die Wurzel, wo ist der Ursprung dieses Verhaltens, dessen Geschichte als Erweiterung Gehlen erzählt? Ist Gehlens Argumentation auch in dem Fall stringent, wenn sich die naturwüchsigen Impulse gegen das Leben der Gattung selbst richten? In der nächsten Sitzung wollen wir diese Problematik in der Dimension der Mitleidsreaktion untersuchen.

15. 12. 1994

Achte Sitzung

Vorbemerkung:

Gehlen ist darum bemüht, das Phänomen der Moralität aus der naturhaften Sonderstellung des Menschen abzuleiten. Deshalb kann man grundsätzlich bei Gehlen von einem moralischen Na-

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

turalismus oder einer naturalistischen Funktionsmoral sprechen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die der plastischen Handlungsdisposition beigemischten Aggressionspotentiale zu hemmen, sofern die Gefahr besteht, daß diese sich negativ gegen die Gattung richten. Im Prinzip ist deshalb jede Moralform wie jede der vier moralischen Wurzeln auf die Selbsterhaltung der menschlichen Gattung verpflichtet. Demzufolge tritt dann eine moralische Dekadenz ein, wenn dieses Prinzip der Hemmung durch Wucherung oder Überwucherung einer bestimmten geschichtlichen Ethosform über andere außer Kraft gesetzt wird, z. B. wenn im Humanitarismus die Wurzeln der Familienmoral universalisiert werden. Von dieser Grundformel aus betrachtet Gehlen die verschiedenen Phänomene der Moral.

In der letzten Sitzung haben wir uns mit der zweiten Wurzel des sozialregulativen Verhaltens befaßt. Es ging um den Sympathieimpuls und die aus ihm folgenden gattungserhaltenden physiologischen Tugenden. Die Wirkung dieses Sympathieimpulses sieht Gehlen in zwei Grundreaktionen:

- 1.) in der Sympathiereaktion und
- 2.) in der Mitleidsreaktion.

Beide Reaktionen gehören in die „Vitalsphäre“ des Menschen, d. h. sie gelten als angeborene Reaktionen auf bestimmte Auslöser. Zusammenfassend läßt sich sagen:

1.) Die Sympathiereaktion äußert sich im spontanen Pflegeverhalten, d. h. in der spontanen Hemmung aggressiver Durchsetzungsaktivität gegenüber Pflegebedürftigkeit (Kindchenschema);

2.) Die physiologische Tugend der vitalen Sympathiereaktion ist ursprünglich auf die Nahoptik angelegt. In der Kulturgeschichte bzw. in der moralgeschichtlichen Entwicklung des Menschen von der Frühgeschichte bis zur Spätkultur sieht Gehlen eine Erweiterung der Sympathiereaktion, die er als Entdifferenzierung (=Unspezifischwerden) und Abstraktion (=Unwirklichwerden) beschreibt.

3.) Belege für diese Entdifferenzierung sieht Gehlen einmal in der Beziehung der Sympathiereaktion auf Tiere, die den Menschen von seiner Natur aus eigentlich fernstehen. Sodann sieht Gehlen sie in der Beziehung auf unsichtbare Partner, die der Nahoptik räumlich entzogen sind. Ferner besteht in der Beziehung zu den Ahnen, die der Nahoptik zeitlich grundsätzlich entzogen sind, die dritte Form der Entdifferenzierung der Sympathiereaktion. Schließlich sieht Gehlen diese in der Beziehung zu den Göttern, die, so kann man sagen, sowohl räumlich als auch zeitlich entzogen sind.

4.) Für diese Entdifferenzierung der Sympathiereaktion gibt es kulturgeschichtliche Beispiele. Diese Beispiele könnte man bezeichnen als Entsinnlichungen des elementaren moralischen Nahsinns der Sympathie mit der Grundtendenz, die Verpflichtungsreichweite des Sympathieimpulses auszudehnen und dadurch größere Sicherungsräume gegenüber Unberechenbarkei-

ten und Widerständen zu schaffen. Allerdings wirft diese Ent-sinnlichung der Sympathiereaktion im kulturellen Wandel und insbesondere im Hinblick auf ferne Partner die Frage auf, ob ihr am Ende nicht auch eine Abschwächung oder Abstufung (z. B. durch Medien) entspricht.

5.) Zu unserer Diskussion: Wir haben uns die Frage gestellt: Gibt es nicht auch über das Phänomen sinnlicher Nähe und Ferne hinaus das Phänomen einer inneren geistigen, weltanschaulichen, ideologischen Nähe und Ferne, die mit hohem Eigengewicht die raumzeitliche Nah-Ferne zu überlagern vermag und sie schließlich aufhebt? Gehlen würde wahrscheinlich dieses Problem als eine Frage des Macht- und Sicherungsimpulses durch Institutionalisierung interpretieren. Er würde das Dilemma (z. B. Brüder töten sich gegenseitig) als ein Beispiel für die Konfliktfälle unter den verschiedenen ethischen Impulsen nehmen, als Bestätigung der Grundthese des ethischen Pluralismus. Für uns war die Differenz zwischen äußerer Nähe und innerer Ferne (z. B. Menschen in der Straßenbahn):

- a) ein Anlaß zum Zweifel an einer naturalen Durchsetzungskraft der Sympathiereaktion und
- b) Grund, die Frage aufzuwerfen, ob sich nicht das eigentliche Problem der Ethik, nämlich die aggressionshemmende Wirksamkeit angesichts solcher Probleme noch einmal erneuert. D. h. es stellte sich uns die Frage nach einer Metaebene, auf der sich die widersprechenden Impulse ausgleichen. Anders gefragt: Ist nicht die Möglichkeit der Außerkraftsetzung der Ethik durch

historische Ethikkonstellationen gerade nicht das entscheidende Problem der Ethik? Kann man das Problem durch eine naturale Ethik lösen?

Wir wollen uns heute auf den zweiten Teil des Kapitels „Physiologische Tugenden“ beziehen, in dem Gehlen die Grundstruktur und die Differenzierungen der Mitleidsreaktion erläutert. Auch hier sieht Gehlen eine Entdifferenzierung der als Naturkonstante angenommenen Mitleidsreaktion. Gehlen versteht Mitleid als Verhalten zu physischem Glück und Unglück. Er konstatiert eine ähnliche geschichtliche Entwicklung wie bei der Sympathiereaktion: Erweiterung, Entdifferenzierung und Universalisierung (nicht Abstraktion) der urtümlichen Mitleidsreaktion im Laufe der Kulturgeschichte. Diese Erweiterung spitzt sich zu in der Mitleidsethik Rousseaus und Schopenhauers. Sie wird noch in der ethischen Forderung des Masseneudaimonismus oder der Massenmitleidsethik und des „Massenlebenswertes“ gesteigert. Das Phänomen des Masseneudaimonismus wird von Gehlen nicht antikisch verstanden, sondern meint die Forderung nach Glück für alle als letzte Entdifferenzierung des Prinzips der Mitleidsreaktion. Der Masseneudaimonismus oder der Grundsatz des „Massenlebenswertes“ (ein Begriff von Walter Sombart) entspringt nach Gehlen dem aufklärerischen Denken. Hier schlägt das Mitleid als Naturregulation in einen Universalismus um, der jede der ethischen Wurzeln zu überlagern beginnt.

Was wird gegen diese dekadente Forderung des Masseneudaimonismus ins Spiel gebracht, was fungiert nach Gehlen als Hemmung und Regulation? Er nennt als zentralen „gegenläufigen Antrieb“ (S. 72) das Phänomen der Askese, die er in dreifacher Bedeutung vorstellt:

1. Askese als Stimulans.

Askese, von gr. ASKESIS, bedeutet ursprünglich Übung, vor allem die Vorbereitung der griechischen Athleten auf die Kampfspiele durch enthaltsame Lebensweise und körperliche Übungen (Training). Diese Form der stimulierenden Askese beinhaltet keine Enthaltbarkeit von Macht und Genuß, sondern ist eine besondere Form ihrer Praxis. Sie kann darüber hinaus Quelle magischer Kräfte sein und ist als innere Entlastung durch Reizminderung Bedingung jeder „geistigen Produktivität“ (S. 74). Dem Hemmungsregulativ der Askese als Stimulans entspringt eine Intensitätssteigerung des Selbst- und Machtgefühls, eine Freisetzung intuitiver Kräfte, die Grenzen zu überspringen. Der sich stimulierende Asket versucht, durch Reizminderung, durch Verweigerung des Genusses zu genießen und die eigene Identität zu stimulieren. Die bedürfnislose Abwendung von der Außenwelt als Hemmungsleistung des Asketen erscheint in dieser Hinsicht als besondere Praxis der Steigerung des Genuß- und Glücksgefühls sowie als Praxis der Macht.

2. Askese als Disciplina:

Die Hemmungsprozesse der Askese werden in dieser zweiten von Gehlen angeführten Dimension nach außen gewendet, d. h.

Dienst und Pflicht werden als Disziplin mit dem Pflichtethos verbunden. Die durch Hemmung freigesetzten Energien werden nun nicht mehr nach innen, auf sich selbst, sondern im Modus der Pflicht- und Dienstleistung auf die Gemeinschaft gerichtet. Askese als *Disciplina* bringt sich nicht zu sich selbst, sondern zu den Dingen in Distanz mit dem Ziel des Ruhms und des Erfolgs. Dienst an den Institutionen der Gesellschaft, am Staat ist Dienst zur Pflichterfüllung.

3. Die dritte Form der Askese als *Sacrificium* ist Frucht des religiösen Lebens, ist Opfer. Der größte Asket, den wir kennen, ist Christus. Gehlen sagt, daß die religiöse Askese Aggressionen freisetzt, die als rückwärtsgewandte Aggression in Hinblick auf den Tod zu verstehen sind. Dieser Gedanke leuchtete uns auf den ersten Blick nicht ein. Inwiefern hängt die Hemmungsleistung der Askese als *Sacrificium* mit dem Tod zusammen? Nach Gehlen, so kann man sagen, ist der Blick auf den Tod als „Motiv zur Umkehr“ (S. 77) die Hemmungsleistung *par excellence*. Die Aufforderung, die Provokation des Todes auszuhalten, ist zugleich eine Aufforderung zur Demut. Nach Gehlen sind heute die Worte des „alten Clemenceau“ bald nicht mehr verständlich: „Von Zeit zu Zeit muß man sich über den Abgrund beugen, um den Atem des Todes einzusatmen, dann kommt alles wieder ins Gleichgewicht“. (S. 77) In unseren Worten: Die erfolgreichste Hemmung des aggressiven Machimpulses ist die Erinnerung an die Kosten des Überlebens, das Erschrecken angesichts der Blindheit des Lebens, das nicht weiß, daß es seinen Anfang im

Tod hat wie der Tod Anfang des Lebens ist. Die Frage für uns ist allerdings, inwieweit das Hemmungsphänomen Askese in höchster Potenz angesichts des Todes mit der Mitleidsreaktion zusammenhängt. Handelt es sich hier nicht um eine völlig neue, andere Dimension? Wird hier nicht das Phänomen Askese nur von außen gesehen? Ist das nicht überhaupt eine Idealisierung, bei der nur ein Aspekt des Phänomens, als Sozialregulation gefaßt, hervorgehoben wird? Würde sich nicht eine ganz andere Perspektive ergeben, wenn das Phänomen aus einem ganz anderen Horizont, z. B. aus dem Horizont der Christologie, betrachtet würde? Dann wären jedenfalls Askese und Tod nicht ausschließlich und vornehmlich Hemmungsphänomene. Wir gewannen den Eindruck, daß Gehlen die Askese in (Hemmungs-) Funktionen aufrechnet, darin aber nur einen Teilaspekt erfaßt. Vielleicht ist Askese als Weltenthaltung Voraussetzung von Weltgewinnung - aber darin (in dieser Entlastungsfunktion) geht sie nicht vollends auf.

12. 1. 1995

Neunte Sitzung

Wir riefen uns zunächst den Gedankengang des Seminars stichpunktartig in Erinnerung. Wir haben uns bisher vertraut gemacht mit der naturalistischen Begründung von Ethiken und Moralen bei Gehlen. Gehlen faßt das Phänomen der Ethik als

Sozialregulation, die Aggression nach innen und außen ableitet. Wir befaßten uns mit den vier Quellen der Sozialregulation, mit dem Gegenseitigkeits-, Sympathie-, Gemeinschafts-, Macht- und Sicherungsimpuls. Wir untersuchten das Phänomen der Erweiterung und Entdifferenzierung der Impulse in den kulturgeschichtlichen Entwicklungslinien, die schließlich Potentiale von Aggression wieder bereitstellen. Wir interpretierten das Ethos der Gegenseitigkeit, dessen Prinzip der Tausch ist und den Gehlen in vier Dimensionen sieht: in der Dimension des Rechts, der Verwandtschaftsbeziehungen, der Sprache und der Götter. Wir haben den Sympathieimpuls als Hemmung und dessen Verzweigungen in der Fernoptik erläutert. Endlich gingen wir auf die Universalisierung der Mitleidsreaktion im Masseneudaimonismus ein und der ihm entgegensteuernden drei Formen der Askese: Askese als Stimulans, als Disciplina und als Sacrificium (bei letzterer handelt es sich um rückwärtsgewandte Aggression).

Wir wollen nun weiterschreiten zur Interpretation des sechsten Kapitels mit dem Titel „Humanitarismus“. Unsere Aufgabe soll sein, das Instinktresiduum des Kontakt- oder Gemeinschaftsimpulses genauer zu untersuchen. Dieser (wir nannten ihn auch Liebesimpuls) wird von Gehlen angesetzt als Impuls zum Humanitarismus. Unter Humanitarismus versteht Gehlen die „zur ethischen Pflicht gemachte unterschiedslose Menschenliebe“ (S. 79). Aus ihr rekonstruiert er den stammesgeschichtlichen Ursprung, der sich in diesem modernen Anspruch anzeigt. Der

Ursprung, der sich dann zum Humanitarismus erweitert, liegt in der „Kontaktbereitschaft“ oder „Ansprechbarkeit“ jedes Menschen durch den anderen. Diese Ansprechbarkeit ist ursprünglich für Gehlen eine „Rudelgesinnung“, die mit der geschlechtlichen Dauererregbarkeit des Menschen zusammenhängt (S. 86) - ein bekannter biologischer Sachverhalt, sozusagen die vitale Quelle, die die Menschen untereinander verbindet und sie zueinander führt. Der ursprüngliche Ort dieser Kontaktbereitschaft - in archäologischer Hinsicht - ist der Sippenverband, den Gehlen eine „archaische Sozialkonstruktion“ (S. 87) nennt. Ihm eignet gegenüber der Aufzuchtfamilie eine „Kombination fiktiver und natürlicher Elemente“ (S. 87), wobei der Sippenverband aus mehreren Aufzuchtfamilien besteht. Der Sippenverband als archaische Wurzel des Sippenethos und damit des Humanitarismus stellt, wie Gehlen sagt, eine „abstraktere Figur“ gegenüber der Aufzuchtfamilie dar. (S. 87) Gerade aufgrund der Doppelstruktur von fiktiven (rationalen) und natürlichen (emotionalen) Elementen sind die Sippenverbände zur Elargierung disponiert. Die Erweiterung der rationalen Komponente wird erzwungen durch die Sicherung des Territoriums, das ein Sippenverband in Anspruch nehmen muß. Das gilt auch unter Bedingungen eines archaischen Königtums, in dem der Vater (bzw. König) erstens den Sippenverband zusammenhält und zweitens für die Sicherung des Territoriums zuständig ist. Dazu sind nach außen gerichtete Tugenden nötig wie Wachsamkeit, Disziplin und Entschlossenheit. Zugleich folgt in der geschichtlichen Bewegung

der Rationalisierung des Kontaktimpulses der Aufbau von Apparaten zur inneren Organisation des Territoriums. Es kommt in dieser Komplexität steigenden Entwicklung zur Ausbildung eines Kriegsapparates, Verwaltungsapparates, Organisationsapparates usw. Am Ende des Kapitels gibt Gehlen zu bedenken, daß die Familie eine „edle und ausweitungsfähige Binnenmoral“ hervorbrachte, die „für eine lebenslange seelische Gesundheit unentbehrlich ist“ (S. 75), „aber alles, was Größe hat: Staat, Religion, Künste, Wissenschaften wurde außerhalb ihres Bereiches hochgezogen, und selbst die Wirtschaft nahm erst große Dimensionen an, als sie sich aus ihrem Verbande gelöst hatte.“ (S. 93) Der Humanitarismus ist also einerseits diejenige Ethik, die in der Familien- und Sippenmoral verbandsmäßig organisierter Clans gründet und aus der Aufzucht- und Reproduktionsnotwendigkeit des Stammes hervorgeht, andererseits formiert die archaische Sippenmoral die Kampfbereitschaft nach außen. Mit anderen Worten: Der nach innen gerichteten Intimbereitschaft der Clans und Sippen entspricht die nach außen gerichtete Kampf- und Aggressionsbereitschaft im Falle der Verletzung des Territoriums. Der Humanitarismus als ethisierte Hoffnung auf und Forderung nach universaler Liebe verliert also nach Gehlen den Bezug zu seinem kampfmäßigen Ursprung. Es formuliert sich darin die mangelnde Einsicht in die Tatsache, daß die Bereitschaft zu kämpfen erst die Spielräume für Liebe und Humanität eröffnet. Das heißt, wer lieben will, muß kämpfen, muß für und um die Liebe kämpfen.

Im nächsten und siebten Kapitel seines Buches mit dem Titel „Institutionen“ behandelt Gehlen den Familienverband unter der Perspektive der institutionellen Überformung und fragt nach der Bedeutung des Phänomens der Institutionalisierung. Für Gehlen ist der Sippenverband als Gemeinschaft der Aufzucht-familie die Urform der Institutionen. Institutionen sind entlastende „Betriebe“ und „stabilisierende Gewalten“ (S. 97) für ein notorisch überbelastetes Wesen. Die Doppelrolle der Institutionen als „entlastende Einrichtungen“ und „stabilisierende Gewalten“ muß gewährleisten, daß in jeder Entlastung ein stabilisierendes und gewalttätiges Moment liegt. Betrachten wir einen Betrieb oder eine Fabrik als Beispiel für die Institutionalisierung von Arbeit: einerseits wird der Arbeitende durch bestimmte Formen der Kooperation entlastet; andererseits ist diese Entfaltung von Produktivität verbunden mit einer Gewaltfreisetzung für die, die die Produktion tragen. Um dieser Einrichtung überhaupt angehören und von ihr profitieren zu können, müssen sie sich bestimmten Sanktionen und Zwängen unterwerfen, sich in bestimmter Weise disziplinieren. Entscheidend ist, daß Institutionen ambivalent gedacht werden. Sie entlasten und regulieren zugleich, das letztere mit dem Charakter der Gewalt und des Zwangs. Zwang ist der Preis der entlastenden und stabilisierenden Institutionalisierung.

Nach Gehlen hat das Institutionen-Problem verschiedene Ebenen. Es kann erstens den Charakter von Regeln haben, die Verhalten normieren, zweitens sind Institutionen objektive Muster

(z. B. Mode) und drittens haben sie Haftungscharakter (sie fordern und bürgen für Haftung). (S. 98 f.) Es gibt zahllose Formen von Institutionen wie Ehe, Familie, Arbeit, Recht, Wissenschaft usw. (S. 100) Für sie alle müßte gelten, daß sie erstens den Charakter der Regelmäßigkeit besitzen, daß sie zweitens ein objektives Muster bilden und drittens einen Haftungscharakter haben. Wenn das so ist, wenn sie vornehmlich Sicherheit und Stabilität verleihen, dann fragt sich, was in dieser Perspektive die Tatsache bedeutet, daß Institutionen zusammenbrechen können. Für Gehlen ist das eindeutig kein Befreiungsakt, sondern es ist ein Akt, in dem „unersetzbare Erbschaften verschlissen“ werden. (S. 101) Damit meint er z. B. den Zusammenbruch von Institutionen in Utopien und die „großen Liquidationen und Abrechnungen, die in wenigen Jahren eine Gesellschaft umdrehen“. (S. 100) Zu den „unersetzbaren Erbschaften“ rechnet Gehlen: „die Disziplin, die Geduld, die Selbstverständlichkeit und die Hemmungen, die man nie logisch begründen, nur zerstören und dann nur gewaltsam wieder aufrichten kann“ (S. 101). Diese Moralen der Institutionen haben also den Charakter des Selbstverständlichen und entstehen sozusagen nicht am Reißbrett. Sie können als letzte Konsequenz „nur gewaltsam“ wieder aufgerichtet werden, weil es kein menschliches Leben ohne Institutionen geben kann. Jede Kultur ist dadurch Kultur, daß sie sich in Institutionen formiert und die institutiven Moralen als Regulativ unkritisch bewahrt. Das entscheidende, die Institutionen auflösende Ereignis der Neuzeit ist die Aufklärung. „Die Aufklärung

ist, kurz gesagt, die Emanzipation des Geistes von den Institutionen.“ (S. 102) Dieser Satz, ein Zitat Madame de Staels, ist sehr verschieden auszulegen und wird vielleicht besser verständlich, wenn wir Gehlens Zusatz zitieren: „Sie (die Aufklärung) löst die Treuepflicht zu außerrationalen Werten auf, hebt die Bindungen durch Kritik ins Bewußtsein, wo sie zersplittert und verdampft werden, und stellt Formeln bereit, die Angriffspotential, aber keine konstruktive Kraft haben, wie in der Rede vom „neuen Menschen“ oder von der Unmenschlichkeit der Herrschaft.“ (S. 102) Mit anderen Worten: Die Emanzipation des Geistes von den Institutionen, in denen sich die alten vormoralischen Werte formulierten, hebt die Bindungen durch Kritik ins Bewußtsein. Bewußtsein wird also gefaßt als Operation der Kritik. Gehlen schätzt dieses aber nicht positiv ein, sondern kritisches Bewußtsein ist für ihn nur „Angriffspotential“ ohne „konstruktive Kraft“, die an die Stelle der Institutionen etwas anderes, neues setzen könnte. Es ist eine deutliche Absage an die aufklärerische Vernunftkritik, dem Leben eine klarere und bessere-Gestalt zu geben. Die Aufklärung ist für Gehlen ein negatives Phänomen, weil sie vormoralische Gründe zerstört. Dieses Motiv der Aufklärung über die Aufklärung findet sich schon bei Hegel, wird aber bei Gehlen ins Lebensphilosophische und Biosophische umgedeutet. Aufklärerisches kritisches Bewußtsein ist gleichsam der Schnitt ins Fleisch des Lebens. Der Mensch verträgt nur in einem gewissen Grad kritisches Bewußtsein. „Es wird nur soviel erhellt, als für einen

komplizierten, mehr abgestuften und „besseren“ Funktionsablauf und Funktionsaufbau im Dunkeln verwertbar ist.“ (Der Mensch, S. 71) Mit Nietzsche gesprochen: „Die große Vernunft des Leibes“ ist ohne Bewußtsein und bedient sich nur der „kleinen Vernunft“ da, wo es nötig ist. Anders gewendet: Zuviel Bewußtsein vernichtet die eigenen naturhaften Grundlagen, zu denen nach Gehlen auch die Institutionen zählen.

Deshalb ist es nicht weiter überraschend, daß Gehlen die Institution des Staates, der Thema des 8. Kapitels ist, ebenfalls als lebensnotwendige Rationalisierung sieht. Er wendet sich hier mit seinen provokativen Thesen gegen diejenigen, die den Staat zur Befreiung der Menschheit abschaffen wollen. Staat nach Gehlen ist ein Gebilde der Entlastung und stellt zugleich ein gewisses Machtrepertoire dar. An der Institution des Staates will Gehlen die seit der Aufklärung aufkommende Kollision der im Sippenethos noch ausgeglichenen Pole der Pietät und Macht aufzeigen. Staat ist nach Gehlen eine Institution zum Zwecke der „inneren Sicherung“ und „äußeren Verteidigung“, die Institution der politischen Selbsterhaltung. Im Gefolge der Aufklärung, d. h. durch Universalisierung der Familien- und Sippenmoral, ist die Institution des Staates gefährdet. Sie führt dazu, daß „eine zuletzt unschlichtbare Gegensätzlichkeit zwischen Familie und Staat und daher zwischen dem humanitären und politischen Ethos“ besteht. (S. 111) Dieser Gegensatz war in der Sippe noch ausgeglichen. Er läßt sich beschreiben als Gegensatz zwischen der „ursprünglich auf die Großfamilie bezogenen Ethosform

der Brüderlichkeit und Sympathiebereitschaft“ einerseits und dem „Ethos einer rational organisierten Gefahrgemeinschaft“ andererseits. (S. 112) Prominentes Beispiel dieses Auseinander-tretens des Humanitätsethos und des Machtethos ist Antigone. Sie, die aus Pietät ihren Bruder beerdigen möchte, es aber aus politischen Gründen nicht darf, springt im wahrsten Sinne des Wortes in die Entscheidung.

Der substantielle Kern des Staates ist die Macht, für die es „oberhalb des Überlebens“ „keinen Imperativ“ gibt (S. 115). Staatliches Handeln ist grundsätzlich an den Imperativ des Überlebens gebunden. Mit anderen Worten: Es kann keinem Staat zugemutet werden, im freiwilligen Untergang diesen Imperativ zu brechen. Der Staat ist Machtstaat, nicht Kulturstaat. Der Machtstaatsgedanke, den Gehlen vom eudämonistischen Wohlfahrtsgedanken absetzt, führt ihn nach eigenen Worten zu einer „reichlich paradoxen und unzeitgemäßen Apologie der Macht“. (S. 116) Gehlen sieht sich - im Jahre 1968 und als Reaktion auf die Ereignisse seiner Zeit - als Apologetiker des Sinns von Macht, der davon überzeugt ist, daß Macht zum Leben gehört, Leben von Leben zehrt, und man nur mit den Mitteln der Macht dem Leben dienen kann. Diese Apologie der Macht legitimiert Gehlen in einem provokativen Satz: „Man muß Macht haben, um überhaupt handeln zu können, zumal in der moralischen Sphäre. Man hat gewaltig zu sein, um Gutes zu tun, und stark, um Schutz zu bieten. Das Gute zu suchen und dabei die Macht zu verwerfen, kommt auf die seichte und eigen-

sinnige Vorstellung heraus, daß das Leben keine Bedingungen haben sollte.“ (S. 118) Das sind Paraphrasen der Gedanken von Thomas Hobbes; der Ohnmächtige kann nicht handeln, d. h. er verabschiedet das Grundziel der Selbsterhaltung. Das universalistische, humanitaristische Ethos führt nach Gehlen zu einem unpolitischen „Reststaat“. Die Gruppen und die „gruppenegoistisch organisierte, am Ethos des Massenlebenswertes interessierte Gesellschaft durchdringen sich zu einem noch namenlosen Gebilde.“ (S. 117) Die Orientierung des Staates als Sozial- und Wohlfahrtsstaat macht ihn für Gehlen institutionslogisch funktionslos im Zeichen einer eudaimonistischen Ideologie, die sich auch als wirtschaftliche Forderung an den Staat formuliert. Macht wird mediatisiert, einerseits durch die Forderung: größtes Glück für alle, andererseits dadurch, daß der Staat als Instrument der Förderung der Wirtschaft gesehen wird, sozusagen als „Chefagent der Ökonomie“; indem er also zugleich Wohlfahrt und Glück für alle bereitstellen soll. Staat als Institution soll aber nach Gehlen vor allem Krisen von außen und innen durch das Ethos der Macht in Schach halten: Man „hängt Plänen zur Gesellschaftsreform nach und verliert den Sinn für die Eigenqualität des Ethos der Macht“. (S. 118) Denn damit wird übersehen, daß Leben von Leben zehrt. Leben aber *muß* sich vor dem anderen Leben (institutionell) schützen. Deshalb ist der Gedanke einer staatslosen Gesellschaft ein nicht akzeptabler und im Sinne eines ethischen Postulats noch nicht einmal zu denken, denn der Staat ist ein ethisch-wertvolles Machtgebilde. Das ist

eine Absage an die Aufklärung, an den Sozial- und Wohlfahrtsstaat, an Forderungen allgemeiner Glücksmaximierung und Befreiungsideologien aller Art.

Zugleich soll das eine Herausforderung an uns sein. Ist diese Kritik an der Aufklärung und am Staat als Wohlfahrts- und Sozialstaat ein Gedanke eines unbelehrbaren Konservativen oder desjenigen, der den Mut hat, der unbegrenzten Hoffnung auf die Leistungen und Segnungen der Aufklärung entgegenzutreten? Dann stellt sich allerdings die Frage, welchen Standort der Aufklärung Gehlen eigentlich einnimmt. Sind die Institutionen a) wiederzubeleben durch das Bewußtsein ihrer Zerstörung oder ist b) die Konstatierung dieser Zerstörung wieder eine Zerstörung, nämlich die der Aufklärung? Ist das nicht ein Zirkel? Gehlen macht es uns mit seiner Interpretation des „Wertewandels“ nicht leicht, wenn sie auch in ihrer provokativen Form anregend ist. Welche Position beziehen wir eigentlich zu den von Gehlen konstatierten „Dekadenzerscheinungen“ und zu Gehlen selbst? Wie verhält man sich eigentlich ethisch zu Herrn Gehlen?

19. 1. 1995

Zehnte Sitzung

In den Kapiteln „Humanitarismus“, „Institutionen“ und „Staat“ bereitet Gehlen den Kern seiner moralischen Zeitkritik an der

Moral der Zeit vor. In vereinfachter Lesart: Der Humanitarismus, mit Gehlen gesprochen: „die zur ethischen Pflicht gemachte unterschiedslose Menschenliebe“ (S. 95), ist eine Erweiterung, eine „Elargierung“ des ursprünglich lebenserhaltenden Kontaktimpulses, der über die Aufzuchtfamilie hinaus den Sippenverband zusammenschloß. Die zusammenschließende Funktion des Kontaktimpulses in den Sippenverbänden setzte aber Unterschiede zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit. Man kann sagen: der Kontaktimpuls in seiner zusammenschließenden Funktion war nicht unterschiedslose, sondern unterscheidende Menschenliebe. Fällt diese Unterscheidung durch Universalisierung der Menschenliebe weg, dann entsteht für Gehlen die ethische Ideologie des Humanitarismus, d. h. es entsteht ein abstraktes Ethos, das fordert, man solle den Menschen um des Menschen willen lieben. Humanitarismus bedeutet das lebenspraktische Funktionsloswerden eines ursprünglich notwendigen Erhaltungsimpulses, was für das Leben selbst als Gleichgewicht zwischen Aggression und Hemmung zunächst problematisch werden kann, wenn nicht gefährlich. Das entgrenzte und für das Leben funktionslos gewordene Ethos des Humanitarismus ist mit anderen Worten der „Luxus“ des Kontaktimpulses, der durch verschiedene geschichtliche Quellen hervorgebracht wurde. Das Vordrängen und Entwickeln des Humanitarismus (nach Gehlen seit der Antike) bedeutet vor allem die Infragestellung der Sicherungsrolle der Institutionen, deren Urform der Sippenverband ist. In gattungsgeschichtlicher

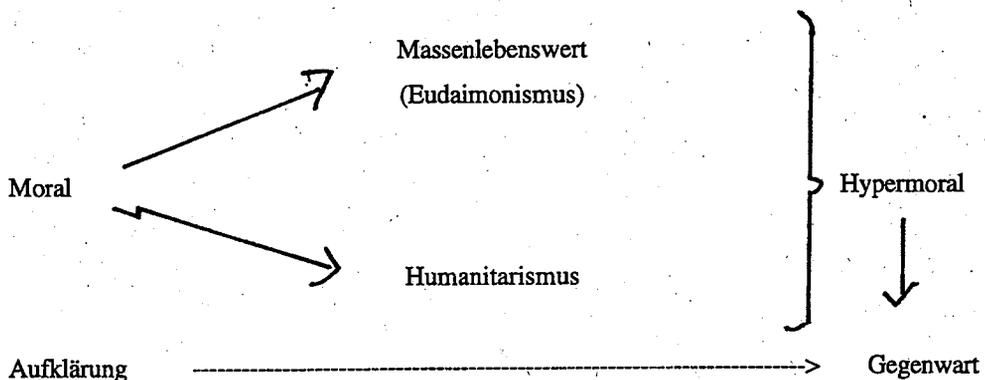
Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Perspektive ist die Funktion der Institutionen grundsätzlich diejenige der Entlastung. Um entlasten zu können, reguliert die Institution Entscheidungen, d. h. zum Vorzug der Entlastung auf der einen Seite tritt auf der anderen Seite der (möglicherweise subjektiv empfundene) Zwang als notwendige Hemmung von Aggression und Individualität. Kurz gesagt: Institutionen entlasten, indem sie zugleich begrenzen und zwingen, weil ihnen ein Moment der Macht eignet. Der Zwang ist sozusagen der Preis der entlastenden Freisetzung. Im Hinblick auf den Sippenverband heißt das: Institutionen ermöglichen nach innen den „freien“ Kontakt der Sippenmitglieder, indem sie sie mit Regeln reglementieren, und sie sichern zugleich die Existenz des Verbandes nach außen, indem sie sich mit Macht behaupten.

Das dritte Moment, das wir im Durchgang des Textes ansprechen, ist der Staat. Am Staat als der umfassendsten, elargiertesten und ausdifferenziertesten Institution, die gattungsgeschichtlich auf den Sippenverband zurückweist, glaubt Gehlen die negativen Auswirkungen des Humanitarismus als Destruktion der Institutionalität zeigen zu können. Der Staat ist in der Sicht Gehlens auf dem Wege zum „Reststaat“, in dem von ihm selbst „unterschiedslose Menschenliebe“ einerseits und Massenwohlstand für alle andererseits gefordert wird. Das Ethos der Macht mit den dazugehörenden Tugenden (der Disziplin, der Pflicht, des Einsatzes und der Absehung von subjektiven Interessen) wird mit der Institution des Staates selbst korrumpiert. Das ist insofern lebensgefährlich für alle, als es nach Gehlen eine staats-

freie Institutionalität nicht gibt und auch nicht geben kann. Der Staat als Machtgebilde konstituiert sich immer durch innere und äußere Sicherung, d. h. eine staatsfreie Sphäre kann es eigentlich nicht geben. Es gehört notwendig zum Lebensvollzug des Menschen, in Staatsgebilden zu leben. Eine Aufhebung des Staates durch Vergesellschaftung des Menschen (Utopie) ist nicht denkbar. Das impliziert ein Plädoyer für die Erhaltung der Staatsmacht. (Gehlen ist sich durchaus bewußt, daß er im Jahre 1969 damit nicht gerade im Trend lag.) Mit seinen provozierenden Thesen wendet er sich gegen die Ausbreitung des Humanitarismus, der die verschiedenen kontroversen Quellen ethischen Verhaltens unkenntlich werden läßt. Diese Entwicklung zum Humanitarismus beginnt für Gehlen nicht erst in der Aufklärung, sondern schon in der Antike mit der Stoa. Für uns wird sie allerdings erst seit der Aufklärung virulent.

In unserer Durchsprache von „Moral und Hypermoral“ wollen wir im folgenden, das neunte Kapitel überspringend, gleich zum zehnten Kapitel mit dem Titel „Moralhypertrophie“ übergehen. Gehlen will hier ein Resümee seiner Überlegungen vorlegen, in denen schließlich Hypermoral als die Folge der Moralhypertrophie neuerer Zeit erscheint (Hypertrophie = wucherndes Wachstum).



Gehlen zeigt zwei Entwicklungslinien zur Hypermoral auf, die er wesentlich von der Aufklärung bis zur Gegenwart verfolgt: den Eudaimonismus des Massenlebenswertes als eine Schöpfung der Aufklärung im 18. Jh. und das Phänomen der Ethisierung des Wohllebens und der Glücksmaximierung einerseits sowie den Humanitarismus als elargierte Familienethik ursprünglich antiker Herkunft andererseits. Welche Argumente versammelt Gehlen zur Stützung seiner These, daß unsere Zeit im Zeichen einer Demoralisierung durch Moralhypertrophie steht? Gehlen faßt die Endphase der Entwicklung, die er von den vier instinktartigen Quellen der Moral bis zu deren Überlagerung durch Humanitarismus und Hypermoral verfolgt, im Begriff der Moralhypertrophie. Der Begriff der Moralhypertrophie ist ein kritischer Begriff, der sich gegen „maßlose Forderungen“ der Moral neuerer Zeit richtet, in denen sich die Menschheit der Industriekulturen, von unmittelbarer Not entlastet, sich selbst umarmt.

Moralhypertrophie entsteht dann, wenn man „jeden Menschen schlechthin in seiner bloßen Menschlichkeit akzeptiert und ihm schon in dieser Daseinsqualität den höchsten Wertrang zuspricht“ (S. 143) Das ist harte Kritik am Deutschen Idealismus. Es ist aber noch mehr: Wenn es heißt, daß es hypertroph ist, jeden Menschen nur wegen seiner bloßen Menschlichkeit zu akzeptieren, wie steht Gehlen dann zu den Schlechtweggekommenen, z. B. zu den Behinderten? Hier wird ein Grundsatz des pädagogischen Handelns par excellence angegriffen. Vielleicht ist es gerade die Pflicht des Pädagogen, jedem Menschen aufgrund der Tatsache seiner Menschlichkeit einen Kredit einzuräumen - das als spontaner Einwurf gegen die provokativen Thesen Gehlens.

Die Folge der Moralhypertrophie ist ein Ethos der Akzeptanz, das sich in der „Aufweichung der Toleranzgrenzen“ niederschlägt (S. 145). Das ist Gehlens zweite Negativbestimmung des Phänomens der Hypermoral. Was sagt Gehlen damit eigentlich? Wenn man zwischen Toleranz und Gleichgültigkeit unterscheiden will und unter Toleranz das Geltenlassen von allem und jedem versteht, dann stellt sich die Frage nach den Grenzen der Toleranz. Insoweit können wir das von Gehlen aufgeworfene Problem nachvollziehen. Nur - die Aufweichung der Toleranzgrenzen wird als Feststellung einer Tatsache von Gehlen so dargestellt, als ob es definitive Grenzen der Toleranz gäbe. Wer setzt dann diese fest und nach welchen Kriterien? Vielleicht ist Toleranz vielmehr ein Problem des Aushandelns von Verträgen-

lichkeiten, etwas, was nie statisch festzulegen ist. Danach wäre die Toleranzgrenze eher ein Problem als eine Markierung (z. B. zwischen Machtstaaten). Wir versuchten im folgenden, die Differenz zwischen Akzeptanz und Toleranz noch näher zu fassen. Für Gehlen ist Akzeptanz ein kritischer Begriff. Ein Ethos der Akzeptanz ist eine Form negativer Akzeptanz. Nicht im Sinne von an-nehmen, sondern im Sinne von alles zulassen und hinnehmen. Insofern ist die negative Konnotation des Begriffs schon im Zuge Gehlens polemischer Argumentation zu begreifen. Akzeptanz ist demnach eine Folge des Humanitarismus.

Um das Problem der Akzeptanz besser in den Griff zu bekommen, gingen wir noch einmal auf die zentrale, schon oben angesprochene Passage ein, in der Gehlen den Zusammenhang von Humanitarismus, Moralhypertrophie und Akzeptanz herstellt: „Wer jeden Menschen schlechthin in seiner bloßen Menschlichkeit akzeptiert und ihm schon in dieser Daseinsqualität den höchsten Wertrang zuspricht, kann die Ausbreitung dieses Akzeptierens nicht mehr begrenzen, denn auf dieser Bahn gibt es keinen Halt.“ (S. 143) Vielleicht spricht Gehlen, so wurde gefragt, hier das Problem der Rangordnung an, die bestimmte definierte Toleranzgrenzen vorschreibt. Damit würde sich seine Kritik auch in dieser Hinsicht gegen sozialistische Gleichheitsvorstellungen richten. Stellt sich für Gehlen das Problem der Toleranzgrenzenbestimmung als Problem der Rangordnung? Wir können zunächst festhalten: Das Zitat meint im Grunde, daß es Grenzen der Toleranz gibt. Wenn das so ist, dann stellt sich

für uns die Frage: Wie stabil sind diese Grenzen? Sind diese auszumachen als Festschreibung der instinktartigen Impulse? Dem Ethos der Akzeptanz folgt nach Gehlen jene „Einebnung und Aufweichung der Toleranzgrenzen“, die er in polemischer Schärfe bestimmt als eine „psychische Desarmierung“. Gehlen geht in seiner Polemik noch weiter: „Wenn einmal Tugenden wie Mut und Selbstopfer als Masochismus diagnostiziert, als sexuelle Fehlfarbe erkannt sind, wird es nur noch gute Menschen geben“. (S. 145) Was Gehlen hier meint, ist der Umstand, daß die modernen Humanwissenschaften wie die Soziologie, Psychologie oder Pädagogik den Menschen aufgrund seiner bloßen Menschlichkeit akzeptieren und dazu neigen, ihm alles zu verzeihen. Die Moralphypertrophie ist die Ideologie des guten Menschen, die Ideologie des aggressionslosen Sozialpartners, der für seine Handlungen nicht mehr persönlich zur Rechenschaft gezogen werden kann, weil die Kategorien der Schuld, Verantwortung und Sühne in egalitären Milieutheorien verdampft wurden. Dabei handelt es sich nach Gehlen um „falsches Bewußtsein“. Auch unter Bedingungen der Moralphypertrophie sucht sich „die naturalen Aggressivität des Menschen“ ihre Ventile, so in der Praxis des „permanente(n) Kult(s) des Bösen“. (S. 145) Gehlen meint jenes in den Massenmedien zu beobachtende Phänomen einer Kultur des Desaströsen, des Bösen und Grausamen, in dem „das Publikum nicht etwa den Untergang des Bösen, sondern das Böse selbst genießt.“ (S. 145) Für Gehlen ist dieser „Kult des Bösen“ ein Indiz dafür, daß der Mensch wesentlich ambivalent

ist. Er ist nicht nur gut, sondern vor allem aggressiv, „böse“, wobei diese Facette durch die ethische Ideologie der humanistischen Akzeptanz verweigert wird: „In den Menschen, die sich gegnerschaftsunfähig machen und nur das bekommen wollen, was sie selbst gewähren, nämlich Schonung, bleibt etwas wie ein kleiner diabolischer Keim, der die Freude an der Vernichtung des Wehrlosen bedeutet, das Thema der echten Horrorfilme.“ (S. 145) Dieser „Kult des Bösen“, der im Grunde nur dessen effektive Bewirtschaftung ist, ist die Form, in der sich die „naturale Aggressivität“ des Menschen ausdrückt, je mehr die Ideologie des Friedens blüht.

Die Folgen dieser „allgemeinen acceptance“ sieht Gehlen mit Max Scheler in der „Nivellierung alles Vorhandenen zur Gleichwertigkeit“, in der Einebnung aller Unterschiede, d. h. in der „Bewegung des *Ausgleichs*, nämlich als Rassenausgleich und Blutmischung, als Ausgleich zwischen Männlichem und Weiblichem (mit Wert- und Herrschaftssteigerung des Weibes), dann als Ausgleich der Welt-, Selbst- und Gottesauffassungen zwischen den großen Kulturkreisen, sowie von Kapitalismus und Sozialismus, der Ober- und Unterlassen.“ (S. 146) Dieser Tendenz entsprechend fungiert nach Gehlens Zeitanalyse eine neue Öffentlichkeit, die er eine Öffentlichkeit agitatorischer Art nennt. Diese „redaktionelle Presse- und Rundfunkpolizei“ (S. 147) erzwingt eine Sprache, die der Wirklichkeit gar nicht mehr entspricht. Das hat zur Folge, daß die abgedrängte Wirklichkeit sich in subjektiven Haßrevolten und politischem Separ-

tismus entlädt. Die humanitär-eudaimonistische Hypermoral verbreitet sich als „Gesinnungsethik“, d. h. als „Lehre einer unbedingten Vorrangstellung eines bestimmten Ethos mit Ablehnung der Alltagskompromisse zwischen verschiedenen ethischen Instanzen“. (S. 149) Die Träger dieser moralhypertrophen Gesinnungsethik sind nach Gehlen „ideologisierende Gruppen“, d. h. Schriftsteller, Redakteure, Theologen, Philosophen, Soziologen usw., mit einem Wort: Intellektuelle, die ihr Ethos öffentlich und durch „agitorische“ sprachliche und politische Mittel durchsetzen. Moralhypertrophie als Intellektuellensyndrom, dem jede Form von „direkter Verantwortung für praktische Dinge“ (S. 151) abgeht, hat nach Gehlen einen „unübersehbar femininen Einschlag“: „Der Pazifismus, der Hang zur Sicherheit und zum Komfort, das unmittelbare Interesse am mitfühlbaren menschlichen Detail, die Staatswurschtigkeit, die Bereitschaft zur Hinnahme und acceptance der Dinge und die Menschen, wie es so kommt - das sind doch Qualitäten, die ihren ursprünglichen und legitimen Ort im Schoß der Familie haben, und in denen folglich der Feminismus seine starke Farbe dazutut, denn die Frau trägt instinktiv in alle Wertungen die Interessen der Kinder hinein, die Sorge für Nestwärme, für verringertes Risiko und Wohlstand“. (S. 149) Der Humanitarismus und Eudaimonismus verbindet sich eng mit dem ursprünglich bei den Frauen beheimateten Sympathieimpuls. Feminismus ist nach Gehlen ein Phänomen des elargierten Humanitarismus, ein Phänomen der Dekadenz.

Diese unzeitgemäßen und provokativen Thesen forderten zum Widerspruch heraus. Es wurde die Frage gestellt, ob nicht an dieser Stelle eine Inkonsequenz in Gehlens Argumentationslinie hervortritt. Wenn Gehlens Zeitdiagnose wirklich zuträfe und die Ideologie des ethischen Humanitarismus, Eudaimonismus und Feminismus allgemein herrschte, dann käme es doch vielleicht gerade auf die Frauen als die Träger des an der Nahoptik orientierten Sympathieimpulses an, die modernen Bedrohungen - vielleicht nicht nur die Bedrohungen der unmoralisch gewordenen Moral, sondern auch andere (Stichwort: Ökologie) - zu meistern. Mit anderen Worten: Wenn die „Fernethik“ ein Symptom der Hypertrophie und Dekadenz des Sippenethos ist und auf das Ethos der Institutionalität zurückwirkt, dann könnten gerade die Frauen als exklusive Träger eines an der Nahoptik orientierten Ethos der Familie, indem sie den politischen Horizont in die Beziehung miteinbezögen, durchaus positiv im Sinne des „Schutzes des Lebendigen“ handeln und so Vorsorge für zukünftige Generationen treffen. Insofern wäre die „Nahoptik“ der Frauen gerade Bedingung für die Abwendung der Folgen universeller Moralhypertrophie. Gehlen würde wahrscheinlich einwenden, daß hier zwei ursprünglich sich widersprechende Ethosformen zusammengerechnet und vermischt werden: Eine Änderung der Situation könne nicht durch eine nochmalige, wenn auch ins „Positive“ gewendete Betonung des „frauennahen“ Solidaritätsimpulses geschehen, sondern nur durch eine Stärkung des Institutionalisierungsimpulses erreicht

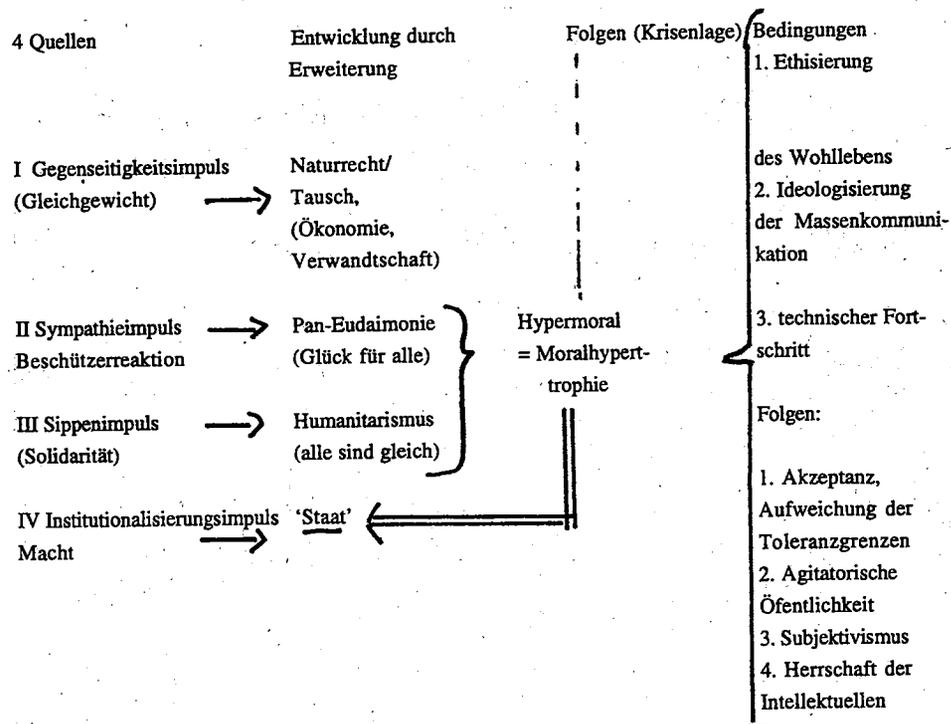
werden. So würde nach Gehlen das Ethos der Macht aus der Überformung des Sippenethos befreit und könnte seine naturnotwendige und das menschliche Überleben sichernde Funktion wieder einnehmen.

Wir mußten an dieser Stelle die Seminardiskussion abbrechen, obwohl wir Gehlens Gedankengang in „Moral und Hypermoral“ nicht ganz zu Ende verfolgen konnten.

2. 2. 1995

Elfte und letzte Sitzung

In einer Skizze versuchten wir, die Struktur der Gesamtargumentation von Gehlen in „Moral und Hypermoral“ zu verdichten, sozusagen als graphische Zusammenfassung unserer Auseinandersetzung mit Gehlen:



(Die vier Quellen der Moral, hier in etwas abgewandeltem Wortlaut, entsprechen den in den letzten Sitzungen genannten Impulsen. Insofern wird unsere Interpretationsarbeit mit in die Formulierung der Begriffe hineingenommen.)

Zur Erläuterung:

Wir gehen aus von den vier Quellen der Moral, die die erste Rubrik in unserem Schema bilden. Dann folgen im zweiten Block deren Erweiterungen bzw. „Elargierungen“ und schließlich als dritte Säule die daraus folgende Krisenlage der Hypermoral. Das Problem, auf das die vier Quellen bezogen werden, ist das der Aggressionshemmung, d. h. nach Gehlen besteht die Funktion der Moralförmn in der Hemmung von urwüchsiger Aggressionsneigung. Die erste Quelle der Moral nach Gehlen ist

der Gerechtigkeitsimpuls, der dem Ethos des Gleichgewichts entspricht. Dieser wird in der stammesgeschichtlichen Entwicklung erweitert zum Tausch in Ökonomie und Verwandtschaft sowie zum Naturrecht. Der Sympathieimpuls als die zweite Wurzel der Moral, dessen Hauptmerkmal die Beschützerreaktion ist, wird unter dem Gesichtspunkt der Erweiterung zum Pan-Eudaimonismus, d. h. zur universell erhobenen Forderung nach dem Glück für alle. Der vierte Impuls als Quelle der Moral ist der sog. Sippenimpuls oder Familiari-tätsimpuls (Stichwort: Solidarität). Dieser wird erweitert zum Humanitarismus als die Forderung nach der Gleichheit aller Menschen. Viertens geht es um den Institutionalisierungsimpuls, dem das Ethos der Macht entspricht. Dieser letzte Impuls er-weitert sich zum Phänomen des Staates, sozusagen als der Insti-tution aller Institutionen.

Die Krisenlage der Neuzeit, d. h. das Phänomen der Hypermoral (verstanden als Moralphertrophie), beschreibt Gehlen als Konsequenz der Erweiterung der Impulse II und III (In unserer Graphik wird dieses mit einer Klammer deutlich gemacht.) Ent-scheidend ist, daß sich die Hypermoral bzw. Moralphertrophie als kritisches Phänomen gegen den Staat (als die Erweiterung des Institutionalisierungsimpulses) richten, d. h. Eudaimonis-mus, Humanitarismus und Moralphertrophie untergraben die Dignität des Staates als Institution des Ethos' der Macht. Die wichtigsten unter mehreren bei Gehlen angeführten Bedingun-gen, die zur Auflösung des Phänomens des Staates führen, sind:

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

- 1.) die Ethisierung des Wohllebens,
- 2.) die Ideologisierung der Massenkommunikationsmittel und
- 3.) der technische Fortschritt.

Dadurch fällt der institutionelle Rahmen des Sympathie- und Sippenimpulses weg; sie werden gleichsam haltlos. Die Folgen davon sind:

- 1.) die Akzeptanz von allem und jedem, die Aufweichung der Toleranzgrenzen,
- 2.) eine agitatorische Öffentlichkeit,
- 3.) der Subjektivismus als „selbstreflektierter, überreizter Individualismus“ (S. 157), dem „zwei klassische Strukturen des Individualismus“ fehlen, nämlich 1.) „die große Schlüsselattitüde, der dramatische Durchsetzungsanspruch einer selbsterfundenen Lehre“ (Spinoza und Nietzsche) sowie 2.) „die hochsensible, differenzierte Kultiviertheit“ (Proust und Musil) (S. 158); und schließlich
- 4.) die gesinnungsethische „Gegenaristokratie“ der Intellektuellen als soziologisch verortete Trägerschicht der Hypermoral.

Die Hypertrophierung der Moral führt also nach Gehlen zu einer Nivellierung der Akzeptanz, zu einer zunehmend intoleranten Öffentlichkeit, die von einer agitatorischen „Presse- und Rundfunkpolizei“ überwacht wird (S. 147), zu Individualismus und Subjektivismus als Folgen eines grenzenlos gewordenen Egoismus, in dem sich der Mensch selbst umarmt, und schließlich zur Herrschaft der Intellektuellen als verantwortungslose

Vertreter der humanitär-masseneudaimonistischen Gesinnungsmoral.

Hauptanliegen des Buches von Gehlen ist die Rehabilitierung der Institutionen. Er will zeigen, daß der Staat als Institution notwendig ist. Mit anderen Worten: Der Niedergang des Staates als Folge der Moralphypertrophie ist nach Gehlen biologisch nicht zu verantworten, weil diese so entscheidende Institution in der vorgängigen Ordnungsfunktion der Macht (Institutionalisierungsimpuls) wurzelt.

Im Seminargespräch versuchten wir, einige Unklarheiten zu beseitigen. So wurde gefragt, ob nicht die Forderung Gehlens nach Gleichheit für alle dem modernen Subjektivismus geradezu widerspricht. Dazu läßt sich sagen: Der Subjektivismus ist für Gehlen als einem Anthropologen, der die Institutionen für notwendig hält, äußerst gefährlich, weil er als eine Dauerattacke gegen die Dignität der Institutionen erscheinen muß. Die Forderung „Gleichheit für alle“, die für alle und jeden gilt, ist nach Gehlen identisch mit dem Subjektivismus der neueren Zeit. Insofern sieht er Subjektivismus als freigesetzte Willkür der Individualität.

Eine weitere Frage lautete: Entwirft Gehlen nicht schließlich selbst eine Utopie? Gehlen würde wahrscheinlich darauf antworten: Als Anthropologe hat man das Ethikphänomen unter geschichtlichen und biologischen Bedingungen zu untersuchen, d. h. man hat zu analysieren, was ist, und nicht, was sein soll. Der Sache nach kann man (berechtigt) vermuten, daß es Gehlen

um die Rehabilitierung des Staates geht. Das ist für ihn allerdings kein Problem der (persönlichen) Entscheidung, sondern eine Natur- und Überlebensnotwendigkeit der Gattung Mensch. Ist nicht, so wurde weiter gefragt, zwischen den Zeilen ein Mißtrauen Gehlens gegen die Ordnungsfunktion eines demokratischen Staates herauszuspüren? Wie sieht es mit Gehlens Demokratieverständnis aus? Gehlens Verhältnis zur Demokratie ist sicher ambivalent, aber er ist nicht einfach auf antidemokratische Tendenzen festzulegen. Sicher hat er mit der Bestandsaufnahme der aggressiven Natur des Menschen recht. (Man muß nur an den gegenwärtigen Krieg in Tschetschenien oder in Ex-Jugoslawien denken.) Aber auch Gehlen rechnete wie so viele andere nicht mit dem Niedergang des östlichen Staatssozialismus und Kommunismus, mit dem Fall der Mauer und der Öffnung des Ostens. Diese Ereignisse könnten - so wurde eingewandt - mit der stammesgeschichtlich begründeten Blocktheorie nicht erklärt werden.

Eine weitere Frage hieß: Ist die Unterscheidung von Folgen und Bedingungen in unserem Schema eigentlich trennscharf? Natürlich können einige von uns angeführte Folgen auch zugleich Bedingungen sein (z. B. der Subjektivismus). Die Unterscheidung und Rasterung erfolgte unter darstellungstechnischer Hinsicht, d. h. um Gehlens argumentative Entfaltung des Problems der Hypermoral graphisch besser darstellen zu können.

Zum Abschluß des Seminars wollen wir einige Rückfragen an Gehlen stellen, die, wie wir meinen, sich aus der „Sache selbst“

ergeben, auch wenn sie nicht aus dem Horizont stammen, aus dem Gehlens Anthropologie gedacht wird. Mit dieser kritischen Besinnung wollen wir unsere Auseinandersetzung mit Gehlens biosophisch begründeter Zeit- und Moralkritik beenden. Die erste Frage lautet:

- 1.) Von welchem Standort (bezogen auf die „Gegenaristokratie“ der Intellektuellen) spricht eigentlich Gehlen? Nimmt er nicht den Standpunkt eines Kontra-Intellektuellen ein, der selbst Intellektueller ist?
- 2.) Wie überzeugend ist die zugrundeliegende biotische Anthropologie, die alle menschlichen Lebenserscheinungen auf Überleben zurückrechnet? Stellt sich Leben für den Menschen nicht auch und vor allem zur Debatte als Sinn und wird nicht nur vollzogen als Selbstzweck?
- 3.) Gehlen attackiert den Individualismus und Subjektivismus des Humanitarismus und der Moralhypertrophie - aber bezieht Gehlen nicht selbst eine subjektive und persönliche Position in seiner Kritik der Hypermoral?
- 4.) Die Bestimmung der Ethik als Sozialregulation erfolgt nach ihren äußeren funktionalen bzw. dysfunktionalen Aspekten. Hat Ethik aber nicht auch einen Innenaspekt (des je einzelnen Menschen) der Zustimmung oder Nicht-Zustimmung, der als personaler Kern der Stellungnahme zu Sozialregulationen möglicherweise der eigentliche Grund der Ethik ist?

- 5.) Wenn die irreduziblen Quellen der Ethik in Krisenzeiten in Konflikt geraten, wo und wie wird dann dieser Konflikt als ethische Praxis ausgetragen, wenn nicht im einzelnen? Das Problem zeigt sich im Antigone-Dilemma: Vielleicht ist die Krise das Grundphänomen der Ethik und nicht deren (möglicherweise degenerierte) Forderungen und Nicht-Forderungen, die auf dem Boden eines überwertig gewordenen Individualismus formuliert werden.
- 6.) Ist die Reklamation des Staatsethos, die Gehlen nahelegt und auf die Gehlens Moralkritik offenbar hinausläuft, nicht letztlich eine ungeschichtliche Forderung, die den Gedanken an eine Weiterentwicklung des Staates und der Staaten (z. B. als Europäische Staatengemeinschaft oder Weltgemeinschaft der Staaten) ausschließt? Man könnte mit Gehlen gegen Gehlen argumentieren: Wenn sich die ersten Staatsformen (z. B. der Territorialstaat) aus dem Sippenverband „elargiert“ haben, ist dann der Staat wirklich ein monolithisches Phänomen? Auch Staaten müßten, wenn man geschichtlich denkt, ihre institutionellen Formen und Machtpraxen im Guten wie im Schlechten ändern können. Man könnte die Gegenwartslage z. B. negativ beschreiben als eine Entwicklung zur Auflösung des Staates in eine universelle Bürokratie technokratischen Zuschnitts oder, positiv, als eine Verwandlung der Macht in den rückgekoppelten Diskurs innerstaatlicher und interstaatlicher Art. Mit dieser diskursiven Rückkopplung

müßten die Ordnungs- und Schutzfunktionen des Staates nicht aufgelöst werden, aber sie müßten sich anders als mit dem blanken Rückgriff auf das naturwüchsige Ethos der Macht legitimieren, nämlich vielleicht durch ein diskursives Ethos der (sicher nicht unproblematischen) Konsense.

- 7.) Bei Gehlen ist - in pädagogischer Hinsicht - der Wertewandel vom Sympathieimpuls zum Pan-Eudaimonismus und vom Sippenimpuls zum Humanitarismus sowie deren Vereinigung in der lebens- und staatsfeindlichen Hypermoral negativ. Ist das - außerhalb von Gehlens Bio-Logik - zwingend? Kann man diese Entwicklung (zum Humanitarismus) nicht auch positiv interpretieren als einen menscheitsgeschichtlichen Lernprozeß, der keineswegs abgeschlossen ist und an dessen Ende sich der Mensch doch in einer Synthese der vier Wurzeln der Moral wiederfindet? Warum ist der Konflikt absolut notwendig? Vielleicht sind die angezeigten Stufen Vorstufen nicht einer Monomoral, sondern einer universellen Moral, die im Augenblick -auch auf die Gefahr hin, belächelt zu werden - noch den Charakter einer beherzten Vision hat, sich aber gewissermaßen nicht den Optimismus nehmen läßt?

„Moral und Hypermoral“ ist sicher ein schwieriger Text, auch für ein Oberseminar - aber der Thematik, die Gehlen anspricht (in ihrer Provokation, in ihrem Recht und Unrecht), muß sich immer derjenige stellen, der zur Ethik und zum Problem der

Ethik Position beziehen will. Bei aller Skepsis gegenüber Gehlen - eines kann man nicht bestreiten: Er hatte sicher Mut zum Risiko der queren Argumentation und hat darin wahrscheinlich mehr Ethos gezeigt als er in seiner Ethik beschreibt. Für uns war es lohnend, sich diesen Provokationen auszusetzen und sich in inhaltlicher wie in interpretativer Form den kritischen Impulsen Gehlens Diagnose der Zeit zu stellen, die in ihrer Bestandsaufnahme und in ihren Grundzügen gewisser Evidenzen nicht entbehrt.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz