

Einige Fragen der Moralphilosophie. Einführungsvortrag

Von Hannah Arendt

Meine Damen und Herren!

Viele von uns haben in den letzten Wochen wohl an Winston Spencer Churchill gedacht, den bisher größten Staatsmann unseres Jahrhunderts, der soeben nach einem unglaublich langen Leben, dessen Höhepunkt an der Schwelle zum hohen Alter erreicht wurde, gestorben ist. Dieser Zufall, wenn es denn einer war, stand wie fast alles, wofür er stand, in seinen Überzeugungen, in seinen Schriften, in der großartigen, aber nicht grandiosen Art seiner Reden, in auffälligem Kontrast zu dem, was wir für den Zeitgeist dieser Epoche halten mögen. Es ist vielleicht dieser Kontrast, der uns am meisten berührt, wenn wir seine Größe betrachten. Man hat ihn als eine Figur des achtzehnten Jahrhunderts bezeichnet, die in das zwanzigste Jahrhundert hineingetrieben wurde, als ob die Tugenden der Vergangenheit unser Schicksal in seiner verzweifeltsten Krise übernommen hätten, und ich denke, das ist so weit richtig, wie es geht. Aber vielleicht steckt noch mehr dahinter. Es ist, als ob in diesem Wechsel der Jahrhunderte eine bleibende Eminenz des menschlichen Geistes für einen historisch kurzen Augenblick aufblitzte, um zu zeigen, dass das, was Größe ausmacht – Adel, Würde, Standhaftigkeit und eine Art lachenden Mutes – im Wesentlichen über die Jahrhunderte hinweg gleich bleibt.

Dennoch war Churchill, der so altmodisch oder, wie ich angedeutet habe, jenseits der Moden der Zeit war, sich der entscheidenden Strömungen oder Unterströmungen des Zeitalters, in dem er lebte, keineswegs unbewusst. Vor etwa dreißig Jahren, als die wahren Ungeheuerlichkeiten des Jahrhunderts noch unbekannt waren, schrieb er die folgenden Worte: „Kaum etwas, ob materiell oder etabliert, von dem ich zu glauben erzogen wurde, es sei dauerhaft und lebenswichtig, hat überdauert. Alles, wovon ich überzeugt war oder wovon ich gelehrt wurde, dass es unmöglich sei, ist eingetreten.“ Ich wollte diese knappen Worte, die sich leider erst einige Jahre nach ihrer Äußerung voll und ganz bewahrheiteten, erwähnen, um gleich zu Beginn dieser Vorträge die Grunderfahrungen vorzustellen, die immer dahinter oder darunter liegen. Unter den vielen Dingen, die zu Beginn des Jahrhunderts noch als „beständig und lebensnotwendig“ galten und doch nicht überdauert haben, habe ich mich entschieden, unsere Aufmerksamkeit den moralischen Fragen zuzuwenden, denjenigen, die das individuelle Verhalten und Benehmen betreffen, den wenigen Regeln und Maßstäben, nach denen die Menschen Recht und Unrecht zu unterscheiden pflegten und auf die sie sich beriefen, um andere und sich selbst zu beurteilen oder zu rechtfertigen, und deren Gültigkeit als Teil des göttlichen oder des natürlichen Gesetzes für jeden vernünftigen Menschen selbstverständlich sein sollte. Bis all dies fast über Nacht zusammenbrach, ohne dass man es bemerkte, und es war, als ob die Moral plötzlich in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes auftauchte, als eine Reihe von Sitten, Gebräuchen und Umgangsformen, die man mit kaum mehr Mühe gegen eine andere Reihe austauschen konnte, als es nötig wäre, die Tischsitten eines Einzelnen oder eines Volkes zu ändern. Wie seltsam und wie erschreckend erschien es plötzlich, dass die Begriffe, die wir zur Bezeichnung dieser Dinge verwenden – Moral, mit ihrem lateinischen Ursprung, und Ethik, mit ihrem griechischen Ursprung – nie mehr bedeutet haben sollten als Gebräuche und Gewohnheiten. Und auch, dass zweitausendfünfhundert Jahre des Denkens in Literatur, Philosophie und Religion kein anderes Wort hervorgebracht haben sollten, trotz aller hochtrabenden Phrasen, aller Behauptungen und Predigten über die Existenz eines Gewissens, das mit gleicher Stimme zu allen Menschen spricht. Was war geschehen? Sind wir endlich aus einem Traum erwacht?

Freilich hatten einige schon vorher gewusst, dass mit dieser Selbstverständlichkeit für

moralische Gebote etwas nicht stimmt, als ob das „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden“ jemals dieselbe Gültigkeit haben könnte wie die Aussage: Zwei und zwei gleich vier. Nietzsches Suche nach „neuen Werten“ war sicherlich ein deutlicher Hinweis auf die Abwertung dessen, was seine Zeit „Werte“ nannte und was man früher richtigerweise Tugenden genannt hatte. Sie erinnern sich, dass der einzige Maßstab, der ihm einfiel, das Leben selbst war, und seine Kritik an den traditionellen und im Wesentlichen christlichen Tugenden wurde von der viel allgemeineren Einsicht geleitet, dass nicht nur alle christlichen, sondern auch alle platonischen Ethiken Maßstäbe und Messungen verwenden, die nicht von dieser Welt, sondern von etwas Jenseitigem abgeleitet sind – sei es der Himmel der Ideen, der sich über die dunkle Höhle der streng menschlichen Angelegenheiten erstreckt, oder das wahrhaft transzendente Jenseits eines göttlich verordneten Nachlebens. Nietzsche nannte sich selbst einen Moralisten, und zweifellos war er das auch; aber das Leben als höchstes Gut zu bezeichnen, ist, was die Ethik betrifft, eigentlich fragwürdig, da jede Ethik, ob christlich oder nicht, voraussetzt, dass das Leben nicht das höchste Gut für den sterblichen Menschen ist und dass im Leben immer mehr auf dem Spiel steht als der Unterhalt und die Fortpflanzung einzelner lebender Organismen. Das, was auf dem Spiel steht, kann sehr unterschiedlich sein: Es kann Größe und Ruhm sein, wie im vorsokratischen Griechenland; es kann die Beständigkeit der Stadt sein, wie in der römischen Tugend; es kann die Gesundheit der Seele im Diesseits oder das Heil der Seele im Jenseits sein; und es kann Freiheit oder Gerechtigkeit sein, oder vieles mehr.

Waren diese Dinge oder Prinzipien, von denen sich letztlich alle Tugenden ableiten, bloße Werte, die gegen andere Werte ausgetauscht werden konnten, wann immer die Menschen ihre Meinung über sie änderten? Und würden sie, wie Nietzsche anzudeuten scheint, alle vor dem übergeordneten Anspruch des Lebens selbst über Bord gehen? Sicher, er konnte nicht wissen, dass die Existenz der Menschheit als Ganzes jemals durch menschliches Verhalten gefährdet werden könnte, und in diesem marginalen Fall könnte man in der Tat argumentieren, dass das Leben, das Überleben der Welt und der menschlichen Gattung, das höchste Gut ist. Das würde aber nichts anderes bedeuten, als dass es keine Ethik oder Moral mehr gäbe. Und im Prinzip wurde dieser Gedanke durch die Frage vorweggenommen, die in dem alten lateinischen Sprichwort „*fiat justitia, pereat mundus*“ enthalten ist: Soll die Welt untergehen, damit ihr Gerechtigkeit widerfährt? Diese Frage wurde von Kant beantwortet: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben“. Das einzige neue moralische Prinzip, das in der Neuzeit proklamiert wird, erweist sich also nicht als die Behauptung „neuer Werte“, sondern als die Negation der Moral als solcher, obwohl Nietzsche das natürlich nicht wusste. Und es ist seine bleibende Größe, dass er es wagte, aufzuzeigen, wie schäbig und sinnlos die Moral geworden war.

Die Worte Churchills wurden in Form einer Erklärung geäußert, aber wir, die wir zu sehr von der Weisheit des Rückblicks erfüllt sind, werden versucht sein, sie auch als Vorahnung zu lesen. Und wenn es nur um Vorahnungen ginge, könnte ich in der Tat eine erstaunliche Anzahl von Zitaten anfügen, die mindestens bis zum ersten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts zurückreichen würden. Der springende Punkt für uns ist jedoch, dass wir es nicht mehr mit Vorahnungen zu tun haben, sondern mit Fakten.

Wir – zumindest die Älteren unter uns – haben den totalen Zusammenbruch aller etablierten moralischen Standards im öffentlichen und privaten Leben während der 30er und 40er Jahre miterlebt, und zwar nicht nur (wie man heute gewöhnlich annimmt) in Hitlerdeutschland, sondern auch in Stalins Russland, wo in diesem Moment von der jüngeren Generation Fragen gestellt werden, die große Ähnlichkeit mit denen haben, die derzeit in Deutschland diskutiert werden. Dennoch sind die Unterschiede zwischen den beiden Ländern groß genug, um erwähnt zu werden. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die russische Revolution einen gesellschaftlichen Umbruch und eine soziale Neugestaltung der gesamten Nation bewirkte,

die selbst im Gefolge der radikalen faschistischen Diktatur in Nazideutschland ihresgleichen suchte, die zwar die Eigentumsverhältnisse fast unangetastet ließ und die dominierenden Gruppen in der Gesellschaft nicht beseitigte. Daraus wird in der Regel gefolgert, dass das, was im Dritten Reich geschah, von Natur aus und nicht nur durch einen historischen Zufall weniger dauerhaft und weniger extrem war. Das mag in Bezug auf die rein politischen Entwicklungen zutreffen oder auch nicht, aber es ist mit Sicherheit ein Trugschluss, wenn wir die Frage der Moral betrachten. Von einem streng moralischen Standpunkt aus betrachtet, waren Stalins Verbrechen sozusagen altmodisch; wie ein gewöhnlicher Verbrecher hat er sie nie zugegeben, sondern sie in einer Wolke von Heuchelei und Doppelzüngigkeit versteckt gehalten, während seine Anhänger sie als vorübergehende Mittel in der Verfolgung der „guten“ Sache rechtfertigten, oder, wenn sie etwas anspruchsvoller waren, mit den Gesetzen der Geschichte, denen sich der Revolutionär unterwerfen und sich notfalls opfern muss. Im Übrigen verkündet der Marxismus, trotz aller Reden über die „bürgerliche Moral“, keine neuen moralischen Werte. Wenn etwas für Lenin oder Trotzki als Vertreter des Berufsrevolutionärs charakteristisch ist, dann ist es der naive Glaube, dass die Menschheit, sobald die gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Revolution verändert sind, automatisch den wenigen moralischen Geboten folgen wird, die seit Anbeginn der Geschichte bekannt sind und wiederholt werden.

In dieser Hinsicht sind die deutschen Entwicklungen viel extremer und vielleicht auch aufschlussreicher. Da ist nicht nur die grausame Tatsache der ausgeklügelten Todesfabriken und die völlige Abwesenheit von Heuchelei bei der sehr großen Zahl derer, die an dem Vernichtungsprogramm beteiligt waren. Ebenso wichtig, aber vielleicht noch erschreckender, war die selbstverständliche Kollaboration aus allen Schichten der deutschen Gesellschaft, einschließlich der älteren Eliten, die von den Nazis unberührt blieben und sich nie mit der Regierungspartei identifizierten. Ich denke, es ist aus sachlichen Gründen gerechtfertigt zu behaupten, dass das Nazi-Regime moralisch, wenn auch nicht sozial, viel extremer war als das Stalin-Regime in seiner schlimmsten Zeit. Es verkündete in der Tat einen neuen Wertekanon und führte ein Rechtssystem ein, das diesen Werten entsprach. Außerdem bewies es, dass man kein überzeugter Nazi sein musste, um sich anzupassen und sozusagen über Nacht nicht seinen sozialen Status, sondern die moralischen Überzeugungen zu vergessen, die einst mit ihm einhergingen.

Bei der Erörterung dieser Fragen und vor allem bei der allgemeinen moralischen Verurteilung der Naziverbrechen wird fast immer übersehen, dass das eigentliche moralische Problem nicht beim Verhalten der Nazis lag, sondern bei denen, die sich nur „koordiniert“ und nicht aus Überzeugung gehandelt haben. Es ist nicht allzu schwer zu sehen und sogar zu verstehen, wie jemand beschließen kann, „sich als Bösewicht zu erweisen“ und, wenn sich die Gelegenheit bietet, eine Umkehrung des Dekalogs zu versuchen, beginnend mit dem Gebot: „Du sollst töten“ und mit einem Gebot endet: „Du sollst lügen“. Wie wir nur zu gut wissen, gibt es in jeder Gemeinschaft eine Reihe von Verbrechern, und obwohl die meisten von ihnen unter einer eher begrenzten Vorstellungskraft leiden, kann man zugeben, dass einige von ihnen wahrscheinlich nicht weniger begabt sind als Hitler und einige seiner Gefolgsleute. Was diese Leute getan haben, war schrecklich, und die Art und Weise, wie sie zuerst Deutschland und dann das von den Nazis besetzte Europa organisiert haben, ist für die Politikwissenschaft und die Untersuchung von Regierungsformen von großem Interesse; aber weder das eine noch das andere wirft moralische Probleme auf. Die Moral zerfiel zu einer bloßen Reihe von Sitten – Sitten, Gebräuche, Konventionen, die nach Belieben geändert werden konnten – nicht bei den Verbrechern, sondern bei den einfachen Menschen, die, solange die moralischen Normen gesellschaftlich akzeptiert waren, nicht im Traum daran dachten, das in Frage zu stellen, woran sie zu glauben gelehrt worden waren. Und diese Angelegenheit, d.h. das Problem, das sie aufwirft, ist nicht gelöst, wenn man zugeben muss, dass die Nazi-Doktrin nicht beim deutschen Volk geblieben ist, dass Hitlers verbrecherische Moral in dem Moment, in dem die „Geschichte“ die Niederlage verkündet hatte, wieder zurückgenommen wurde. Wir müssen also

sagen, dass wir nicht nur einmal, sondern zweimal Zeuge des totalen Zusammenbruchs einer „moralischen“ Ordnung waren, und diese plötzliche Rückkehr zur „Normalität“ kann, anders als oft selbstgefällig angenommen, unsere Zweifel nur verstärken.

Wenn ich an die letzten zwei Jahrzehnte seit dem Ende des letzten Krieges zurückdenke, habe ich das Gefühl, dass diese moralische Frage geschlummert hat, weil sie von etwas verdeckt wurde, über das es in der Tat viel schwieriger ist zu sprechen und mit dem es fast unmöglich ist, sich auseinanderzusetzen – das Grauen selbst in seiner nackten Ungeheuerlichkeit. Als wir zum ersten Mal damit konfrontiert wurden, schien es nicht nur mir, sondern auch vielen anderen, alle moralischen Kategorien zu sprengen, da es gewiss alle juristischen Normen sprengte. Man kann dies auf verschiedene Weise ausdrücken. Ich pflegte zu sagen: Das ist etwas, was nie hätte geschehen dürfen, denn die Menschen werden es weder bestrafen noch verzeihen können. Es wird uns nicht gelingen, uns damit zu versöhnen, uns damit abzufinden, wie wir es mit allem Vergangenen tun müssen – entweder, weil es schlecht war und wir es überwinden müssen, oder weil es gut war und wir es nicht ertragen können, es loszulassen. Es ist eine Vergangenheit, die mit den Jahren immer schlimmer geworden ist, zum einen, weil sich die Deutschen so lange geweigert haben, selbst die Mörder unter sich zu verfolgen, zum anderen aber auch, weil diese Vergangenheit von niemandem „bewältigt“ werden konnte. Selbst die berühmte heilende Kraft der Zeit hat uns irgendwie im Stich gelassen. Im Gegenteil, diese Vergangenheit hat es geschafft, mit den Jahren immer schlimmer zu werden, so dass wir manchmal versucht sind, zu denken: Das wird nie vorbei sein, solange wir nicht alle tot sind. Zweifelloso ist dies zum Teil auf die Selbstgefälligkeit des Adenauer-Regimes zurückzuführen, das lange Zeit nichts gegen die berühmten „Mörder in unserer Mitte“ unternahm und die Beteiligung am Hitler-Regime nicht als Grund ansah, jemanden für öffentliche Ämter zu disqualifizieren, es sei denn, sie grenzte an Kriminalität. Aber das sind, denke ich, nur teilweise Erklärungen: Tatsache ist auch, dass sich diese Vergangenheit als „unbewältigt“ erwiesen hat, und zwar von allen, nicht nur von der deutschen Nation. Und die Unfähigkeit der zivilisierten Gerichtsbarkeit, sie juristisch aufzuarbeiten, ihr Beharren auf der Behauptung, diese neomodischen Mörder unterschieden sich in keiner Weise von gewöhnlichen und handelten aus denselben Motiven, ist nur eine, wenn auch vielleicht auf lange Sicht die verhängnisvollste Folge dieses Zustandes. Darüber will ich hier, wo wir uns mit moralischen und nicht mit juristischen Fragen beschäftigen, nicht sprechen. Worauf ich hinweisen wollte, ist, dass dasselbe sprachlose Entsetzen, diese Weigerung, das Udenkbare zu denken, vielleicht eine sehr notwendige Neubewertung der juristischen Kategorien verhindert hat, da sie uns die streng moralischen und, wie man hofft, leichter zu handhabenden Lehren vergessen ließ, die eng mit der ganzen Geschichte verbunden sind, die aber im Vergleich zum Entsetzen wie harmlose Nebensächlichkeiten erscheinen.

Leider gibt es noch einen weiteren Aspekt, der sich als Hindernis in unserem Vorhaben erweist. Da es den Menschen zu Recht schwer fällt, mit etwas zu leben, das ihnen den Atem raubt und sie sprachlos macht, sind sie nur allzu oft der naheliegenden Versuchung erlegen, ihre Sprachlosigkeit in irgendwelche, allesamt unzureichenden Gefühlsausdrücke zu übersetzen, die gerade zur Hand waren. Infolgedessen wird heute meist die ganze Geschichte in Form von Gefühlen erzählt, die an sich nicht einmal billig sein müssen, um die Geschichte zu sentimentalisieren und abzuschwächen. Es gibt nur sehr wenige Beispiele, auf die dies nicht zutrifft, und diese sind meist unerkannt oder unbekannt. Die ganze Atmosphäre, in der heute diskutiert wird, ist überladen mit Emotionen, oft von nicht sehr hohem Niveau, und wer diese Fragen aufwirft, muss damit rechnen, möglichst auf ein Niveau heruntergezogen zu werden, auf dem überhaupt nichts Ernsthaftes mehr diskutiert werden kann. Wie dem auch sei, halten wir uns diesen Unterschied vor Augen zwischen dem sprachlosen Entsetzen, bei dem man nichts anderes erfährt als das, was direkt mitgeteilt werden kann, und den nicht schrecklichen, aber oft ekelerregenden Erlebnissen, bei denen das Verhalten der Menschen einem normalen

Urteil zugänglich ist und sich die Frage nach Moral und Ethik stellt.

Ich habe gesagt, dass die moralische Frage lange Zeit geschlafen hat, und damit angedeutet, dass sie in den letzten Jahren zum Leben erwacht ist. Was hat sie zum Leben erweckt? Meines Erachtens gibt es mehrere miteinander verknüpfte Aspekte, die sich tendenziell kumulieren. Da war zunächst und vor allem die Wirkung der Nachkriegsprozesse gegen die sogenannten Kriegsverbrecher. Entscheidend war hier die einfache Tatsache des Gerichtsverfahrens, das alle, auch die Politikwissenschaftler, dazu zwang, diese Fragen unter einem moralischen Gesichtspunkt zu betrachten. Ich glaube, es ist bekannt, dass es kaum einen Lebensbereich gibt, in dem man so misstrauisch gegenüber moralischen Maßstäben, ja sogar gegenüber den Maßstäben der Gerechtigkeit ist, wie in den Rechtsberufen. Die modernen Sozial- und Psychowissenschaften haben natürlich auch zu dieser allgemeinen Skepsis beigetragen. Doch die einfache Tatsache des Gerichtsverfahrens in Strafsachen, die Abfolge von Anklage – Verteidigung – Urteil, die in allen verschiedenen Rechtssystemen besteht und so alt ist wie die aufgezeichnete Geschichte, trotz allen Skrupeln und Zweifeln – natürlich nicht in dem Sinne, dass sie sie aus der Welt schaffen kann, sondern in dem Sinne, dass diese besondere Institution auf der Annahme persönlicher Verantwortung und Schuld einerseits und auf dem Glauben an das Funktionieren des Gewissens andererseits beruht. Rechtliche und moralische Fragen sind keineswegs dasselbe, aber sie haben gemeinsam, dass sie sich mit Personen und nicht mit Systemen oder Organisationen befassen.

Es ist die unbestreitbare Größe der Justiz, dass sie ihre Aufmerksamkeit auf den einzelnen Menschen richten muss, und das sogar im Zeitalter der Massengesellschaft, in der jeder versucht ist, sich als bloßes Rädchen in irgendeiner Maschinerie zu betrachten – sei es die gut geölte Maschinerie eines riesigen bürokratischen Unternehmens, sei es ein soziales, politisches oder berufliches, oder das chaotische, schlecht angepasste Zufallsmuster von Umständen, unter denen wir alle irgendwie unser Leben verbringen. Die fast automatische Abwälzung der Verantwortung, die in der modernen Gesellschaft üblicherweise stattfindet, findet ein jähes Ende, sobald man einen Gerichtssaal betritt. Alle Rechtfertigungen unspezifischer, abstrakter Natur – vom Zeitgeist bis hin zum Ödipuskomplex, der darauf hinweist, dass man kein Mensch ist, sondern eine Funktion von etwas und daher selbst ein austauschbares Ding und nicht jemand – brechen zusammen. Was auch immer die wissenschaftlichen Moden der Zeit sagen mögen, wie sehr sie auch in die öffentliche Meinung eingedrungen sein mögen und damit auch die Praktiker des Gesetzes beeinflusst haben, die Institution selbst trotzt und muss ihnen allen trotzen, oder sie verschwindet aus dem Leben. Und in dem Moment, in dem man zur einzelnen Person kommt, stellt sich nicht mehr die Frage, wie hat dieses System funktioniert, sondern warum ist der Angeklagte ein Funktionär in dieser Organisation geworden?

Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass es für die Politik- und Sozialwissenschaften wichtig ist, die Funktionsweise totalitärer Regierungen zu verstehen, das Wesen der Bürokratie und ihre unvermeidliche Tendenz zu ergründen, Menschen zu Funktionären, zu bloßen Rädchen im Verwaltungsapparat zu machen und sie damit zu entmenslichen. Es geht darum, dass die Rechtsprechung diese Faktoren nur insoweit berücksichtigen kann, als es sich um – vielleicht mildernde – Umstände dessen handelt, was ein Mensch aus Fleisch und Blut getan hat. In einer perfekten Bürokratie – die in Bezug auf Herrschaft die Herrschaft von niemandem ist – wäre ein Gerichtsverfahren überflüssig, man müsste einfach untaugliche Rädchen gegen tauglichere austauschen. Als Hitler sagte, er hoffe auf den Tag, an dem es in Deutschland als Schande gelten würde, Jurist zu sein, sprach er mit großer Konsequenz von seinem Traum einer perfekten Bürokratie.

Das sprachlose Entsetzen, das ich zuvor als adäquate Reaktion auf das System als Ganzes erwähnt habe, löst sich im Gerichtssaal auf, wo wir mit Personen im geordneten Diskurs von

Anklage, Verteidigung und Urteil umgehen. Der Grund dafür, dass in diesen Gerichtsprozessen spezifisch moralische Fragen lebendig werden können – was in den Prozessen gegen gewöhnliche Verbrecher nicht der Fall ist –, liegt auf der Hand: Diese Menschen waren keine gewöhnlichen Verbrecher, sondern ganz gewöhnliche Menschen, die mit mehr oder weniger Begeisterung Verbrechen begangen hatten, einfach weil sie taten, was man ihnen sagte. Unter ihnen gab es auch gewöhnliche Verbrecher, die unter dem Nazi-System ungestraft das tun konnten, was sie schon immer tun wollten. Doch so sehr die Sadisten und Perversen in der Öffentlichkeit dieser Prozesse im Rampenlicht standen, so wenig sind sie in unserem Kontext von Interesse.

Ich denke, es lässt sich zeigen, dass diese Prozesse zu einer allgemeineren Untersuchung des spezifischen Anteils an der Schuld derjenigen geführt haben, die keiner der kriminellen Kategorien angehörten, aber dennoch ihre Rolle im Regime spielten, oder die nur geschwiegen und die Dinge so hingenommen haben, wie sie waren, als sie in der Lage waren, sich zu äußern. Sie erinnern sich an den Aufschrei, den Hochhuths Anklage gegen Papst Pius XII. auslöste, und auch an mein eigenes Buch über den Eichmann-Prozess. Wenn wir die Stimmen der direkt interessierten Parteien – des Vatikans oder jüdischer Organisationen – außer Acht lassen, war das herausragende Merkmal dieser „Kontroversen“ das überwältigende Interesse an rein moralischen Fragen. Noch auffälliger als dieses Interesse war vielleicht die unglaubliche moralische Verwirrung, die diese Debatten offenbart haben, zusammen mit einer merkwürdigen Tendenz, sich auf die Seite des Schuldigen zu stellen, wer auch immer er im Moment sein mag. Es gab einen ganzen Chor von Stimmen, die mir versicherten, dass „in jedem von uns ein Eichmann sitzt“, genauso wie es einen ganzen Chor gab, der Hochhuth sagte, dass nicht Papst Pius XII – schließlich nur ein Mann und ein Papst – schuldig sei, sondern die gesamte Christenheit und sogar die ganze Menschheit. Die einzig wahren Schuldigen, so wurde häufig empfunden und sogar gesagt, seien Leute wie Hochhuth und ich, die es wagten, ein Urteil zu fällen; denn niemand könne urteilen, der nicht in denselben Umständen gewesen sei, unter denen man sich vermutlich wie alle anderen verhalten hätte. Dieser Standpunkt deckte sich übrigens auf merkwürdige Weise mit der Auffassung Eichmanns in diesen Fragen.

Mit anderen Worten: Während die moralischen Fragen heiß diskutiert wurden, wurde ihnen gleichzeitig mit gleichem Eifer ausgewichen und ausgewichen. Und das lag nicht an den spezifischen Fragen, die diskutiert wurden, sondern scheint immer dann zu passieren, wenn moralische Themen nicht allgemein, sondern im Einzelfall diskutiert werden. So erinnere ich mich an einen Vorfall, der vor einigen Jahren im Zusammenhang mit der berühmten Quizshow *Betrug* im Fernsehen stattfand. Ein Artikel von Hans Morgenthau im *New York Times Magazine* („Reaction to the Van Doren Reaction“, 22. November 1959) wies auf das Offensichtliche hin – dass es falsch sei, um Geld zu betrügen, doppelt falsch in intellektuellen Angelegenheiten und dreifach falsch für einen Lehrer. Die Reaktion war heftige Empörung: Ein solches Urteil verstoße gegen die christliche Nächstenliebe, und von keinem Menschen, außer einem Heiligen, könne erwartet werden, dass er der Versuchung von so viel Geld widerstehen könne. Und dies wurde nicht in einer zynischen Stimmung gesagt, um sich über die philiströse Ehrbarkeit lustig zu machen, und es war auch nicht als nihilistisches Argument gemeint. Niemand sagte – wie es vor 30 oder 40 Jahren zumindest in Europa unweigerlich der Fall gewesen wäre –, dass Betrug Spaß macht, dass Tugendhaftigkeit langweilig ist und moralische Menschen lästig sind. Es hat auch niemand gesagt, dass die Quizsendung im Fernsehen falsch war, dass so etwas wie eine 64.000-Dollar-Frage geradezu eine Einladung zu betrügerischem Verhalten ist, und niemand hat sich für die Würde des Lernens eingesetzt und die Universität kritisiert, weil sie nicht verhindert hat, dass eines ihrer Mitglieder ein offensichtlich unprofessionelles Verhalten an den Tag legt, selbst wenn kein Betrug vorlag. Aus den zahlreichen Briefen, die als Reaktion auf den Artikel geschrieben wurden, wurde deutlich, dass die breite Öffentlichkeit, einschließlich vieler Studenten, der Meinung war, dass nur eine Person

eindeutig zu tadeln sei: der Mann, der urteilte, und nicht der Mann, der Unrecht getan hatte, nicht eine Institution, nicht die Gesellschaft im Allgemeinen und nicht die Massenmedien im Besonderen.

Lassen Sie mich nun kurz die allgemeinen Fragen aufzählen, die diese faktische Situation, wie ich sie sehe, auf die Tagesordnung gesetzt hat. Die erste Schlussfolgerung ist meines Erachtens, dass niemand, der bei Verstand ist, mehr behaupten kann, dass moralisches Verhalten eine Selbstverständlichkeit ist – das Moralische versteht sich von selbst – eine Annahme, unter der die Generation, der ich angehöre, noch aufgewachsen ist. Zu dieser Annahme gehörte eine scharfe Unterscheidung zwischen Legalität und Moral, und obwohl es einen vagen, unartikulierten Konsens darüber gab, dass das Gesetz im Großen und Ganzen das buchstabiert, was auch immer das moralische Gesetz verlangen mag, gab es nicht viel Zweifel daran, dass im Konfliktfall das moralische Gesetz das höhere Gesetz war und zuerst befolgt werden musste. Diese Behauptung wiederum konnte nur dann einen Sinn ergeben, wenn man all jene Phänomene als gegeben ansah, die wir gewöhnlich vor Augen haben, wenn wir vom menschlichen Gewissen sprechen. Was auch immer die Quelle der moralischen Erkenntnis sein mag – göttliche Gebote oder menschliche Vernunft –, jeder vernünftige Mensch, so die Annahme, trägt eine Stimme in sich, die ihm sagt, was richtig und was falsch ist, und zwar unabhängig von den Gesetzen des Landes und unabhängig von den Stimmen seiner Mitmenschen. Kant erwähnte einmal, dass es eine Schwierigkeit geben könnte: „Den Begriff der Tugend“ sagte er, „würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre“. Aber er meinte damit nicht mehr, als dass der menschliche Geist sich in diesen Dingen an Vorbildern orientiert. Nicht einen Augenblick hätte er daran gezweifelt, dass die menschliche Vernunft, wenn sie mit dem Beispiel der Tugend konfrontiert wird, weiß, was richtig ist und dass das Gegenteil falsch ist. Allerdings glaubte Kant, die Formel formuliert zu haben, die der menschliche Verstand anwendet, wenn er zwischen richtig und falsch unterscheiden muss. Er nannte diese Formel den kategorischen Imperativ; aber er gab sich nicht der Illusion hin, dass er eine Entdeckung in der Moralphilosophie gemacht hatte, die impliziert hätte, dass niemand vor ihm wusste, was richtig und falsch ist – eine offensichtlich absurde Vorstellung. Er vergleicht seine Formel (über die wir in den nächsten Vorlesungen mehr zu sagen haben werden) mit einem „Kompass“, mit dem die Menschen es leicht finden werden

„zu unterscheiden, was gut und was schlecht ist ... Ohne die Vernunft auch nur im geringsten etwas Neues zu lehren, genügt es, sie nach dem Vorbild von Sokrates auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam zu machen und so zu zeigen, dass es weder der Wissenschaft noch der Philosophie bedarf, um zu wissen, was man tun muss, um ehrlich und gut zu sein ... [In der Tat,] ... die Erkenntnis dessen, was jeder zu tun und damit auch zu wissen verpflichtet ist, [liegt] in der Reichweite eines jeden, selbst des gewöhnlichsten Menschen“ [Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*].

Und wenn jemand Kant gefragt hätte, wo sich dieses für jeden erreichbare Wissen befindet, hätte er geantwortet, in der rationalen Struktur des menschlichen Verstandes, während andere dasselbe Wissen natürlich im menschlichen Herzen verortet hätten. Was Kant nicht vorausgesetzt hätte, ist, dass der Mensch auch nach seinem Urteilsvermögen handeln wird. Der Mensch ist nicht nur ein vernunftbegabtes Wesen, er gehört auch der Welt der Sinne an, die ihn dazu verleiten wird, seinen Neigungen nachzugeben, anstatt seiner Vernunft oder seinem Herzen zu folgen. Daher ist moralisches Verhalten keine Selbstverständlichkeit, wohl aber moralisches Wissen, das Wissen um Recht und Unrecht. Da Neigungen und Versuchungen in der menschlichen Natur, nicht aber in der menschlichen Vernunft verwurzelt sind, nannte Kant die Tatsache, dass der Mensch versucht ist, Unrecht zu tun, indem er seinen Neigungen folgt, das „radikal Böse“. Weder er noch andere Moralphilosophen glaubten tatsächlich, dass der Mensch das Böse um seiner selbst willen wollen könnte; alle Übertretungen werden von

Kant als Ausnahmen erklärt, die ein Mensch versucht ist, von einem Gesetz zu machen, das er ansonsten als gültig anerkennt – so erkennt der Dieb die Gesetze des Eigentums an, möchte sogar von ihnen geschützt werden und macht nur eine vorübergehende Ausnahme von ihnen zu seinen eigenen Gunsten.

Niemand will böse sein, und wer dennoch böse handelt, verfällt in ein *absurdum morale* – in eine moralische Absurdität. Wer das tut, steht eigentlich im Widerspruch zu sich selbst, zu seiner eigenen Vernunft, und muss sich daher, in Kants Worten, selbst verachten. Dass diese Angst vor der Selbstverachtung unmöglich ausreichen konnte, um die Legalität zu garantieren, ist offensichtlich; aber solange man sich in einer Gesellschaft gesetzestreuer Bürger bewegte, ging man irgendwie davon aus, dass die Selbstverachtung funktionieren würde. Kant wusste natürlich, dass die Selbstverachtung, oder vielmehr die Angst, sich selbst verachten zu müssen, sehr oft nicht funktioniert, und seine Erklärung dafür war, dass der Mensch sich selbst belügen kann. Er erklärte daher wiederholt, dass der eigentliche „wunde oder faulige Fleck“ in der menschlichen Natur die Verlogenheit, die Fähigkeit zu lügen, sei [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*]. Auf den ersten Blick scheint diese Aussage sehr überraschend, denn keiner unserer ethischen oder religiösen Kodizes (mit Ausnahme von Zarathustra) enthielt jemals ein Gebot: Du sollst nicht lügen – ganz abgesehen davon, dass nicht nur wir, sondern alle Kodizes der zivilisierten Nationen den Mord an die Spitze der Liste der menschlichen Verbrechen gestellt haben. Merkwürdigerweise scheint Dostojewski – natürlich ohne es zu wissen – Kants Meinung geteilt zu haben. In *Die Brüder Karamasow* fragt Dmitri K. den Starow: „Was muss ich tun, um das Heil zu erlangen?“, und der Starow antwortet: „Vor allem darfst du dich niemals selbst belügen.“

Sie werden bemerkt haben, dass ich in dieser sehr schematischen und vorläufigen Darstellung alle spezifisch religiösen Moralvorstellungen und Überzeugungen weggelassen habe, nicht weil ich sie für unwichtig halte (das Gegenteil ist der Fall), sondern weil sie in dem Moment, als die Moral zusammenbrach, kaum eine Rolle spielten. Offensichtlich hatte niemand mehr Angst vor einem rächenden Gott oder, konkreter gesagt, vor möglichen Bestrafungen in einem Jenseits. Wie Nietzsche einmal bemerkte: „Naivität, als ob Moral übrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt! Das ‚Jenseits‘ absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll“ [Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*]. Auch die Kirchen dachten nicht daran, ihre Gläubigen so zu bedrohen, als sich herausstellte, dass die Verbrechen von der Staatsgewalt gefordert wurden. Und die wenigen, die sich in allen Kirchen und Lebensbereichen weigerten, sich an Verbrechen zu beteiligen, beriefen sich nicht auf religiöse Überzeugungen oder Ängste, auch wenn sie zufällig gläubig waren, sondern erklärten einfach, wie andere auch, dass sie selbst die Verantwortung für solche Taten nicht tragen könnten. Das klingt etwas seltsam und steht sicherlich im Widerspruch zu den unzähligen frommen Verlautbarungen der Kirchen nach dem Krieg, vor allem zu den wiederholten Mahnungen von allen Seiten, dass nichts uns retten wird als die Rückkehr zur Religion. Aber es ist eine Tatsache, und sie zeigt, wie sehr die Religion, wenn sie mehr ist als eine soziale Angelegenheit, tatsächlich zur privatesten aller Privatangelegenheiten geworden ist. Denn wir wissen natürlich nicht, was in den Herzen dieser Menschen vorging, ob sie Angst vor der Hölle und der ewigen Verdammnis hatten oder nicht. Wir wissen nur, dass kaum jemand diese ältesten Überzeugungen für geeignet hielt, sie öffentlich zu rechtfertigen.

Es gibt aber noch einen anderen Grund, warum ich die Religion außen vor gelassen und zunächst auf die große Bedeutung Kants in diesen Fragen hingewiesen habe. Moralphilosophie hat keinen Platz, wo immer die Religion, und insbesondere die geoffenbarte Religion im hebräisch-christlichen Sinne, der gültige Maßstab für menschliches Verhalten und das gültige Kriterium für dessen Beurteilung ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass bestimmte Lehren, die wir nur in einem religiösen Kontext kennen, für die Moralphilosophie nicht von größter

Bedeutung sind. Wenn man auf die traditionelle, vormoderne Philosophie zurückblickt, wie sie sich im Rahmen der christlichen Religion entwickelte, wird man sofort feststellen, dass es in ihr keine moralische Unterteilung gab. Die mittelalterliche Philosophie war unterteilt in Kosmologie, Ontologie, Psychologie und rationale Theologie – also in eine Lehre über die Natur und das Universum, über das Sein, über die Natur des menschlichen Geistes und der Seele und schließlich über die rationalen Beweise für die Existenz Gottes. Soweit überhaupt „ethische“ Fragen erörtert wurden, vor allem bei Thomas von Aquin, geschah dies in der Art und Weise der Antike, wo die Ethik Teil der politischen Philosophie war und das Verhalten des Menschen, soweit er Bürger war, bestimmte. So gibt es bei Aristoteles zwei Abhandlungen, die zusammen das enthalten, was er selbst als Philosophie der menschlichen Dinge bezeichnet: seine *Nikomachische Ethik* und seine *Politik*. Die erste befasst sich mit dem Bürger, die zweite mit den zivilen Institutionen; die erste geht der zweiten voraus, denn das „gute Leben“ des Bürgers ist die Daseinsberechtigung der Polis, der Institution der Stadt. Ziel ist es, herauszufinden, welches die beste Verfassung ist, und die Abhandlung über das gute Leben, die Ethik, endet mit einer Skizzierung des Programms für die Abhandlung über die Politik. Thomas, sowohl treuer Schüler des Aristoteles als auch Christ, muss immer wieder an den Punkt kommen, an dem er sich von seinem Meister unterscheiden muss, und nirgendwo ist der Unterschied deutlicher als bei seiner Auffassung, dass jeder Fehler oder jede Sünde eine Verletzung der Gesetze ist, die der Natur von der göttlichen Vernunft vorgeschrieben wurden. Gewiss, auch Aristoteles kennt das Göttliche, das für ihn das Unvergängliche und Unsterbliche ist, und auch er meint, dass die höchste Tugend des Menschen, gerade weil er sterblich ist, darin besteht, so viel wie möglich in der Nähe des Göttlichen zu verweilen. Aber es gibt keine Vorschrift, kein Gebot in diesem Sinne, das man befolgen oder missachten könnte. Die ganze Frage dreht sich um das „gute Leben“, darum, welche Lebensweise für den Menschen am besten ist, was natürlich der Mensch selbst herausfinden und beurteilen muss.

In der Spätantike, nach dem Niedergang der Polis, entwickelten die verschiedenen Philosophenschulen, insbesondere die Stoiker und die Epikureer, nicht nur eine Art Moralphilosophie, sondern sie hatten, zumindest in ihren spätrömischen Versionen, die Tendenz, die gesamte Philosophie in eine Morallehre zu verwandeln. Die Suche nach dem guten Leben blieb dieselbe: Wie kann ich hier auf Erden das größtmögliche Glück erlangen, nur wurde diese Frage nun von allen politischen Implikationen getrennt und von den Menschen in ihrer privaten Eigenschaft gestellt. Diese ganze Literatur ist voll von klugen Empfehlungen, aber man wird darin ebenso wenig wie bei Aristoteles ein wirkliches Gebot finden, das letztlich jenseits aller Argumente liegt, wie man es in allen religiösen Lehren finden muss. Selbst Thomas, der größte Rationalisierer des Christentums, musste zugeben, dass der letzte Grund, warum ein bestimmtes Rezept richtig ist und ein bestimmtes Gebot befolgt werden muss, in seinem göttlichen Ursprung liegt. Gott hat es gesagt.

Dies kann nur im Rahmen der geoffenbarten Religion eine schlüssige Antwort sein; außerhalb dieses Rahmens können wir nicht umhin, die Frage zu stellen, die, soweit ich weiß, Sokrates als erster in Platons *Euthyphro* gestellt hat, wo er wissen möchte: „Lieben die Götter die Frömmigkeit, weil sie fromm ist, oder ist sie fromm, weil sie sie lieben?“ Oder um es anders zu formulieren: Lieben die Götter das Gute, weil es gut ist, oder nennen wir es gut, weil die Götter es lieben? Sokrates überlässt uns die Frage, und ein Gläubiger wird zweifellos antworten: Es ist ihr göttlicher Ursprung, der die guten Prinzipien vom Bösen unterscheidet, sie entsprechen einem Gesetz, das Gott der Natur und dem Menschen, dem Gipfel seiner Schöpfung, gegeben hat. Insofern der Mensch Gottes Schöpfung ist, müssen ihm freilich dieselben Dinge, die Gott „liebt“, auch als gut erscheinen, und in diesem Sinne hat Thomas tatsächlich einmal, gleichsam als Antwort auf die Frage des Sokrates, bemerkt: Gott befiehlt das Gute, weil es gut ist (im Gegensatz zu Duns Scotus, der meinte, das Gute sei gut, weil Gott es befiehlt). Aber auch in dieser am stärksten rationalisierten Form liegt der verpflichtende Charakter des Guten

für den Menschen im Gebot Gottes. Daraus folgt der wichtige Grundsatz, dass Sünde in der Religion, aber nicht in der Moral, in erster Linie als Ungehorsam verstanden wird. Nirgendwo in der streng religiösen Tradition findet man die eindeutige und in der Tat radikale Antwort, die Kant auf die sokratische Frage gegeben hat: „Wir sollen Handlungen nicht deshalb als verpflichtend ansehen, weil sie göttliche Gebote sind, sondern wir sollen sie deshalb als göttliche Gebote ansehen, weil wir ihnen innerlich verpflichtet sind“ [*Kritik der reinen Vernunft*]. Nur dort, wo diese Emanzipation von religiösen Geboten erreicht ist, wo, wie Kant in den Vorlesungen über die Ethik sagt, „wir selbst Richter der Offenbarung sind ...“, wo also die Moral eine rein menschliche Angelegenheit ist, kann man von Moralphilosophie sprechen [Kant, *Vom ewigen Frieden*]. Und derselbe Kant, der in seiner theoretischen Philosophie so sehr darauf bedacht war, die Tür zur Religion offen zu halten, selbst nachdem er gezeigt hatte, dass wir in diesen Dingen kein Wissen haben können, war ebenso darauf bedacht, in seiner praktischen oder moralischen Philosophie alle Passagen zu blockieren, die zur Religion zurückführen könnten. So wie „Gott in keiner Weise der Urheber der Tatsache ist, dass das Dreieck drei Winkel hat“, so „kann nicht einmal Gott der Urheber [der Gesetze der] Sittlichkeit sein“ [*Vorlesungen über Ethik*]. In diesem eindeutigen Sinne hatte die Moralphilosophie bis Kant nach der Antike aufgehört zu existieren. Wahrscheinlich werden Sie hier an Spinoza denken, der sein Hauptwerk *Ethik* nannte, aber dann werden Sie sich auch daran erinnern, dass Spinoza sein Werk mit einem Abschnitt „Von Gott“ beginnt, und von diesem ersten Teil wird alles andere abgeleitet. Ob es seit Kant eine Moralphilosophie gibt, ist zumindest eine offene Frage.

Im Vorgriff auf die wenigen Fragen, die uns hier beschäftigen werden, möchte ich Ihnen nun einige der offensichtlichsten Schlussfolgerungen darlegen: Das moralische Verhalten scheint nach dem, was wir bisher gehört haben, in erster Linie vom Umgang des Menschen mit sich selbst abzuhängen. Er darf sich nicht selbst widersprechen, indem er eine Ausnahme zu seinen eigenen Gunsten macht, er darf sich nicht in eine Lage bringen, in der er sich selbst verachten müsste. Moralisch gesehen sollte dies ausreichen, um nicht nur Recht von Unrecht zu unterscheiden, sondern auch Recht zu tun und Unrecht zu vermeiden. Mit der Konsequenz des Denkens, die den großen Philosophen auszeichnet, stellt Kant also die Pflichten, die der Mensch sich selbst gegenüber hat, vor die Pflichten, die er anderen gegenüber hat – etwas, das sicherlich sehr überraschend ist und in merkwürdigem Widerspruch zu dem steht, was wir gewöhnlich unter moralischem Verhalten verstehen. Es geht gewiss nicht um die Sorge um den anderen, sondern um das eigene Ich, nicht um Sanftmut, sondern um Menschenwürde und sogar um menschlichen Stolz. Der Maßstab ist weder die Liebe zum Nächsten noch die Selbstliebe, sondern die Selbstachtung.

Am deutlichsten und schönsten kommt dies in jener Passage von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zum Ausdruck, die jeder kennt – und meist in falscher Weise kennt. Ich beziehe mich natürlich auf: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und beständiger man über sie nachdenkt: der Sternenhimmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Daraus könnte man, wenn man nicht weiterliest, schließen, dass diese „zwei Dinge“ auf der gleichen Ebene liegen und den menschlichen Geist auf die gleiche Weise beeinflussen. Nun, das Gegenteil ist der Fall: „Die erste Sichtweise einer zahllosen Vielzahl von Welten hebt gleichsam meine Bedeutung als tierisches Geschöpf auf. Die letztere dagegen erhöht meinen Wert als den einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in der das Sittengesetz ein von aller Animalität und sogar von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart“ [*Kritik der praktischen Vernunft*]. Was mich also vor der Vernichtung bewahrt, davor, „ein bloßer Fleck“ in der Unendlichkeit des Universums zu sein, ist genau dieses „unsichtbare Selbst“, das sich gegen dieses stellen kann. Ich betone dieses Element des Stolzes nicht nur, weil es der christlichen Ethik zuwiderläuft, sondern auch, weil mir der Verlust des Gespürs dafür am deutlichsten bei denen zu sein scheint, die heute über diese Fragen diskutieren, meist ohne sich auf die christliche Tugend der Demut

berufen zu können. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass in dieser moralischen Beschäftigung mit dem Selbst ein entscheidendes Problem besteht. Wie schwierig dieses Problem sein mag, lässt sich daran ermessen, dass die religiösen Gebote ebenfalls nicht in der Lage waren, ihre allgemeinen moralischen Vorschriften zu formulieren, ohne sich auf das Selbst als ultimativen Maßstab zu berufen – liebe deinen Nächsten wie dich selbst, oder: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.

Zweitens hat moralisches Verhalten nichts mit dem Gehorsam gegenüber einem von außen gegebenen Gesetz zu tun – sei es das Gesetz Gottes oder die Gesetze der Menschen. In Kants Terminologie ist dies die Unterscheidung zwischen Legalität und Moral. Die Legalität ist moralisch neutral: Sie hat ihren Platz in der institutionalisierten Religion und in der Politik, aber nicht in der Moral. Die politische Ordnung verlangt keine moralische Integrität, sondern nur gesetzestreue Bürger, und die Kirche ist immer eine Kirche der Sünder. Diese Ordnungen eines bestimmten Gemeinwesens sind von der für alle Menschen, auch für alle Vernunftwesen, verbindlichen moralischen Ordnung zu unterscheiden. Mit Kants eigenen Worten: „Das Problem der Organisation eines Staates, so schwer es auch erscheinen mag, kann auch für ein Volk von Teufeln gelöst werden, wenn sie nur intelligent sind“ [*Vorlesungen über Ethik*]. In ähnlichem Sinne ist gesagt worden, dass der Teufel ein guter Theologe ist. In der politischen Ordnung wie im religiösen Rahmen kann der Gehorsam seinen Platz haben, und so wie dieser Gehorsam in der institutionalisierten Religion durch die Androhung künftiger Strafen erzwungen wird, so existiert die Rechtsordnung nur in dem Maße, wie es Sanktionen gibt. Was nicht bestraft werden kann, ist erlaubt. Wenn man aber überhaupt sagen kann, dass ich dem Kategorischen Imperativ gehorche, so bedeutet das, dass ich meiner eigenen Vernunft gehorche, und das Gesetz, das ich mir selbst gebe, gilt für alle vernünftigen Geschöpfe, für alle intelligiblen Wesen, egal wo sie ihren Wohnsitz haben. Denn wenn ich mir nicht selbst widersprechen will, handle ich so, dass die Maxime meines Handelns zu einem universellen Gesetz werden kann. Ich bin der Gesetzgeber, Sünde oder Verbrechen können nicht mehr als Ungehorsam gegenüber dem Gesetz eines anderen definiert werden, sondern im Gegenteil als Weigerung, meine Rolle als Gesetzgeber der Welt zu spielen.

Dieser gleichsam rebellische Aspekt von Kants Lehre wird häufig übersehen, weil er seine allgemeine Formel – dass eine moralische Handlung eine Handlung ist, die ein allgemein gültiges Gesetz aufstellt – in die Form eines Imperativs gebracht hat, anstatt sie in einem Satz zu definieren. Der Hauptgrund für dieses Selbstmissverständnis Kants liegt in der höchst zweideutigen Bedeutung des Wortes „Gesetz“ in der westlichen Denktradition. Wenn Kant vom moralischen Gesetz sprach, verwendete er das Wort in Übereinstimmung mit dem politischen Sprachgebrauch, in dem das Gesetz des Landes als verbindlich für alle Bewohner in dem Sinne angesehen wird, dass sie ihm gehorchen müssen. Dass der Gehorsam als meine Haltung gegenüber dem Gesetz des Landes herausgehoben wird, ist wiederum auf die Verwandlung zurückzuführen, die der Begriff durch den religiösen Gebrauch erfahren hat, wo das Gesetz Gottes den Menschen tatsächlich nur in Form eines Gebots ansprechen kann: Du sollst – die Verpflichtung ist, wie wir gesehen haben, nicht der Inhalt des Gesetzes oder die mögliche Zustimmung des Menschen dazu, sondern die Tatsache, dass Gott es uns gesagt hat. Hier zählt nichts anderes als der Gehorsam.

Zu diesen beiden miteinander verknüpften Bedeutungen des Wortes kommt nun noch die sehr wichtige und ganz andere Verwendung hinzu, die sich aus der Verbindung des Begriffs Gesetz mit Natur ergibt. Auch Naturgesetze sind gewissermaßen verpflichtend: Ich folge einem Naturgesetz, wenn ich sterbe, aber man kann nur metaphorisch sagen, dass ich ihm gehorche. Kant unterscheidet daher zwischen „Naturgesetzen“ und den moralischen „Gesetzen der Freiheit“, die keine Notwendigkeit, sondern nur eine Verpflichtung beinhalten. Wenn wir aber unter Gesetz entweder Gebote verstehen, denen ich gehorchen muss, oder die Notwendigkeit der

Natur, der ich ohnehin unterworfen bin, dann ist der Begriff „Gesetz der Freiheit“ ein Widerspruch in sich. Der Grund, warum wir uns dieses Widerspruchs nicht bewusst sind, liegt darin, dass selbst in unserem Sprachgebrauch noch viel ältere Konnotationen aus der griechischen und vor allem römischen Antike vorhanden sind, Konnotationen, die, was auch immer sie sonst bedeuten mögen, nichts mit Geboten und Gehorsam oder Notwendigkeit zu tun haben.

Kant definierte den kategorischen Imperativ, indem er ihn dem hypothetischen Imperativ gegenüberstellte. Der hypothetische Imperativ sagt uns, was wir tun sollen, wenn wir ein bestimmtes Ziel erreichen wollen; er gibt ein Mittel zum Zweck an. Er ist eigentlich gar kein Imperativ im moralischen Sinne. Der kategorische Imperativ sagt uns, was wir tun sollen, ohne sich auf einen anderen Zweck zu beziehen. Diese Unterscheidung ist keineswegs von moralischen Phänomenen abgeleitet, sondern stammt aus Kants Analyse bestimmter Sätze in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo man in der Tabelle der Urteile kategorische und hypothetische (sowie disjunkte) Sätze findet. Ein kategorischer Satz könnte zum Beispiel lauten: Dieser Körper ist schwer; dem könnte ein hypothetischer Satz entsprechen: Wenn ich diesen Körper stütze, schwanke ich unter seinem Gewicht. In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant diese Sätze in Imperative umgewandelt, um ihnen einen verpflichtenden Charakter zu verleihen. Obwohl der Inhalt von der Vernunft abgeleitet ist – und die Vernunft zwar zwingen kann, aber niemals in Form eines Imperativs (niemand würde jemandem sagen: Du sollst sagen: Zwei und zwei macht vier) –, wird die Form des Imperativs als notwendig erachtet, weil sich der vernünftige Satz hier an den Willen richtet. Mit Kants eigenen Worten: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, insofern es einen Willen zwingt, ist ein Befehl (der Vernunft), und die Formel dieses Befehls heißt ein Imperativ“ [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*].

Befiehlt die Vernunft dann den Willen? In diesem Fall wäre der Wille nicht mehr frei, sondern stünde unter dem Diktat der Vernunft. Die Vernunft kann dem Willen nur sagen: Das ist gut, in Übereinstimmung mit der Vernunft; wenn du es erreichen willst, sollst du danach handeln. Was in Kants Terminologie eine Art hypothetischer Imperativ oder gar kein Imperativ wäre. Und diese Ratlosigkeit wird nicht geringer, wenn wir hören, dass „der Wille nichts anderes ist als die praktische Vernunft“ und dass „die Vernunft unfehlbar den Willen bestimmt“, so dass wir entweder schlussfolgern müssen, dass die Vernunft sich selbst bestimmt, oder, wie bei Kant, dass „der Wille ein Vermögen ist, nur das zu wählen, was die Vernunft ... als ... gut anerkennt“ [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]. Daraus würde folgen, dass der Wille nichts anderes ist als ein ausführendes Organ der Vernunft, der Vollzugszweig der menschlichen Fähigkeiten, eine Schlussfolgerung, die in krassestem Widerspruch zum berühmten ersten Satz des Werkes steht, aus dem ich zitiert habe, den Grundlagen der Metaphysik der Sitten: „Nichts in der Welt – ja nicht einmal jenseits der Welt – ist denkbar, was ohne Einschränkung gut genannt werden könnte, außer einem guten Willen“ [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*].

Einige der Verwirrungen, in die ich Sie hier hineingeführt habe, ergeben sich aus den Verwirrungen, die dem menschlichen Willensvermögen selbst innewohnen, einem Vermögen, von dem die antike Philosophie nichts wusste und das in seiner ungeheuren Komplexität erst von Paulus und Augustinus entdeckt wurde. Darüber werden wir in den folgenden Vorlesungen mehr sagen. Ich möchte hier nur auf das Bedürfnis Kants hinweisen, seinem rationalen Satz einen verbindlichen Charakter zu geben, denn im Unterschied zu den Verwirrungen des Willens hat das Problem, moralische Sätze verbindlich zu machen, die Moralphilosophie seit ihren Anfängen bei Sokrates geplagt. Als Sokrates sagte, es sei besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, machte er eine Aussage, die seiner Meinung nach eine Aussage der Vernunft war, und das Problem mit dieser Aussage ist seither, dass sie nicht bewiesen werden kann. Ihre Gültigkeit kann nicht nachgewiesen werden, ohne den Diskurs des rationalen Arguments zu verlassen. Bei Kant, wie in der gesamten Philosophie nach der Antike, kommt noch die

Schwierigkeit hinzu, wie man den Willen dazu bringt, das Diktat der Vernunft zu akzeptieren. Wenn wir die Widersprüche beiseite lassen und uns nur auf das konzentrieren, was Kant sagen wollte, dann hat er sich den guten Willen offensichtlich als den Willen vorgestellt, der auf die Aufforderung „Du sollst“ antwortet: Ja, ich will. Und um diese Beziehung zwischen zwei menschlichen Fähigkeiten zu beschreiben, die offensichtlich nicht dieselben sind und bei denen offensichtlich die eine nicht automatisch die andere bestimmt, hat er die Form des Imperativs eingeführt und den Begriff des Gehorsams sozusagen durch die Hintertür zurückgebracht.

Schließlich gibt es für Menschen mit unserem Erfahrungshintergrund die schockierendste Ratlosigkeit, die ich vorhin nur angedeutet habe: das Ausweichen, das Ausweichen oder das Wegerklären der menschlichen Schlechtigkeit. Wenn sich die Tradition der Moralphilosophie (im Unterschied zur Tradition des religiösen Denkens) von Sokrates bis Kant und, wie wir sehen werden, bis heute in einem Punkt einig ist, dann darin, dass es für den Menschen unmöglich ist, vorsätzlich Böses zu tun, Böses um des Bösen willen zu wollen. Gewiss, der Katalog der menschlichen Laster ist alt und reichhaltig, und in einer Aufzählung, in der weder die Völlerei noch die Trägheit (immerhin Nebensächlichkeiten) fehlen, fehlt merkwürdigerweise der Sadismus, die reine Lust am Verursachen und Betrachten von Schmerz und Leid, also das eine Laster, das wir mit Fug und Recht als das Laster aller Laster bezeichnen können, das seit ungezählten Jahrhunderten nur in der pornographischen Literatur und der Malerei der Perversten bekannt ist. Es mag zwar schon immer weit verbreitet gewesen sein, blieb aber meist auf das Schlafzimmer beschränkt und wurde nur selten in den Gerichtssaal gezerzt. Selbst die Bibel, in der alle anderen menschlichen Unzulänglichkeiten irgendwo vorkommen, schweigt dazu, soweit ich weiß; und das mag der Grund sein, warum Tertullian und auch Thomas von Aquin in aller Unschuld die Betrachtung der Leiden in der Hölle gleichsam zu den zu erwartenden Freuden im Paradies zählten. Der erste, der sich darüber wirklich empörte, war Nietzsche. Thomas hat übrigens die künftigen Freuden relativiert: Nicht die Leiden als solche, sondern als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit sind den Heiligen angenehm.

Aber das sind nur Laster, und das religiöse Denken erzählt, im Gegensatz zum philosophischen, von der Erbsünde und der Verderbnis der menschlichen Natur. Aber nicht einmal dort ist von vorsätzlichem Fehlverhalten die Rede: Kain wollte nicht zu Kain werden, als er Abel erschlug, und selbst Judas Iskariot, das größte Beispiel für die Todsünde, erhängte sich. Aus religiöser (nicht aus moralischer) Sicht scheint es, dass ihnen allen vergeben werden muss, weil sie nicht wussten, was sie taten. Es gibt eine Ausnahme von dieser Regel, und die findet sich in der Lehre Jesu von Nazareth, der die Vergebung all jener Sünden gepredigt hatte, die sich auf die eine oder andere Weise aus der menschlichen Schwäche erklären lassen, das heißt, dogmatisch gesprochen, aus der Verderbnis der menschlichen Natur durch den Sündenfall. Und dieser große Liebhaber der Sünder, der Übertreter, erwähnt einmal im gleichen Zusammenhang, dass es andere gibt, die *skandala*, schändliche Vergehen, begehen, für die „es besser wäre, dass ein Mühlstein um seinen Hals gehängt und er ins Meer geworfen würde.“ Es wäre besser, wenn er nie geboren worden wäre. Aber Jesus sagt uns nicht, welcher Art diese skandalösen Vergehen sind: Wir spüren die Wahrheit seiner Worte, können sie aber nicht festmachen.

Wir wären vielleicht etwas besser dran, wenn wir uns erlauben würden, uns der Literatur zuzuwenden, Shakespeare oder Melville oder Dostojewski, wo wir die großen Schurken finden. Auch sie können uns vielleicht nichts Genaues über das Wesen des Bösen sagen, aber zumindest weichen sie ihm nicht aus. Wir wissen, und wir können fast sehen, wie es sie ständig beschäftigte und wie sehr sie sich der Möglichkeiten der menschlichen Bosheit bewusst waren. Und doch frage ich mich, ob uns das viel helfen würde. In den Abgründen der größten Bösewichte – Jago (nicht Macbeth oder Richard III.), Claggart in Melvilles *Billy Budd* und überall

bei Dostojewski – gibt es immer Verzweiflung und den Neid, der mit der Verzweiflung einhergeht. Dass alles radikal Böse aus den Tiefen der Verzweiflung kommt, hat uns Kierkegaard ausdrücklich gesagt – und wir hätten es auch von Miltons Satan und vielen anderen lernen können. Es klingt deshalb so überzeugend und plausibel, weil uns auch gesagt und gelehrt wurde, dass der Teufel nicht nur *Diabolos*, der Verleumder, der falsches Zeugnis ablegt, oder Satan, der Widersacher, der die Menschen verführt, ist, sondern dass er auch Luzifer, der Lichtträger, ein gefallener Engel ist. Mit anderen Worten, wir brauchten nicht Hegel und die Kraft der Negation, um das Beste und das Schlimmste zu verbinden. Der wahre Übeltäter hatte schon immer einen gewissen Adel, aber natürlich nicht der kleine Schurke, der lügt und bei Spielen betrügt. Bei Claggart und Jago geht es darum, dass sie aus Neid auf diejenigen handeln, von denen sie wissen, dass sie besser sind als sie selbst; es ist der einfache, gottgegebene Adel des Mohren, um den sie ihn beneiden, oder die noch einfachere Reinheit und Unschuld eines niederen Schiffskameraden, dem Claggart gesellschaftlich und beruflich eindeutig überlegen ist. Ich zweifle weder an der psychologischen Einsicht von Kierkegaard noch an der Literatur, die auf seiner Seite steht. Aber liegt es nicht auf der Hand, dass selbst in diesem aus Verzweiflung geborenen Neid noch ein gewisser Edelmut steckt, von dem wir wissen, dass er in der Realität völlig fehlt? Nach Nietzsche respektiert der Mensch, der sich selbst verachtet, wenigstens denjenigen in ihm, der ihn verachtet! Aber das wirklich Böse ist das, was uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nur sagen können: Das hätte nie passieren dürfen.

Gehalten als Einführungsvortrag zur Vortragsreihe Some Questions of Moral Philosophy“ am 10. Februar 1965 sie an der New School for Social Research.