Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens?

Autor: Hügli, Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883076

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 52/93

ANTON HÜGLI

Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens?

Warum ist das moralische Beurteilen und Verurteilen überhaupt ein Problem?

Der bekannte amerikanische Ethnologe Malinowski erzählt in seinen Studien über abweichendes Verhalten die folgende Geschichte, die sich während seines Aufenthaltes auf den Trobriand-Inseln zugetragen hatte:

> «Eines Tages sagte mir ein Ausbruch von lautem Wehgeschrei und allgemeiner Erschütterung im Dorfe, dass sich irgendwo in der Nachbarschaft ein Todesfall ereignet haben müsste. Ich erfuhr, dass Kima'i, ein junger Bursche von ungefähr 16 Jahren, den ich selber kannte, von einer Kokospalme gefallen sei und dabei den Tod erlitten habe . . . Ich erfuhr, dass durch ein mysteriöses Zusammentreffen ein anderer junger Bursche schwer verwundet worden war. Und bei den Begräbnisfeierlichkeiten herrschte eine offensichtliche Erregung, eine Stimmung der Feindschaft zwischen dem Dorf, in welchem der Bursche gestorben war, und demjenigen, in dem er zu Grabe getragen wurde.
> Erst viel später kam ich in die Lage, die wahre Bedeutung dieser Ereignisse aufzuklären. Der Bursche hatte Selbstmord begangen. Die Wahrheit war die, dass er die Gesetze der Exogamie übertreten hatte. Die Partnerin in diesem Verbrechen war seine Base mütterlicherseits, die Tochter der Schwester seiner Mutter. Dies war allgemein bekannt und wurde missbilligt, aber man unternahm nichts, bis der verlassene Liebhaber des Mädchens, der sie hatte heiraten wollen und der sich persönlich schwer verletzt fühlte, die Initiative ergriff. Erst drohte er, die schwarze Magie gegen den schuldigen Burschen anzuwenden, aber das hatte keine Wirkung. Eines Abends beschimpfte er den Verbrecher vor allem Volk, indem er ihn in Gegenwart des ganzen Dorfes des Inzests beschuldigte und ihm einige Ausdrücke zuschrie, die für einen Eingeborenen untragbar sind.
> Daher gab es nur noch ein Mittel für den unglücklichen Jungen, nur einen einzigen Ausweg: Am nächsten Morgen zog er sein Festkleid an, schmückte sich, erkletterte eine Kokospalme, versammelte die Gemeinde, hielt inmitten der Palmblätter eine Ansprache an die Versammelten und nahm von ihnen Abschied. Er erklärte die Gründe für seine verzweifelte Tat und erhob eine verschleierte Anklage gegen den Mann, der ihn in den Tod getrieben und an dem ihn zu rächen die Pflicht seiner Klan-Leute war. Dann wehklagte er laut, wie es der Brauch erforderte, sprang von der Palme etwa 60 Fuss tief hinunter und war augenblicklich tot. Darauf folgte ein Kampf im Dorf, in welchem der Rivale verwundet wurde, und der Streit wiederholte sich während der Begräbnisfeier . . .»[1]

1 B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, New York 1926, S. 77-80; dt.: *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*, Bern 1949, S. 72-75; vgl. auch H. S. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963; dt.: *Aussenseiter. Zur Soziologie des abweichenden Verhaltens*, Frankfurt/M. 1973, 1. Kapitel: «Aussenseiter», S. 1-16; F. Tannenbaum, *Crime and Community*, New York 1951; E. M. Lemert, *Social Pathology*, New York 1951, S. 71-76; ders., *Human Deviance, Social Problems and Social Control*,

Anhand dieser Geschichte lassen sich einige grundlegende Züge des moralischen Verurteilens aufzeigen, die ins Zentrum der Thematik führen:

1. Die öffentliche Verurteilung einer Normverletzung ist selbst eine Handlung, die gravierende Folgen haben und ihrerseits wieder Gegenstand einer moralischen Beurteilung sein kann.
2. Die Normverletzung bekommt durch die öffentliche Verurteilung eine neue Qualität: Gerade durch sie entsteht möglicherweise erst der Skandal – dem sie ein Ende setzen möchte. Öffentliche Verurteilung weist jedenfalls eine starke Analogie zu ihrem rechtlichen Pendant, dem Richterspruch, auf: Sie legitimiert und mobilisiert erst die reaktiven Gefühle der andern – Indignation, Abscheu, Verachtung usw. – und fordert als Konsequenz eine moralische Reaktion des Verurteilten in Form von Busse, Sühne oder Kompensation.
3. Der öffentlich Verurteilte kann durch das Urteil zu einem Ausgestossenen, Aussenseiter, Geächteten werden. Mit der Achtung der andern verliert er auch seine Selbstachtung und – im Extremfall – die Grundlagen seiner gesellschaftlichen Existenz.
4. Die Person, die das öffentliche Urteil ausspricht, macht sich dadurch selber zum Gegenstand der reaktiven Gefühle der anderen Mitglieder der Gesellschaft, die sie nun ihrerseits öffentlich beurteilen oder verurteilen.

Diese Eigenheiten des Phänomens der moralischen Verurteilung werfen auch ein neues Licht auf die Moral als gesellschaftliche Institution. Als moralisch, so müsste man sagen, ist ein Verhalten zu bezeichnen, das

a) als Erfüllung oder Verletzung von Normen, d. h. von generalisierten gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen, verstanden werden kann;
b) dessen Normgemässheit oder Normwidrigkeit Gegenstand einer (negativen oder positiven) Beurteilung ist und in uns reaktive Gefühle wie Übelnehmen, Empörung und Entrüstung oder Dankbarkeit und Wertschätzung hervorzurufen pflegt;
c) dessen öffentliche Beurteilung sowohl dem Urteilenden als auch dem Beurteilten Achtung oder Missachtung einbringen kann, wobei Achtung als allgemeinster Ausdruck dafür stehen mag, dass die eine Person in der andern sich selbst wiederfinden, wiedererkennen und akzeptieren kann[2].

New Jersey 1967; J. Kitsuset, Societal Reaction to Deviance: Problems of Theory and Method, in: *Social Problems* 9 (1962), S. 247-256.

2 Der Begriff der Achtung, um den es hier geht, lässt sich noch schärfer fassen im Lichte einer ursprünglich aus der Rechtswissenschaft stammenden Unterscheidung. Zum einen

Jede dieser Bedingungen ist eine notwendige Voraussetzung dafür, dass ein Verhalten oder die Beurteilung eines Verhaltens moralisch genannt werden kann. (Ob die Bedingungen insgesamt auch hinreichend sind, sei hier offengelassen.)

Wenn man dieser Analyse folgt, wird man auch nach einem neuen Grundbegriff der Moral suchen müssen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen bislang die Begriffe des (moralisch) Guten respektive Schlechten oder, gesinnungsethisch ausgedrückt, des moralisch Bösen. Aus der Perspektive des moralischen Beurteilens allerdings ist es zweifelhaft, ob sich diese Begriffe überhaupt bestimmen lassen ohne Rückgriff auf jenen Begriff, um den sich alles Moralische zu drehen scheint: den Begriff der Achtung. Ist Achtung oder der Mangel an Achtung eine Folge davon, dass ich gut respektive schlecht oder böse gehandelt habe; oder gilt vielmehr das Umgekehrte, dass meine Handlung gut oder schlecht ist, weil sie gegenseitige Achtung oder Missachtung ausdrückt und erzeugt? Steht das moralische Reden und Argumentieren über das Gute und Böse oder Schlechte nicht im Dienste der weit fundamentaleren Aufgabe: die Bedingungen zu formulieren, unter denen sich Interaktionspartner gegenseitig und über alle Situationen hinweg achten können?

bedeutet Achtung die Anerkennung einer Person als Person in ihrer Fähigkeit, autonom aus vernünftiger Einsicht zu handeln. Dies ist der Begriff von Achtung im Sinne der moralischen Zurechnungsfähigkeit, wie ihn Kant erstmals formuliert und wie er durch die Aufnahme der jedem Individuum als Individuum zukommenden Grundrechte in die moderne Rechtsprechung seinen Ausdruck gefunden hat. Davon zu unterscheiden ist die soziale Achtung, die einem Individuum nur insofern und nur in dem Grade zukommt, als es über besondere, intersubjektiv geschätzte Eigenschaften verfügt. Die rechtliche Achtung lässt daher keine Abstufungen zu, die soziale Wertschätzung dagegen kennt ein von dem jeweiligen gesellschaftlichen Massstab abhängendes Mehr oder Weniger (vgl. dazu die von R. von Ihering getroffene Unterscheidung: *Der Zweck im Recht*, Bd. 2, Leipzig 1905, S. 389ff., 405ff.). Die neuere Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie nimmt diese Unterscheidung in anderer Form wieder auf (vgl. St. L. Darwall, Two Kinds of Respects, in: *Ethics 88* (1977/78), S. 36ff.). A. Honneth kommt aufgrund seiner an Hegel und Mead anschliessenden Analyse zu einer noch weiteren Differenzierung, indem er drei Muster der «intersubjektiven Anerkennung» unterscheidet: die «emotionale Zuwendung» in der Liebe, die «kognitive Achtung» in den Rechtsverhältnissen und die «soziale Wertschätzung» innerhalb einer solidarischen Wertgemeinschaft (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992, S. 148–211). Gemäss Honneths Terminologie gehört die moralisch relevante Form der Anerkennung offensichtlich unter die Kategorie der «sozialen Wertschätzung». Die besonderen Missachtungsformen sind dann: «Entmündigung und Beleidigung», weil sie die «Ehre» und Würde einer Person tangieren. Der Selbstbezug, der dabei auf dem Spiel steht, ist das, was Honneth als «Selbstschätzung» bezeichnet, im Unterschied zu dem auf Liebe basierenden «Selbstvertrauen» und der auf der rechtlichen Anerkennung beruhenden «Selbstachtung» (vgl. S. 179ff., 209ff.).

Wenn wir für einmal annehmen, dass der Mensch nicht für die Moral, sondern die Moral für den Menschen da sei, müssten wir den Begriff der Achtung ins Zentrum stellen. Es gibt dafür auch eine Reihe von guten philosophischen Gründen: transzendentalphilosophische, transzendentalpragmatische, interaktionstheoretische, systemtheoretische.

Denn: Ob man mit Kant transzendentalphilosophisch das Prinzip der Ethik auf den Punkt bringt, den andern nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck anzusehen; ob man das Prinzip des Ethischen transzendentalpragmatisch bestimmt als «das gemeinschaftlich befolgte Verfahren der diskursiven Einlösung von normativen Geltungsansprüchen», das die Interessen aller Betroffenen zu berücksichtigen versucht[3]; ob man mit Mead interaktionstheoretisch sagt, dass die «Anerkennung einer Verpflichtung gleichbedeutend damit sei, dass sich ein Individuum mit denen identifiziert, die ihm gegenüber Ansprüche geltend machen»[4], oder ob man mit Luhmann behauptet, die Funktion der Moral bestehe darin, das Problem der doppelten Kontingenz zu lösen, d. h., schlicht ausgedrückt, das Problem, dass Ego nicht weiss, was Alter, und Alter nicht, was Ego tun wird, und dass sie dennoch so handeln müssen, dass die Handlung von Ego im Hinblick auf das erfolgt, was Alter tun wird und umgekehrt[5] – die Pointe ist in dieser wie auch in allen übrigen Formulierungen dieselbe: Wenn immer das glückt, was als die eigentliche moralische Aufgabe zu leisten ist, dann wird sich auch Ego in Alter als dessen Alter Ego wiedererkennen und wiederfinden können; Ego wird sich darum geachtet fühlen und Alter mit Achtungserweis honorieren. Moral kann daher in der Tat, wie Luhmann in seinem besten Soziologenchinesisch sagt, als «ein Codierprozess» angesehen werden, «mit der spezifischen Funktion, über Achtungsbedingungen Achtungskommunikation und damit ein laufendes Abgleichen von Ego/Alter-Synthesen zu steuern.»[6]

Anthropologisch gesehen ist eine auf Achtung gebaute Moral eine Kompensationsfolgen-Kompensation: Die kulturellen, auf Gemeinschaft hin angelegten Systeme, die sich der Mensch zur Kompensation seiner biologischen Schwächen und der Mängelhaftigkeit seiner organischen Ausstattung geschaffen hat, erzeugen eine neue Art von Verletzlichkeit – die Verletzlichkeit

3 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 84f.
4 G. H. Mead, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, hg. von H. Joas, Frankfurt/M. 1980, S. 402.
5 N. Luhmann, Soziologie der Moral, in: ders./Stephan H. Pfürtner (Hg.): *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt/M. 1978, S. 45.
6 a.a.O., S. 51.

der vergesellschafteten Individuen in ihrer persönlichen Integrität. Je individueller die Menschen im Zuge der zunehmenden Ausdifferenzierungen der Lebenswelt werden und je dichter ihr Netz der wechselseitigen Abhängigkeiten, desto gefährdeter sind sie auch in ihrer personalen Existenz. Die Moral ist die kompensatorische Antwort auf die dadurch entstehende, über die physische Gefährdung weit hinausgehende Schutz- und Schonbedürftigkeit. «Moralen» müssen deshalb, wie Habermas in seiner Würdigung der Mitleidsethiken hervorhebt, «stets *zwei* Aufgaben in *einem* lösen: Sie bringen die Unantastbarkeit der Individuen zur Geltung, indem sie gleichmässig Achtung vor der Würde eines Jeden fordern», und sie «fordern Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten»[7]. Diesen beiden komplementären Aspekten entsprechen die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität: «Gerechtigkeit im modernen Sinne bezieht sich auf die subjektive Freiheit unvertretbarer Individuen; hingegen bezieht sich Solidarität auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen»[8].

Eine Bestätigung dieser Habermasschen These findet sich auch bei Kohlberg. In jeder moralischen Entscheidung müssen wir, wie Kohlberg in seiner Analyse des «guten, ‹alten› Kantischen Postulats» der Achtung vor der Person hervorhebt, das Problem lösen, «die Gesichtspunkte der Gerechtigkeit und des Wohlwollens in einer einzigen Entscheidung über das moralisch Richtige miteinander (zu) koordinieren»[9].

7 J. Habermas, Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. von W. Kuhlmann, Frankfurt/M. 1986, S. 21. – Ein interessanter Versuch, eine auf dem Begriff der Achtung beruhende Ethik zu entwickeln, wurde in jüngster Zeit von Axel Honneth unternommen. Dieser Ansatz bietet sich an als Vermittlungsposition zwischen der auf Kant zurückgehenden universalistischen Tradition der Moral und der von Hegel erneuerten Tradition der Sittlichkeit als dem jeweils eingelebten Ethos einer partikularen Lebenswelt, sofern es nun nicht mehr nur um die moralische Autonomie des Menschen geht, sondern um die – allerdings im Unterschied zu Hegel nicht substantiellen, sondern strukturellen – rechtlichen und sozialen Bedingungen für seine Selbstverwirklichung (A. Honneth, a.a.O. (Anm. 2), S. 275ff.).

8 Ebd.

9 L. Kohlberg/D.R. Boyd/C. Levine, Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Stand der Moral, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt/M. 1986, S. 219.

Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass moralisches Beurteilen zum Problem werden kann?

Angenommen also, Achtung sei in der Tat der Grundbegriff von Moral, was folgt dann daraus umgekehrt wiederum in bezug auf das Phänomen des moralischen Ver- und Beurteilens? Das moralische Beurteilen bekommt dadurch einen neuen Stellenwert: Es ist kein Randphänomen mehr, sondern ein notwendiges Moment im gegenseitigen Austausch der Achtungs- oder Missachtungsbezeugungen. Die Verurteilung trifft uns am empfindlichsten Punkt: in unserer Selbstachtung, unserer Überzeugung, dass das, was wir tun oder zu tun beabsichtigen, wertvoll und gut ist, und dass wir in der Lage sind, das, was wir für richtig und gut halten, tatsächlich auch zu tun. Selbstachtung jedoch hängt wesentlich davon ab, in welchem Ausmass die andern mit uns verbundenen Personen, deren Tun und Sein wir selbst zu schätzen wissen, uns ihrerseits Wertschätzung entgegenbringen. Nichts kann uns daher so sehr verletzen wie dies: die Achtung dieser andern zu verlieren, ihrer Wertschätzung nicht mehr würdig zu sein. Die Reaktion auf einen solchen Achtungsverlust ist Scham: das Gefühl, so erbärmlich zu sein, wie der andere uns sieht[10].

Warum aber ist gerade die offene Verurteilung eine doppelte Bedrohung der Selbstachtung? Die besondere Pointe der Achtung liegt darin, dass sie nur freiwillig erbracht werden kann: Sie ist freiwillige (weder durch Drohungen erzwungene noch durch Belohnungsangebote hervorgelockte) Zustimmung von Alter zu dem, was Ego seinerseits freiwillig, aus eigenem Antrieb und eigener Einsicht, bewusst und mit Absicht tut.

Ohne reaktive Äusserungen der Billigung oder Missbilligung von seiten Alters gäbe es jedoch für Ego kein Wissen darüber, ob er von Alter anerkannt wird oder nicht. Auf der anderen Seite aber ist allein schon die Möglichkeit einer Missbilligungsäusserung eine permanente Gefährdung der Selbstachtung und eine heimliche Quelle des moralischen Drucks. Und sobald Ego von Alter öffentlich beurteilt und verurteilt wird, gerät das Gefüge der gegenseitigen Achtung aus dem Gleichgewicht. Ohne autorisiert zu sein, erhebt sich Alter zur Autorität über Ego und erlässt als selbsternannter Richter und gleichsam als Verkörperung des moralischen Gesetzes sein Urteil über die Taten und Untaten von Ego. Für Ego heisst dies – und darin liegt die eigentliche Kränkung –, dass Alter das Urteil darüber, was moralisch richtig und

10 Zur Analyse des Zusammenhangs zwischen Scham und Selbstachtung vgl. etwa J. Rawls, *A Theory of Justice*, London/Oxford/New York 1972, S. 44–46.

falsch sei, nicht mehr Ego selbst überlassen zu können glaubt, sondern ihn gleichsam unter moralische Vormundschaft stellt. Die Tatsache, dass Alter sein Urteil öffentlich ausspricht, beraubt Ego auch der Möglichkeit, das Gegenteil zu beweisen; denn richtet er sich in seinem Verhalten nach dem Urteil von Alter, bleibt der Verdacht, dass er dies nicht freiwillig, sondern nur auf den Druck Alters hin getan hat; rebelliert er gegen Alters Verdikt, kann Alter darin einen Beweis mehr sehen, dass Ego weiterhin der Fremdsteuerung bedarf. Das dünne Band, das Achtung und Selbstachtung miteinander verknüpft, ist damit endgültig zerrissen.

Der moralische Be- und Verurteiler masst sich aber nicht nur eine Autorität an, die ihm nicht gehört, er nimmt auch ein Wissen in Anspruch, das er im Grunde – gar nicht haben kann. Denn in noch grösserem Masse als ein Richterspruch ist die Berechtigung der moralischen Verurteilung davon abhängig, dass das verurteilte Verhalten dem Verurteilten tatsächlich als seine Handlung zugeschrieben werden kann. Was beurteilt wird, ist daher, genau genommen, nicht die Handlung, sondern die handelnde Person selbst. Das Urteil ist ein Urteil über die Person. Die Berechtigung dieses Urteils aber ist in Frage gestellt, sobald wir entdecken, dass die Person für etwas verurteilt wird, was sie nicht unter ihrer Kontrolle hatte.

Verantwortlichkeiten und Absichten nachzuweisen gehört jedoch zu den wohl problematischsten Unterfangen im zwischenmenschlichen Bereich. Das Ausmass dieser Schwierigkeit wird deutlich, wenn wir, wie dies etwa Thomas Nagel in seinem Aufsatz «Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem» auf eindrückliche Weise darlegt[11], darüber zu reflektieren beginnen, ob und inwiefern wir für unser Tun überhaupt verantwortlich genannt werden können. Wenn wir das Verhalten einer Person aus der Aussenperspektive eines Beobachters zu betrachten versuchen, schrumpft der Bereich der Verantwortung zunehmend und unaufhaltsam auf einen ausdehnungslosen Punkt zusammen.

Es ist ein der Kontrolle des Handelnden entzogener Zufall, welche Art von Mensch er ist, mit welchen Neigungen, Fertigkeiten und Charaktereigenschaften versehen. Es ist Zufall und eine Frage des Glücks oder Pechs, in welche Situation man gerät und mit welchen Problemen man konfrontiert

11 Th. Nagel, Moral Luck, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 50 (1976), S. 137-151; dt.: Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem, in: ders., *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein 1984, S. 39–54. – Vgl. auch A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992, S. 76ff.; ders., Aristotle on Moral Luck, in: J. Dancy/J. M. E. Moravcsik/C. C. W. Taylor (eds.): *Human Agency*, Stanford 1988; B. A. O. Williams, Moral Luck, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 50 (1976), S. 115-135.

wird, ob man beispielsweise in Nazideutschland geboren wurde oder in der Schweiz der Nachkriegszeit. Es ist unverschuldetes Glück oder Pech, welche früheren Umstände unser gegenwärtiges Handeln beeinflussen und welche Folgen unser Handeln haben wird – ob eine kleine Fahrlässigkeit zum Beispiel zum Tod eines Kindes führt oder eine harmlose Unterlassung bleibt.

In der Aussenperspektive enden wir daher mit dem Paradox, dass die grundlegende Annahme, ein Mensch könne nur für das, was er tue, verantwortlich gemacht werden, uns zu dem Schluss führen muss, dass keiner für etwas verantwortlich gemacht werden kann, weil das, was er tut, sich auf Dinge zurückführen lässt, die er nicht getan hat, und er deshalb auch nicht moralisch verantwortlich sein kann für das, wofür er sowohl verantwortlich als auch nicht verantwortlich ist[12]. Die Person wird damit immer ungreifbarer, sie löst sich auf in eine pure Abfolge von Ereignissen.

Aus der Innenperspektive dagegen können wir uns nicht einfach als Teil der Welt und Episode in einer Ereigniskette betrachten, wir haben eine zumindest grobe Vorstellung davon, was von uns selbst und was nicht von uns selbst abhängt, was wir selber tun und was uns bloss widerfährt. Zumindest uns selbst gegenüber werden wir daher notwendigerweise den Aussenstandpunkt aufgeben und uns und unser Handeln unter die Kategorien von Schuld und Verantwortung stellen. Wenn wir dazu übergehen, andere moralisch zu verurteilen, übertragen wir gleichsam – unzulässigerweise – die Innenperspektive auf andere, gestehen ihnen ein Selbst zu, das dem unseren ähnlich ist. Wir nehmen eine moralische Beurteilung vor, die wir, gerade in dieser Perspektive, gar nicht vornehmen dürften.

Ich fasse zusammen: Ohne reaktive moralische Äusserungen der Billigung oder Missbilligung, d. h. ohne Achtungs- und Missachtungsbezeugung, würde die Moral ihre Funktion der Achtungsbewahrung nicht erfüllen; jedes offene Beurteilen oder Verurteilen jedoch zerstört nicht nur das, was es eigentlich erhalten sollte, es verletzt auch das fundamentale Prinzip, das jedem Beurteilen zugrundeliegt: dass man Menschen nur verantwortlich machen kann für Dinge, für die sie tatsächlich auch verantwortlich sind. Moralisches Beurteilen aber ist nicht nur fragwürdig und in sich paradox, es ist immer auch, wie das Beispiel aus dem Trobrianderdorf zeigt, in höchstem Masse riskant; denn es steht selbst wieder unter Achtungs- und Missachtungsbedingungen.

12 Nagel, a.a.O., S. 48.

Falls sich Ego durch die offene Verurteilung von Alter in seiner Selbstachtung tangiert fühlt, kann dies den Keim legen für eine immer weiter eskalierende Spirale gegenseitiger Missachtungserweise.

Alle gewöhnlichen Verhaltenserwartungen sind dann ausser Kraft gesetzt; denn es geht nun um ganz andere Dinge als um die Frage des richtigen oder falschen Verhaltens, z. B. um «Wahrung des Gesichts», «Rechthabenwollen», «Bestrafung des andern» usw.

Riskant ist die moralische Beurteilung aber auch darum, weil sie immer auch auf den Beurteilenden zurückfällt. Der moralisch Verurteilende z. B. kann sich – wie der junge Mann in Malinowskis Geschichte – sehr bald dem Vorwurf ausgesetzt sehen, dass seine Verurteilung weniger dem Interesse an der Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral entspringt als vielmehr höchst eigennützigen und niederträchtigen Motiven. Und wo sich kein derartiges Motiv unmittelbar nachweisen lässt, dürfte es – dank Freud und der Psychoanalyse – ein leichtes sein, mit Begriffen wie Verdrängung und Projektion die dem Verurteilten zugeschriebenen bösen Motive als die ins Unbewusste verdrängten Motive des Urteilenden selbst zu entlarven – als Versuch, sich von eigenen Schuldgefühlen zu befreien[13].

Diese Eskalationsmöglichkeit enthüllt einen weiteren Grundzug des moralischen Beurteilens: Moralisches Beurteilen ist reflexiv, d. h. beliebig auf sich selbst anwendbar.

Ich kann das moralische Beurteilen seinerseits wieder moralisch beurteilen und das Beurteilen zweiter Ordnung wiederum von einer höheren Ordnung her beurteilen usw. Moral teilt diesen reflexiven Charakter mit einer Reihe anderer Disziplinen: Geschichtswissenschaft z. B. kann sich beliebig oft selber zu ihrem Gegenstand machen; Literaturkritik kann immer auch ihre eigenen Texte kritisieren; Erziehung verlangt eine Erziehung der Erzieher usw.

Die Reflexivität des moralischen Redens erzeugt das Folgeproblem, ob und wie die Iteration zum Stehen gebracht werden kann. Dieses Folgeproblem hat vor allem unter Soziologen ein besonderes Interesse gefunden.

Der einfachste, problemloseste Fall ist der, dass sowohl Alter wie Ego – wenn wir uns diese Reduktion auf zwei Personen gestatten wollen – dasselbe Ver-

13 L. A. Coser, Einige Funktionen abweichenden Verhaltens und normativer Flexibilität, in: F. Sack/R. König (Hg.), *Kriminalsoziologie*. Frankfurt/M. 1968, S. 24.

halten gut oder schlecht finden und dass sowohl Alter wie Ego das öffentliche Beurteilen des guten Verhaltens als gut und des schlechten als schlecht – gut finden. Dank ihrer Einstimmigkeit über das, was achtungserweisend ist, sind sie in der Lage, die Perspektive des jeweils andern voll und ganz in die eigene Perspektive zu integrieren und sich dies gegenseitig mit Achtung honorieren zu lassen. Zu weiterer Reflexion und Kommunikation ist kein Anlass.

Die Situation wird aber sofort anders, wenn zwischen Alter und Ego Differenzen auf der Ebene des Verhaltens oder auf der Ebene des Urteilens oder auf beiden Ebenen eintreten, d. h., wenn keine Garantie mehr besteht, dass sowohl Alter wie Ego das gleiche Verhalten und das gleiche Beurteilen oder Verurteilen für gut ansehen. Rein logisch gesehen öffnen sich insgesamt acht Möglichkeiten, die Luhmann in die Form der folgenden Tabelle gebracht hat[14]:

		Moralität des moralischen Urteilens			
		+ Beurteilung als		– Beurteilung als	
		+	–	+	–
Moralität	+	1	3	5	7
des Verhaltens	–	2	4	6	8

In der tabellarisch dargestellten Konstellation kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass beide Interaktionspartner dasselbe Verhalten gut und lobenswert und dasselbe Verhalten schlecht und mithin tadelnswert finden. Die Frage, wie man auf der Verhaltensebene handeln soll, wird darum auch abtrennbar von der Frage, ob man das Verhalten anderer moralisch beurteilen soll oder nicht. Sind diese beiden Fragen aber einmal voneinander abgekoppelt, wird es auch möglich, dass die moralische Verhaltensbeurteilung für sich allein schon zu einer moralischen Leistung wird, der man mit Achtung oder Achtungsentzug begegnet. Es kann nun – je nach Situation – selber schon verdienstvoll sein, dass man gutes Verhalten lobt und schlechtes verurteilt oder – und dies bedeutete dann einen revolutionären oder zumindest innovatorischen Bruch mit bisherigen Verhaltenserwartungen – dass man das von Alter als gut angesehene Verhalten tadelt und das als schlecht

14 Luhmann, a.a.O. (Anm. 5), S. 85.

angesehene Verhalten lobt. Das Feld jedenfalls ist nunmehr offen für moralische Unternehmer jeglicher Art: für Propheten, Moralisten, Zeitkritiker, Agitatoren usw. Es wird nun auch jene Erscheinung möglich, deren Dialektik Hegel unter dem Begriff der «schönen Seele» beschrieben hat: Statt selber zu handeln und sich durch die Berührung mit der Realität die Hände schmutzig zu machen, ergeht man sich im Urteilen und Reden, sei es durch die permanente Versicherung der eigenen Gewissenhaftigkeit oder durch die entlarvungsbegierige, nach eigennützigen und schlechten Absichten spähende Beurteilung der Taten anderer. Und mit Hegel kann man dann dieses Urteilen und Beurteilen selbst wieder moralisch verurteilen: Es ist «selbst niederträchtig, weil es die Handlung teilt, und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner Heuchelei, weil es solches Beurteilen nicht für eine andere Manier, böse zu sein, sondern für das rechte Bewusstsein der Handlung ausgibt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des Gut- und Besser-Wissens sich selbst über die heruntergemachten Taten hinaufsetzt und sein tatloses Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wissen will.»[15]

Die zeitgenössische Form der Hegelschen «schönen Seele» unter den Anwendungsbedingungen der modernen technischen Zivilisation ist jenes Phänomen, das Hermann Lübbe als politische Moralisierung angeprangert hat. Zu diesen Anwendungsbedingungen gehört insbesondere, dass man nun nicht nur die Einzelhandlungen der Menschen, sondern auch die unbeabsichtigten, sich gegenseitig auf verhängnisvolle Weise aufschaukelnden Folgen und Nebenfolgen der vielen Einzelhandlungen den einzelnen moralisch anrechnet und zum Gegenstand moralischer Beurteilung macht. In zweiter Potenz wird zudem nicht bloss das Handeln allein, sondern auch schon das Hegen und Äussern von Überzeugungen dem moralischen Verdikt unterworfen.

Odo Marquard glaubt den Beginn dieser epidemischen Verselbständigung, der «Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit», wie er es nennt, ziemlich genau datieren zu können. Mit der Theodizee von Leibniz wird, so Marquard, die Philosophie erstmals in ihrer Geschichte in einen Prozess verwandelt, «den Prozess Mensch gegen Gott in Dingen Übel in der Welt»[16]. Nachdem dann Gott – zu dessen eigener Entlastung – als nicht existent erwiesen wurde, ging die Verantwortung für die Übel in der Welt voll auf

15 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Georg Lasson, Hamburg 1952, S. 468.

16 O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 47.

den Menschen über. Seither steht der Mensch als absolut Angeklagter und als absoluter Richter zugleich vor einem Dauertribunal, «unter absolutem Rechtfertigungsdruck, unter absolutem Legitimationszwang»[17]. Die zunächst metaphysische Frage ‹warum ist überhaupt etwas und nicht nichts› wird gesteigert «zur absolut gnadenlosen Anklagefrage an jedermann: ‹Mit welchem Recht gibt es dich überhaupt und nicht vielmehr nicht, und mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders?›»[18]. Aus diesem Dauertribunal gibt es nur ein Entkommen: indem man es selber – für die andern – wird. Und daraus entsteht nach Marquard «die Dauerflucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein»[19].

Das Problem dieser Moralisierung und Tribunalisierung: Ist der Stein der Reflexion einmal ins Rollen gekommen, gibt es kein Halten mehr, denn jede moralische Verurteilung kann ihrerseits wieder verurteilt werden. Die Begriffe «Tribunalisierung» und «Moralisierung» z. B. sind selber wiederum Ausdrücke eines neuen Verurteilungsschubs: Man verurteilt das Verurteilen. Die Folge allerdings ist für den Verurteiler des Verurteilens recht destruktiv. Er verwickelt sich in einen performativen Widerspruch: indem er verurteilt, was er selber tut. Schlimmer noch: Er bringt damit nicht nur sich selbst, sondern auch die Moral um ihre Pointe; denn Moral – so jedenfalls zeigte es unsere Analyse – lebt von reaktiven Gefühlen wie Missbilligung und Empörung oder Wertschätzung und Dankbarkeit und ist mithin permanente Quelle von Beurteilung und Verurteilung.

Wer das Gegenteil tut und das moralische Beurteilen lobt, steht jedoch nicht besser da. Sobald der Fall eintritt, dass Ego verurteilt, was Alter lobt, wird keine Seite mehr länger behaupten wollen, dass es prinzipiell gut sei, moralisches Verhalten zu beurteilen: Die Beurteilung ist nur unter der Bedingung gut, dass sie auch als gut respektive schlecht beurteilt, was – aus der Sicht von Alter oder aus der Sicht von Ego – tatsächlich gut oder schlecht ist. Auf die Beurteilung des moralischen Beurteilens bezogen ist dies allerdings eine Tautologie: Das moralische Beurteilen des moralischen Beurteilens ist nur unter der Bedingung gut, dass das moralische Beurteilen gut ist.

17 a.a.O., S. 49.
18 a.a.O., S. 50.
19 a.a.O., S. 57.

Was aber ist zu tun, wenn sich das moralische Beurteilen weder generell billigen noch generell missbilligen lässt? Da man in moralischen Dingen – siehe Pointe der Moral – das spontane Billigen und Missbilligen ohnehin nicht lassen kann, müsste dessen verbale Äusserungsform dann eben – fallweise zugelassen werden. Aber in welchem Fall und unter welchen Bedingungen ist das moralische Beurteilen zulässig oder gar gefordert und in welchem Fall nicht? Zur Beantwortung dieser Frage stehen keine andern Regeln, Prinzipien, Handlungstypen oder Leitmodelle zur Verfügung als zur Beantwortung der Frage, was auf der Ebene des Verhaltens zu tun oder zu lassen sei. Aber gerade darin liegt das Problem.

Es gibt zwar durchaus Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Fragen. Handlungszwang z. B. besteht auf beiden Ebenen: der Ebene des Verhaltens und der Ebene des Urteilens. Da auch die Unterlassung ein Handeln ist, kann ich nie – nicht-handeln; und da auch Schweigen eine Mitteilung ist, kann ich nie – nicht-urteilen. Im Unterschied aber zum Handeln auf der Verhaltensebene – und dies ist der entscheidende Unterschied – ist Egos Urteil nicht nur ein möglicher Indikator für Achtung oder Mangel an Achtung gegenüber Alter; es stellt Alters Achtungswürdigkeit als solche zur Disposition. Und eben dies macht die Sache so riskant.

Damit wird die Frage immer dringlicher: Gibt es überhaupt so etwas wie eine Moral des moralischen Be- und Verurteilens? Eine solche Moral liesse sich höchstens begründen durch den Rückzug auf den Kern oder das allerallgemeinste Prinzip von Moral überhaupt: Was du auch immer über Alters moralisches Verhalten sagst, sage es so achtungsschonend wie möglich. (Da die positive, lobende Beurteilung die Selbstachtung des Beurteilten in der Regel nicht schmälert, stellt sich hier zunächst kein Problem. Es gibt allerdings auch das falsche Lob aus dem falschen Mund: Es ist für die Selbstachtung wenig förderlich, von Menschen, die man verachtet, für Dinge gelobt zu werden, die man an sich selbst und an andern missbilligt.)

Die bewährten Techniken der moralischen Beurteilung bezeugen alle auf ihre Weise Respekt vor diesem Prinzip des achtungsschonenden Umgangs. Die nächstliegende Technik haben offensichtlich auch schon die Trobriander gekannt: Man verurteilt Alter nicht direkt und öffentlich, sondern – hinter seinem Rücken – über dritte Personen, die sich, als Mitverschworene in dieser heimlichen Verurteilung, dabei zugleich auch in ihrem eigenen Gutsein bestätigen können. Das, was bei Aristoteles «anthropologos» heisst, was Ross mit «gossip» übersetzt und sich im Deutschen am besten mit «Klatschbase»

wiedergeben lässt, ist offenbar in den meisten Gesellschaften das klassische Erzeugnis eines achtungsschonenden Umgangs mit der moralischen Verurteilung. Eine andere Technik hat sich, wie Luhmann hervorhebt, im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Reflexion, herausgebildet. Denn dieses Jahrhundert «erfand für seine Moral den achtungsschonenden zweiten Sinn, das Offenlassen der Entscheidung, von der jeder weiss, dass sie entschieden ist, die geistreiche Indirektheit, die schön gesagte Falschheit, die die Richtigkeit des Gegenteils erraten lässt, und moralisierte diesen Stil als: Finesse»[20]. Es ist dies die Moral des feinfühligen Takts, der mit seiltänzerischer Sicherheit in jeder Situation die schonungsvollste Form der moralischen Verurteilung zu finden weiss.

Philosophisch weit interessanter dürfte jedoch die Methode sein, die der wohl reflektierteste aller Philosophen – Søren Kierkegaard – in der Nachfolge von Sokrates als die einzig mögliche Methode der ethischen Mitteilung entwickelt und angepriesen hat: die Methode der sogenannten indirekten Mitteilung.

Die Methode der indirekten Mitteilung, die nach Kierkegaards Selbstdarstellung sein ganzes schriftstellerisches Werk kennzeichnet, macht dieses Werk für uns auch als Fallstudie interessant: Es ist, wenn man so will, eine gross angelegte, immer weitere Kreise ziehende öffentliche Verurteilung. Dieses Verurteilen hat zwar zunächst einen privaten Anlass: Es ist eine öffentliche Entgegnung auf die öffentliche Verurteilung, die Kierkegaard mit dem Bruch seiner Verlobung mit Regine Olsen auf sich gezogen hat, und es ist bald auch Kierkegaards eigene öffentliche Verurteilung der Verlobten, die so kurz schon nach dem Bruch des Verlöbnisses einen andern heiratet. Dieses Private verbindet sich jedoch sogleich mit dem Allgemeinen: Was eigentlich verurteilt wird, ist die ästhetische Existenz aus der Warte der ethischen Existenz und der ethischen Existenz aus der Warte der religiösen Existenz. Diese Verurteilung wird im Verlaufe der Zeit immer mehr zu einer globalen Verurteilung der Doppelmoral einer korrupten Christenheit und einer moralisch korrupten Gesellschaft. Aber dies alles eben – in indirekter Form.

Hinter der indirekten Mitteilungsform steht ein Grundgedanke, den zu wiederholen Kierkegaard nicht müde wird. Die moralisch entscheidende Frage ist nie, ob der andere sich dem moralischen Anspruch stellt und dem moralischen Anspruch genügt; entscheidend ist vielmehr, in welchem Masse ich, der Redende selbst, bereit bin, mich unter moralische Bestimmungen zu stellen. Dieser Gedanke muss in jeder ethischen Mitteilung unmittelbar ge-

20 Luhmann, a.a.O. (Anm. 5), S. 55.

genwärtig sein. Ethische Mitteilung muss darum deutlich zum Ausdruck bringen: Es geht hier nicht um die Mitteilung objektiver Inhalte, die beliebig auf andere übertragbar wären, sondern immer um das persönliche Verhältnis des einzelnen Sprechenden zu diesen Inhalten. Und eben dies macht die Mitteilung zu einer indirekten.

Ihr Charakteristikum besteht nach Kierkegaard darin, dass sie durch die von seinem Pseudonym Climacus beschriebene «Doppel-Reflexion» hindurchgegangen ist: Die erste Reflexion ist die, die «dem Gedanken seinen rechten Ausdruck im Wort» verleiht, die zweite die, die «das eigene Verhältnis des existierenden Mitteilenden»[21] zur mitgeteilten Idee wiedergibt, indem sie die Mitteilung wieder zurücknimmt[22] und «den Mitteilenden, rein objektiv betrachtet, zu einem Niemand»[23] macht. Zurückgenommen werde die Mitteilung dadurch – und dies unterscheide alle indirekte Mitteilung von der direkten –, «dass sie indirekt an erster Stelle einen Betrug hat»[24], z. B. indem sie «Scherz und Ernst so zusammensetzt, dass die Zusammensetzung ein dialektischer Knoten ist», den jeder, der damit zu tun haben möchte, «aus sich selbst» lösen muss[25].

Das klassische Beispiel liefert Kierkegaard gleich selbst mit seiner Deutung seines schriftstellerischen Werks. Weil die Aufgabe für ihn darin bestanden habe, «vorzugehen in Richtung wider den Sinnentrug, dass man sich Christ nennt . . ., ohne dass man es ist»[26], habe er indirekte Mitteilung gebrauchen müssen, um «hineinzutäuschen in das Wahre»[27]: Der Anfang wird maieutisch mit der pseudonymen Schriftstellerei, d. h. mit dem Ästhetischen gemacht, «darin vielleicht die meisten ihr Leben haben, und nunmehr wird das Religiöse so geschwinde angebracht, dass die, welche vom Ästhetischen bewogen, sich entschliessen mitzugehn, plötzlich mitten in den entscheidenden Bestimmungen des Christlichen stehen, dazu veranlasst zum mindesten *aufmerksam* zu werden»[28]. Dieses Verfahren entspricht in jeder Hinsicht Kierkegaards früheren Bestimmungen der indirekten Mitteilung: dialektische Gegensätze,

21 S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, hg. von E. Hirsch, Düsseldorf 1957, 16. Abt. 1, S. 68f.
22 S. Kierkegaard, *Papirer*, hg. von P. A. Heiberg/V. Kuhn, Kopenhagen 1909ff., VIII, 2 B 81, S. 21.
23 *Ges. Werke*, a.a.O., 1962, 26. Abt., S. 127.
24 *Papirer*, a.a.O., VIII, 2 B 81, S. 22.
25 *Ges. Werke*, a.a.O., 26. Abt., S. 127f.
26 a.a.O., S. 6, Anm. 3.
27 a.a.O., S. 6.
28 a.a.O., S. 6, Anm. 1.

hier das Ästhetische / das Religiöse, zusammenzufügen und im Zweifel zu lassen, was man selbst «in toto» eigentlich will[29].

Die Methode der indirekten Mitteilung – daran besteht kein Zweifel – ist in eminenter Weise achtungsschonend: indem sie nicht selbst urteilt, sondern das Urteil dem Beurteilten überlässt. Sie kann aber darüber hinaus auch für sich ins Feld führen, dass sie als einzige Methode der Schwierigkeit zu begegnen weiss, mit der sich, wie wir gesehen haben, jede moralische Verurteilung konfrontiert sehen wird: über Dinge zu urteilen, über die sie im Grunde gar nicht urteilen kann. Sie weiss, dass es letztlich nur einen moralisch kompetenten Beurteiler gibt: den Handelnden selbst. Der Handelnde mag dann darüber befinden – und damit verschwinden auch Marquards Tribunalisierungsprobleme und alle Eskalationsstufen des moralischen Verurteilens –, wie weit er die Tribunalisierung seiner selbst treiben will.

Die Methode der indirekten Mitteilung, so möchte ich daher behaupten, ist in der Tat die einzig mögliche Moral des moralischen Beurteilens. Wenn man den Soziologen Glauben schenken will, scheint diese These sich offensichtlich auch allgemeiner Verbreitung zu erfreuen: Ausdrücke wie «sollen» und «müssen» sind, wie man in einem bekannten Handbuch der Soziologie nachlesen kann, schon darum keine adäquaten Operationalisierungen von Werturteilen «for the simple reason that most moral judgments made in our society are understood – not stated – or else are stated indirectly, even insinuated, and not stated pontifically in the manner sociologists seem to envision . . . In our society today, I believe, it is even considered ‹immoral› by most groups to make a strong moral statement. To do so marks one as a prig, moralist, square, or busybody. We have to insinuate or communicate indirectly our moral feelings if we are going to be socially effective, very often by nonverbal communications, such as a look of disgust»[30]. Will man es elaborierter haben, liesse sich von diesen Alltagspraktiken her auch leicht eine Brücke schlagen zu den neueren psychologischen Kommunikationstheorien über die Formen des «nicht-destruktiven Feedbacks», z. B. dass man bei allen Äusserungen das Prinzip der Reversibilität beachten, den andern nicht analysieren und nicht bewerten, Ich-Botschaften statt Du-Botschaften verwenden solle usw.[31]

29 Vgl. *Papirer*, a.a.O., X, 3 A 624; IX A 234.

30 *Theoretical Sociology. Perspectives and Developments*, New York 1970, S. 380.

31 Th. Gordon *Familienkonferenz*, Hamburg 1972, S. 114ff.; *Miteinander reden*. Bd. 2: *Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*, Reinbek 1989, S. 130ff.; L. Schwäbisch/M. Siems, *Anleitung zum sozialen Lernen für Paare, Gruppen und Erzieher*, Reinbek 1974, S. 70ff.

Mögliche Einwände und notwendige Modifikationen

Was aber, so mag der nächstliegende Einwand lauten, wenn indirekte Mitteilung nicht verstanden wird? Und was, wenn dabei nicht nur die Selbstachtung des moralisch Beurteilten, sondern auch die Selbstachtung der von dessen Verhalten betroffenen Personen auf dem Spiel steht?

Kein Zweifel: Wo durch das primäre moralische Verhalten von Alter die legitimen Rechte (und die Selbstachtung) von Ego tangiert werden, hat Ego – und alle, die dazu in der Lage sind – das Recht, für die Anerkennung seiner Rechte zu kämpfen, d. h. deutlich Position zu beziehen und klare Grenzen zu setzen[32]. Die soziale Institution zwar, die in letzter Instanz zum Schutze der legitimen Rechte jeder Person als Person geschaffen wurde, ist das Recht. Rechtssubjekt zu sein, das denselben Gesetzen und denselben Rechten und Pflichten unterliegt wie jede andere Person, unbesehen aller unterscheidenden Fähigkeiten und Fertigkeiten: dies ist die fundamentale Form der Achtung vor der Person, die sich historisch in den modernen Gesellschaften herausgebildet hat. Wie die Entwicklung der Grundrechte von den liberalen Freiheitsrechten des 18. Jahrhunderts über die politischen Teilnahmerechte des 19. bis hin zu den sozialen Wohlfahrtsrechten des 20. Jahrhunderts zeigt, ist dieser «Kampf um Anerkennung» nie abgeschlossen[33]. Der Ort aber, an dem er zunächst ausgetragen wird, ist der Bereich des Moralischen. Dieser offene Kampf um gegenseitige Anerkennung wird jedoch klar unterschieden werden müssen von der moralischen Beurteilung im bisher erwähnten Sinn, in der es gerade nicht um die Behauptung der eigenen moralischen Integrität, sondern um den Angriff auf die Integrität anderer geht. Diese Abgrenzung mag nicht immer leicht zu treffen und der Übergang von der indirekten Form zur direkten Konfrontation darum oft fliessend sein. Ohne die Möglichkeit jedoch, aus der indirekten Mitteilungsform herauszutreten und zur direkten überzugehen, gerät die indirekte Mitteilung leicht in gefährliche Nähe zu, moralisch gesehen, keineswegs nur erfreulichen Erscheinungen wie Indifferentismus, Gleichgültigkeit und Permissivität.

Es gibt jedoch über diese Verwechslungsgefahr hinaus auch noch andere Gründe, indirekte Mitteilung nicht um jeden Preis zu forcieren. Mit der Wahl

32 Die Einsicht in die Notwendigkeit, Grenzen zu setzen und klare Position zu beziehen, hat auch in der Kommunikationspsychologie zu einer gewissen Korrektur geführt und zu einer Rehabilitierung direkter Du-Botschaften anstelle der indirekten Ich-Botschaften (vgl. F. Schulz von Thun).

33 Die Rechtsentwicklung unter diesem Gesichtspunkt beleuchtet A. Honneth, a.a.O. (Anm. 2), S. 174ff.

der indirekten Mitteilung wirft Ego Alter nicht nur auf sich selbst zurück, er lässt Alter auch mit sich allein und tritt vornehm den Rückzug an in seine eigene «innere Abgeschiedenheit».

Dieser negative Aspekt der indirekten Mitteilung mag auch Kierkegaard dazu bewogen haben, am Ende seines Lebens aus seiner Rolle als Maieutiker herauszutreten und den Kampf gegen die Staatskirche schliesslich offen und im eigenen Namen zu führen. Die Einsicht, so kommentiert er diesen Schritt, dass der konsequente Gebrauch der indirekten Mitteilung etwas «Übermenschliches, Dämonisches und Göttliches» in sich habe[34] und dass er es nicht mehr länger verantworten konnte, als ein «Rätsel» zu existieren[35], habe ihn dazu gebracht, direkt aufzutreten als «der, der der Sache des Christentums hat dienen wollen und dienen will»[36].

Welches aber ist dann die neue Form, welche die moralische Beurteilung annimmt? Rein formal wird sie zwei Prämissen zu genügen haben: Sie verurteilt einerseits – wie in der direkten Konfrontation – offen, was zu verurteilen ist; aber der Urteilende unterwirft sich – in Solidarität mit dem Verurteilten – seinem eigenen Urteil und sieht im verurteilten Alter – sein Alter Ego. Es bedarf daher gleichsam des Eingeständnisses: ich selbst bin es, um den es hier geht[37].

Inhaltlich am nächsten kommt diese Form der Auseinandersetzung dem, was Jaspers unter dem Begriff des «liebenden Kampfes» beschreibt: einer Form der Kommunikation, in der es um «Ausschaltung jeder Macht und Überlegenheit (geht), um das Selbstsein des anderen so gut wie um das eigene. In diesem Kampf wagen beide rückhaltlos sich zu zeigen und infragestellen zu lassen.» Voraussetzung ist eine «unvergleichliche Solidarität», die «erst jenes Äusserste an Infragestellung möglich (macht), weil sie das Wagnis trägt, zu einem gemeinsamen macht und mithaftet für das Resultat»[38]. Jeder kämpft mit sich selbst und mit dem andern, und jeder ist bereit, grenzenlos Rede und Antwort zu stehen[39].

Die existentielle Nähe, welche diesen «liebenden Kampf» überhaupt erst ermöglicht, dürfte jedoch noch weit seltener gegeben sein als die Notwen-

34 S. Kierkegaard, *Papirer*, a.a.O. (Anm. 22), X, 2, A 375, 267; VIII, 2 B 85, 26.
35 a.a.O. IX, A 234, vgl. auch B 57, 348.
36 a.a.O. IX, A 218; X, 5 A 60, 67.
37 Vgl. die entsprechende Formel bei Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O. (Anm. 15), S. 469.
38 K. Jaspers: *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York 1973, 4. Aufl., S. 65.
39 a.a.O. S. 66.

digkeit der Konfrontation. Zwischen diesen beiden Extremen liegt daher weiterhin das offene Feld indirekter Mitteilung – als die Hauptantwort auf das Problem der moralischen Beurteilung und die gesuchte Moral des moralischen Beurteilens.