Theodor Geiger Gesamtausgabe: Abt. 7, Erkenntnis, Aufklärung und Demokratie. Bd. 2, Über Moral in Vergangenheit und Zukunft

Geiger, Theodor

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Theodor Geiger Gesamtausgabe

Herausgegeben von Klaus Rodax

Abteilung VII: Erkenntnis, Aufklärung und Demokratie

Band 2

PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

Theodor Geiger

ÜBER MORAL IN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

Aus dem Dänischen von Gert J. Fode

Herausgegeben und erläutert von Klaus Rodax

PETER LANG
Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISBN 978-3-631-61074-9

www.peterlang.de

Inhaltsübersicht

Vorrede

I.

Diese schmale Monographie Theodor Geigers könnte man mit guten Gründen als eine gesellschafts- und geistesgeschichtliche Einführung in einen zentralen philosophischen und soziologischen Grundbegriff bezeichnen – aber man würde ihr keineswegs gerecht, wenn man sie nur als Einführung unter dem Motto „autres temps, autres mœurs" läse. In ihr gab er eine höchst originelle Antwort auf die alte Grundfrage der Gesellschaft: Welchen sozialen Normen und Werten sollte das menschliche Zusammenleben und Zusammenarbeiten unterliegen? Als Gesellschaftsphänomen betrachtet, ist die Moral nach allgemeiner soziologischer Auffassung nämlich „ein Satz von Verhaltensregeln und Handlungsweisen, dessen gesellschaftliche Funktion es ist, das Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen. (...) Ohne Moral keine Gesellschaft – aber ohne Gesellschaft auch keine Moral. Der vollständig isolierte Einzelne – sofern man sich ein solches Geschöpf überhaupt vorstellen kann – könnte wohl gut ohne Moral oder eine andere Form von Lebensregeln leben, ja selbst die Vorstellung davon würde ihm fremd und bedeutungslos erscheinen"[1] (Seite 5 f.).

Daß die Grundlagen der Moral selbst nicht moralisch sind, sondern gesellschaftliche Machtverhältnisse widerspiegeln, verlor Geiger dabei keineswegs aus dem Blick, und er griff vor diesem Hintergrund seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Problem „Recht *und* Moral" in seinen juristischen und rechtssoziologischen Publikationen und Vorträgen immer wieder kritisch auf. „Sofern man von dem Gedanken ausgeht," so faßte Geiger seine Grundüberlegungen dazu zusammen, „dass ei-

[1] Dieses Zitat und die folgenden Zitate aus der Monographie Geigers beziehen sich stets auf den vorliegenden Band.

ne primäre soziale Ordnung auf der einen Seite eine Veräusserlichung und Veranstaltlichung durchmache, in deren Verlauf das Recht als explizites Ordnungssystem hervortritt, dass aber auf der anderen Seite gleichlaufend damit eine Verinnerlichung und Spiritualisierung stattfinde, deren Ergebnis Moral genannt wird, insofern sind Recht und Moral den Begriffen nach konträre Erscheinungen, die sich im geradlinigen Entwicklungsverlauf zusehends voneinander entfernen. Moral beruht auf innerer, Recht auf äusserer Verpflichtung. Moral ist das, wozu ich mich verpflichtet fühle, Recht das, wozu die Staatsmacht mich verpflichtet."[2]

Als der Kopenhagener Verleger Hans Reitzel (1918 bis 2001), der zu den Pionieren im dänischen Verlagswesen gehörte, von Geigers dezidierten Forschungsauffassungen und Forschungsresultaten über Recht und Moral erfuhr, schrieb er ihm und bat ihn, der im Begriffe war, seine Gastprofessur an der Universität Toronto anzutreten, wohl im Frühsommer des Jahres 1951 noch vor dessen Abreise aus Århus um ein Manuskript für seine an breite, interessierte Leserkreise gerichtete Reihe „MENNESKET I TIDEN"*. Geiger gab Reitzel, obwohl sich auf seinem Schreibtisch noch zahlreiche andere Publikationsverpflichtungen türmten, wegen der Bedeutung, die er dessen Vorhaben beimaß, eine Zusage. Denn Reitzel verlegte in dieser Reihe mit Beharrlichkeit, Phantasie, Geschäftstalent und einem besonderen Gespür für neue Ideen nur das, wofür er selbst einstehen konnte. Sein Interesse fanden vor allem wesentliche Beiträge zur Ideengeschichte seiner Zeit, und so gab er unter anderem sowohl so unterschiedlich illustren Schriftstellern wie Henry Miller, Jean Genet oder Vladimir Nabokov als auch neue Forschungswege betretenden Gelehrten wie eben Theodor Geiger das Wort – alles Autoren, die vielen Lesern in Dänemark die Augen öffneten, aber wohl noch mehr in Harnisch brachten.

Für seine Leser hatte Geigers Monographie zweifellos eine klare Lektion und unbequeme Botschaft. Was er zu sagen hatte, trug er in seiner ruhigen, unprätentiösen Art vor, ohne sich – cum grano salis – groß durch Hinweise auf andere Auffassungen abzusichern. Zu seinen Grundsätzen gehörte es, die Leser über ein emotional hoch umstrittenes Problem auf-

---

[2] Theodor Geiger: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet, XIX, 2), Aarhus und København 1947, Seite 268.

* „Der Mensch in seiner Zeit"

zuklären, nicht aber sie mit Vermutungen zu belasten, wie auch ihnen die Anstrengung des Mit- und Weiterdenkens nicht ersparen zu wollen. Es ist nämlich sehr die Frage, ob die meisten derer, die das Wort „Moral" im Munde führten, überhaupt eine genaue Vorstellung vom Inhalt des Begriffes und seinem gesellschaftlichen Wandel hatten; es war offenkundig zu einem jener Gebrauchsworte geworden, deren wachsende Verwendung umgekehrt proportional zu ihrer Klarheit zu stehen schien. Es galt daher, die Gedanken so einsichtig darzulegen und kritisch abzuwägen wie möglich, um daraus dann einen praktikablen Lösungsvorschlag zu entwickeln.

Allein schon aus pädagogisch-didaktischen Gründen verstand es sich von selbst, daß Geiger das Problem in einer Einführung nicht in allen Einzelheiten abhandelte, sondern nur große Entwicklungslinien aufzeigen wollte, weil die Gefahr zu groß gewesen wäre, daß Leser die Übersicht verlieren und Wichtiges nicht von Unwichtigem hätten unterscheiden können. Er bot ihnen durch die entschiedene Art und Weise, auf die er das Problem auf der Grundlage von „statements of facts" erörterte, neue Einsichten und verschaffte ihnen einen knappen Überblick über die Grundfragen und Grundpositionen der Moral. Geiger verlangte deshalb von ihnen einiges an geistesgeschichtlichen Vorkenntnissen und an gesellschaftsgeschichtlichem Faktenwissen, das es ihnen erleichtern sollte, ihren Kenntnisstand und ihre Beurteilungsfähigkeit über die Grundzüge eines klassischen gesellschaftlichen Problems zu erweitern. Stoffwahl, Anordnung und Aussagen waren dabei selbstverständlich von Geigers Erkenntnisinteresse geprägt. Wer sich darauf einließ, dem öffnete sich ein neues Feld, das manches Ersprießliche und manche Förderung versprach.

Grundlegend für Geigers Monographie waren zweifelsohne die metaphysikfeindlichen und positivistischen Gedanken der Uppsalaphilosophie, die im Gewande einer Rechts- und Sozialphilosophie in Skandinavien weitgehend ein Eigenleben führten, und die Geiger, der lange schon dem philosophischen Positivismus in der Form eines kritisch hypothesenüberprüfenden Empirismus der sozialen Erscheinungswelt verbunden war,[3] in einen regen und fruchtbaren Gedankenaustausch mit ihren Re-

[3] Siehe auch Paul Trappe: Theodor Geiger, in: Dirk Käsler (Hrsg.): Klassiker des soziologischen Denkens. Zweiter Band. Von Weber bis Mannheim, München 1978, Seite 271.

präsentanten treten ließ, der mit beträchtlichem Eifer und persönlichem Engagement von beiden Seiten geführt wurde. Dabei schonten sie einander nicht und pflegten einander ungeschminkt die Meinung zu sagen – mit dem Effekt, daß die Resultate dieser Debatte Eingang in die europäische Soziologie fanden.[4]

Worum ging es in dieser Debatte? „Die Uppsala-Schule hat sich damit beschäftigt", wie Geiger in seiner ersten, noch im schwedischen Exil für eine schwedische Zeitschrift verfaßten dänischen Abhandlung mit dem programmatischen Titel „Rettens Emancipation fra Moralen"* ihren Hauptgedanken wiedergibt, „die *Rechtslehre* von ihren metaphysischen Bestandteilen zu reinigen, hält aber daran fest, daß der praktische Bestand der Rechtsordnung, das *Rechtsleben*, sowohl bei Bürgern als auch bei Richtern in metaphysischen Rechtsnormen verankert ist. Es *gibt* keine geltenden Rechtsnormen, keine Rechtspflichten oder Rechte, sondern die Bewahrung der Rechtsordnung hängt vom *Glauben* der Menschen an den realen Inhalt dieser Begriffe ab."[5]

Geiger dagegen wollte zeigen, „daß der praktische Rechtszustand essentiell unabhängig von metaphysischen und insbesondere moralischen Vorstellungen ist. Das Recht hat nichts mit Moral zu tun. (...) Sowohl Recht als auch Moral sind Systeme regelgebundenen Verhaltens (Gebaren, Attitüde) – und damit sind ihre Gemeinsamkeiten auch schon erschöpft. Weder das Wesen von Recht noch Moral bedingt ein festes Verhältnis zwischen beiden. Gewisse Handlungsweisen, die in einer gegebenen Gesellschaft verurteilt werden, werden gewiß auch von ihren Mitgliedern als moralisch verwerflich angesehen. Wie weit diese Übereinstimmung aber geht und welche Handlungsweisen sie umfaßt, ist eine rein historische Frage und, systematisch gesehen, ganz zufällig. Sowohl die Begriffe des Rechts als auch die der Moral sind gänzlich unabhängig davon, ob überhaupt eine solche, wenn auch begrenzte Übereinstimmung besteht."[6]

---

[4] Siehe Theodor Geiger: Über Moral und Recht. Streitgespräch mit Uppsala. Aus dem Dänischen übersetzt und eingeleitet von Dr. Hans-Heinrich Vogel (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung. Herausgegeben von Ernst E. Hirsch und Manfred Rehberger, Band 45), Berlin 1979.

* „Die Emanzipation des Rechts von der Moral"

[5] Theodor Geiger: Rettens Emancipation fra Moralen, in: Statsvetenskaplig Tidskrift för Politik, Statistik, Ekonomi, XLVIII (1945), Seite 195 f.

[6] Ebenda, Seite 195.

In dieser thesenartigen Gegenüberstellung findet sich Entscheidendes wieder, was Geiger seit längerem beschäftigte. Ihn aber aufgrund dieser Gegenüberstellung ausschließlich für einen Rechtstheoretiker zu halten, würde bedeuten, den Gesellschaftswissenschaftler Geiger auf den Rechtssoziologen reduzieren zu wollen. Schon der Geist, in dem die noch im schwedischen Exil geschriebene Abhandlung über „Rettens Emancipation fra Moralen" verfaßt wurde, läßt den größeren gesellschaftstheoretischen Zusammenhang erkennen, in dem er das Problem etwa im Rahmen mit allgemein-soziologischen, sozialphilosophischen, ideologiekritischen und rechtlichen Gesichtspunkten behandelt wissen wollte. Hatte er hier (und in den folgenden Abhandlungen) den Schwerpunkt seiner Überlegungen noch auf das Recht gelegt, so legte er ihn jetzt auf die Moral, wobei sie freilich mehr als nur die Summa seiner früheren Anschauungen waren, und entwickelte ein umfassendes, in der Moral wurzelndes und auf die Gesamtgesellschaft ausgreifendes realistisches „Denk- und Handlungsmodell", das sich bis in erkenntnistheoretische Gesichtspunkte hinein verzweigte. Die entscheidende Frage ist allerdings, wie begründet und realistisch Geigers Überlegungen im Vergleich zu denen der Uppsalaphilosophie waren.

Dabei stand bei dieser Frage gewiß mehr auf dem Spiel als nur eine Option zwischen unterschiedlichen Methoden verschiedener Wissenschaftsdisziplinen. Auch der alte Streit, den Juristen über den Begriff des Rechts untereinander austragen: Läßt sich das Recht als eine moralisch neutrale Größe begreifen? spielte keine Rolle.[7] Die Debatte drehte sich vielmehr um die erkenntnistheoretischen Folgerungen, nämlich, welchen Stellenwert man moralischen Werturteilen im gesellschaftlichen Zusammenleben und Zusammenarbeiten beimessen soll. Weil die Uppsalaphilosophen und der Gesellschaftswissenschaftler Geiger darauf konträre Antworten gaben, bewegten sie sich von ihrer Wissenschaftsdisziplin aus in entgegengesetzte Richtungen und entwickelten unterschiedlich bedeutsame und einflußreiche Theorien des Rechts und der Moral. Ihre Wege schieden sich – bei prinzipieller Einigkeit über Definition und Begriffsanalyse des Problems – an den daraus zu ziehenden theoretischen wie praktischen gesellschaftlichen Schlußfolgerungen.

---

[7] Siehe dazu auch Jürgen Habermas: Wer kann wen umarmen? Konsenssuche im Streit: Lobrede auf Ronald Dworkin, den Philosophen, Polemiker und Bürger, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 18. Dezember 2006, Seite 39.

Als dänischer Flüchtling hatte Geiger die Gedanken der Uppsalaphilosophie in Schweden kennengelernt und vertiefte sich eifrig in das Studium dieser sozialphilosophischen Richtung. Wie sehr diese Gedanken ihn als Soziologen fesselten, gibt in einer anekdotischen Schilderung Bent Schultzer (1904 bis 1973), der ab 1952 Philosophie an der Universität Kopenhagen lehrte, in seinen einleitenden Bemerkungen der Besprechung von Geigers hier erstmals in deutscher Übertragung vorliegenden dänischen Buches „FORTIDENS MORAL OG FREMTIDENS" in der dänischen Tageszeitung *Politiken* wieder: „Es muß wohl im Jahre 1944 gewesen sein, als ich zum ersten Mal Bekanntschaft mit Geiger schloß. Es war ein Vormittag im dänischen Flüchtlingsbüro in Stockholm, wo ich damals tätig war. Unerwartet traf ich Geiger in einem der Gänge des Flüchtlingsbüros. Es war Winter, ein eiskalter Winter, wie sie dort oben eben so sind. Dort, wo ich Geiger traf, hatte ein Mitarbeiter des Flüchtlingsbüros etwas getan, was wohl keinem Stockholmer sonst zu tun einfallen würde, nämlich ein Fenster zu öffnen, und so standen Geiger und ich nun in Stockholms eisiger Winterkälte. Die Kälte zog mir durch Mark und Bein, nicht aber Geiger. Er hatte jemanden gefunden, mit dem er über seine Forschungsresultate sprechen konnte, und darum wollte er über Wissenschaft reden. Er ging in ihr mit solch einer Leidenschaft auf, daß er überhaupt nicht bemerkte, daß wir hier bei 12 Grad unter Null ohne Oberbekleidung standen. Ich denke, er führte seine Gedanken zu Ende, natürlich ohne zu bemerken, daß sein Zuhörer auf Grund der klimatischen Verhältnisse sich nicht richtig konzentrieren konnte. Ein wahrhaft heiliges Feuer brannte in seinem Geiste (...)."[8]

Geigers Monographie spiegelte genau diesen Geist und die ihn charakterisierende gedankliche Schärfe und Qualität seiner Überlegungen wider. Er wird wohl am deutlichsten, wenn man stellvertretend für viele andere als Gegenbeispiel den Anspruch Émile Durkheims (1858 bis 1917) in seinen Vorlesungen über Moral heranzieht, in denen es ihm um den Nachweis der „Symmetrie zwischen Moral und Unmoral" ging, weil beide gesellschaftlich hervorgebracht und ebenso korrigiert werden müßten. Leidenschaftlich an einem Gelingen des sittlichen Lebens in der Gesellschaft interessiert, glaubte er an einen säkularen Heilsplan, als dessen Erfüllungsgehilfin er die Soziologie ansah. Das Programm dazu hatte

[8] Bent Schultzer: Moralnihilismen i Teori og Praksis [Moralnihilismus in Theorie und Praxis], in: *Politiken* vom 1. Juli 1952, Seite 11.

Durkheim im Kern schon im Vorwort seiner Dissertation „Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften" formuliert, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem moralischen Wert der Arbeitsteilung und nach ihrem Beitrag zur gesellschaftlichen Integration der sich zunehmend ausdifferenzierenden Gesellschaft stand: „Wir wollen die Moral nicht aus der Wissenschaft ableiten, sondern die Wissenschaft der Moral betreiben, was etwas ganz anderes ist. Die moralischen Fakten sind Phänomene wie alle anderen auch. Sie bestehen aus Verhaltensregeln, die man an bestimmten Merkmalen erkennen kann. So muß es möglich sein, sie zu beobachten, sie zu beschreiben, sie zu klassifizieren und die Gesetze zu suchen, die sie erklären. (...) Aber weil wir uns vorgenommen haben, die Wirklichkeit zu studieren, folgt daraus nicht, daß wir auf ihre Verbesserung verzichten: wir meinen, daß unsere Untersuchungen nicht der Mühe wert wären, wenn sie nur spekulatives Interesse hätten. Wenn wir auch sorgfältig die theoretischen von den praktischen Problemen trennen, wollen wir die letzteren damit keineswegs vernachlässigen: wir wollen uns im Gegenteil auf diese Weise dafür rüsten, sie besser zu lösen. Es ist schon Gewohnheit geworden, denen, die die Aufgabe übernehmen, die Moral wissenschaftlich zu studieren, vorzuwerfen, sie seien ohnmächtig, ein Ideal zu formulieren. Man behauptet, daß ihnen ihre Achtung vor einem Faktum nicht erlaubt, es zu überschreiten; sie können wohl beobachten, was ist, uns aber keine Verhaltensregeln für die Zukunft zur Verfügung stellen. Wir hoffen, (...) dieses Vorurteil zu erschüttern, denn man wird in ihm sehen, daß *uns die Wissenschaft helfen kann, die Richtung zu finden, in die wir unser Verhalten lenken müssen, und das Ideal zu bestimmen, nach dem wir in dunklem Drange streben*"[9] (Hervorhebung durch den Herausgeber). Das ist eben sehr die Frage!

Geiger jedenfalls erörterte das Problem der Moral aus einer anspruchsvolleren theoretischen Perspektive und mit einer praktikableren gesellschaftlichen Lösungsmöglichkeit als Durkheim, mit dessen Überlegungen es durchaus gewisse Berührungspunkte (beispielsweise in der Frage der Empirie) gab, und stellte es von vornherein auf ein solideres Fundament.

---

[9] Émile Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Mit einer Einleitung von Niklas Luhmann: Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. Mit einem Nachwort von Hans-Peter Müller und Michael Schmid: Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die „Arbeitsteilung" von Émile Durkheim, Frankfurt am Main ^{2}1988, Seite 76 ff.

Er hätte gewiß Durkheims Versuch verworfen, eine Moral außerhalb der Religion soziologisch begründen zu wollen, die ihr Ideal in den Wurzeln der Wirklichkeit hat, wenn er sich mit ihm eigens auseinandergesetzt hätte, wie schon allein aus der Art der Argumentation in seiner Monographie ersichtlich wird. Für ihn würde Durkheims Diktum, daß jede Gesellschaftsform eine moralische zu sein hätte, ohne Umwege in die Arme der „alleinseligmachenden Kirche" zurückführen, um dem Leviathan der Moral dann um so sklavischer zu dienen. Durkheim konnte nämlich mit keinem Wort einsichtig machen, was an einer auf solchen Moralvorstellungen beruhenden Gesellschaft, deren Machtgrundlage er offenkundig in diesem Zusammenhang nicht weiter der Diskussion für bedürftig hielt, anziehend sein sollte: Das Ideal würde nur das blasse Abbild eines philanthropischen Waisenhauses zeigen. Und die Tatsache der Moral ist weder eine Erklärung noch ein Beweis dafür, daß Moral per se vernünftig ist.[10]

Geiger zog es deswegen als Ausgangspunkt bei der Darstellung und Diskussion des Problems mit Blick darauf, daß primitive, prähistorische Gesellschaften weder Moral noch Recht im modernen Sinne kennen und ihre bestehende Ordnung sowohl die Rolle der Moral als auch des Rechts übernimmt, in einem ersten Schritt vor, folgender erkenntnisleitender Behauptung nachzugehen und sie einer strengen Prüfung zu unterziehen: „Die Moral ist ursprünglich ein System von Verhaltensmustern und Lebensregeln, die eine für das gesellschaftliche Zusammenleben nötige Sicherheit schafft, indem sie die Handlungsweisen von Menschen, soweit sie die Lebenssphären anderer Menschen berühren, koordiniert. *Durch fortschreitende Idealisierung und Verinnerlichung hat die Moral indessen jegliche Fähigkeit zum Ordnen des Zusammenlebens von Menschen verloren* (Hervorhebung durch den Herausgeber). Im Subjektivismus, wo diese Entwicklung ihre höchste Zinne erreicht, bekommt die Moralverwirrung sogar den Segen der Moralphilosophie. Sie wird ‚wissenschaftlich' anerkannt. Ihre letzte Stütze ist der Moral unter einer kollektiven Lebensform weggeschlagen worden. Wenn jede von jedem einzelnen aufgestellte

[10] Ich mache mir, weil es den Kern des Problems trifft, bei den beiden zuletzt erwähnten Einwänden Thomas Steinfelds Kritik in seiner Rezension „Aus der Republik der Professoren. Wider die Ethik der Vereinzelung: Emile Durkheim und die Moral", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 18. März 1992, Seite 12, zu eigen, die Steinfeld anläßlich der erstmals im Deutschen erschienenen Studien Durkheims „Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral", Frankfurt am Main 1991, gegen ihn erhob.

moralische Richtschnur gleiche ‚subjektive Wahrheit' ist, kann das moralische Verhalten, das aus diesen Richtschnüren folgt, keine Gesellschaftsordnung mehr aufrechterhalten. Als solche ist die Wertidee durch die Geschichte der Moralphilosophie ad absurdum geführt worden, in deren Verlauf man die Sittennormen höher und höher in den metaphysischen Himmel gehängt hat – wo es keine Haken mehr für irgend etwas gibt" (Seite 41).

Solche Gedanken waren zweifellos gewagt bis blasphemisch, wie allein schon ein Blick auf die in der parteigebundenen kommunistischen und vor allem die in der bürgerlichen dänischen Tagespresse erschienenen Rezensionen und Debattenbeiträge zeigte.[11] Sie stellten in ihren gesellschaftlichen Konsequenzen offenkundig alles in Frage, so der zentral erhobene Vorwurf, was bis dahin als Axiom gegolten hatte, das ganze Moralsystem der anerkannten Werte und Ideen in demokratischen Gesellschaften. Zwar gestand man Geiger durchaus zu (außer in der kommunistischen Presse, die keine sonderlich hohe Meinung von ihm hatte und abfällig über ihn urteilte), er sei „ein klarer Denker, ein fleißiger Forscher und ein ausgezeichneter Autor, dazu noch rücksichtslos ehrlich, der über seine Meinungen niemanden in Zweifel ließ." Und das vorliegende Buch zeuge, „trotz seiner Kürze, genau von diesen Qualitäten. Es ist klar und konsequent in seiner gedanklichen Entwicklung – durch und durch."[12] Gleichwohl endete es aber unschlüssiger, als Geiger es sich in seinen abschließenden Betrachtungen über eine „wertneutrale Moral" wohl gewünscht hätte, wie Bent Schultzer in seiner Besprechung herausarbeitete. Er glaubte, eine solche Moral führe zu weniger Leidenschaft und „das Leben würde schmerzfreier und Veränderungen könnten geschmeidiger geschehen. Der Gedanke ist bestechend, aber es fragt sich nur, ob der Ausdruck ‚wertneutrale Moral' nicht einen Widerspruch enthält, und kann

[11] Bent Schultzer: Moralnihilismen i Teori og Praksis, in: *Politiken* vom 1. Juli 1952, Seite 11 und 12; Oluf Bang: Om Moralnihilisme [Über Moralnihilismus], in: *Politiken* vom 4. Juli 1952, Seite 7; Bent Schultzer: Moral i Teori und Praksis [Moral in Theorie und Praxis], in: *Politiken* vom 7. Juli 1952; Oluf Bang: Filosofi i Teori og Praksis [Philosophie in Theorie und Praxis], in: *Politiken* vom 8. Juli 1952, Seite 7; H. V. Brøndsted: Født a-moralsk [Ohne Moral geboren], in: *Berlingske Aftenavis* vom 2. August 1952, Seite 6 und 8; K. Grue-Sørensen: Ananas og Mord [Ananas und Mord], in: *Berlingske Aftenavis* vom 26. August 1952, Seite 4 und 6; Werner Thierry: Magt og moral [Macht und Moral], in: *Land og Folk* vom 26. September 1952, Seite 9; K. Grue-Sørensen: Angående Værdinihilisme [Was den Wertnihilismus betrifft], in: *Berlingske Aftenavis* vom 28. September 1961, Seite 6; Søren Holm: Moral uden etik [Moral ohne Ethik], in: *Berlingske Tidende* vom 14. Oktober 1961, Seite 11.

[12] K. Grue-Sørensen: Angående Værdinihilisme, in: *Berlingske Aftenavis* vom 28. September 1961, Seite 6.

man überhaupt Leidenschaft aus dem menschlichen Zusammenleben verbannen? Wäre eine solche Operation überhaupt wünschenswert?"[13]

Der Fragen waren viele – nur den Kern des Problems trafen sie nicht. Es wurde geflissentlich übersehen oder einfach nicht zur Kenntnis genommen, daß eben nicht der gesellschaftliche Immoralist, wie vielfach in den Rezensionen als Grundtenor durchscheint, sondern der leidenschaftliche gesellschaftliche Moralist das Wort führte: „Es geht nicht um die Auflösung, sondern um eine Neubegründung der Moral auf einer sicheren Basis" (Seite 44). Vor dieser Aussage müssen die Beurteilungsmaßstäbe, die die Rezensenten an Geiger angelegt hatten, äußerst fragwürdig bleiben. Und auf die entscheidenden Argumente, wie „eine Neubegründung der Moral" ins Werk zu setzen sei, ließen sie sich, die – bis auf einen – alle gestandene Professoren aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen an dänischen Universitäten waren, gar nicht erst ernsthaft ein und gaben dadurch zugleich zu erkennen, daß Moral dem Gebot der Opportunität gehorchen müsse, das heißt: sie paßt „die soziale Pflicht dem gesellschaftlichen Rang und der Stellung an."[14]

Dabei hatte Geiger seine Behauptung und die darin enthaltene Kernaussage wohl begründet. Sie setzte für ihn auf jeden Fall voraus, gesellschaftsgeschichtliche Entwicklungsstadien des Verhaltenssystems und des Moralsystems zu rekonstruieren, deren Verhältnis zueinander in den Grundzügen darzustellen und es, so weit wie möglich, mit seinen gesellschaftlichen Strukturzusammenhängen in Verbindung zu bringen. Dazu differenzierte und beschrieb Geiger dann sowohl gesellschaftsgeschichtliche Stadien unterschiedlicher Verhaltenssysteme mit ihren jeweils dominierenden Charakteristika wie *Brauch, Sitte, Usus* oder *Konvention* und *Recht* als auch ihnen in wesentlichen Zügen entsprechende gesellschaftsgeschichtliche Stadien unterschiedlicher Moralsysteme wie *traditionelle Moral, dogmatische Moral* und *individuelle Moral* (vgl. die Darstellung des vereinfachten Schemas auf der folgenden Seite). Der Prozeß der Moralentwicklung entspricht damit weitgehend auch dem der Emanzipation der Persönlichkeit.

[13] Bent Schultzer: Moralnihilismen i Teori og Praksis, in: *Politiken* vom 1. Juli 1952, Seite 12.

[14] Honoré de Balzac: Modeste Mignon. Roman. Aus dem Französischen übersetzt von Caroline Vollmann. Nachwort Johannes Willms, Zürich 2009 (französische Erstausgabe: Paris 1844), Seite 133.

Gesellschaftsstruktur	Verhaltenstypus	Moraltypus	Hauptproblem
primitiv	Brauch Sitte	traditionell	kein konsequentes Prinzip
korporativ	Brauch Sitte	dogmatisch	keine objektive Allgemeingültigkeit
liberal-demokratisch kapitalistisch	Usus oder Konvention kodifizierte Rechtsordnung	individuell	Moralverwirrung

Charakteristisch für Geigers eingeschlagenen Weg der gesellschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion unterschiedlicher Entwicklungsstadien ist, methodisch gesehen, einerseits das In-Beziehung-Setzen verschiedener zeitlicher Ebenen des Verhaltens- und Moralsystems und ihre Verknüpfung mit den jeweils vorherrschenden Prinzipien der Gesellschaftsstruktur, andererseits die entsprechend vorgenommenen genauen Begriffsbestimmungen,[15] die Definitionen im klassischen Sinne darstellen und der gegenseitigen Abgrenzung dienten. Geiger hielt solche strengen Begriffsbestimmungen für geboten, weil es ohne sie keine sprachliche Verständigung über die verschiedenen Verhaltens- und Moralsysteme gäbe; sie sind als Mittel der Erkenntnis – und darauf legte er allergrößten Wert – auf überprüfbare Tatsachen gerichtet, die auch ohne die vielfach in der Alltagssprache verwendeten unscharfen Wortbedeutungen zuverlässig mitgeteilt werden können.

Danach hat Geiger dann in aller Regel die mit den verschiedenen Verhaltens- und Moralsystemen bezeichneten Sachverhalte dargestellt und an vielen Beispielen erläutert. Diese beruhten selbst auf allgemeinen Grundannahmen über gesellschaftliches Verhalten und gesellschaftliche Verhältnisse unter Menschen, deren grundlegendste lautete: *„Ein regelgebundenes soziales Verhalten geht sowohl logisch wie zeitlich der Verhaltensregel voraus"* (Seite 7). Wie dieses insbesondere in primitiven, prähistorischen Gesellschaften zu Beständigkeit, gar Berechenbarkeit des sozialen Verhaltens führte, dazu, Affekte zu mäßigen und zu kanalisieren, ein Netzwerk von Ritualen und Verhaltensweisen auszubilden, ist nicht bekannt.

[15] Vor allem im Hinblick auf die Definitionen der Verhaltenstypen hat sicherlich dem Sinn nach die Webersche Terminologie Pate gestanden. Siehe dazu Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen 1972, Seite 16 ff.

Geiger mußte sich deshalb aufgrund des Forschungsstandes vor allem über primitive, prähistorische Gesellschaften damit begnügen, die Verhaltensmuster nur „festzustellen und zu beschreiben und sie, so weit wie möglich, mit Begleiterscheinungen in Verbindung zu bringen, aber von einer Ursachenerklärung absehen, ‚warum' sich Verhaltensmuster gerade diesen Inhaltes in gerade dieser Gesellschaft durchgesetzt haben" (Seite 10).

Die gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungsstadien leuchteten, wie erwähnt, natürlich nicht den ganzen Sachverhalt des Problems aus, sondern hoben, entsprechend dem Erkenntnisinteresse, bewußt gewisse Denkzüge hervor und akzentuierten die im Mittelpunkt stehenden ungelösten Steuerungsprobleme des Moralsystems und deren Folgen. Sie beschränkten sich jedoch keineswegs auf einzelne grundlegende Unterscheidungsmerkmale des Verhaltens- und Moralsystems, sondern betonten deren Struktur, das heißt: das, was jeweils zum Aufrechterhalten der Gesellschaft wesentlich beitrug. Denn jedes Verhaltenssystem und Moralsystem ist eine gesellschaftliche Funktion ebender Gesellschaft, aus der es historisch hervorgegangen ist und deren Ordnung es aufrechterhalten soll. In dieser Hinsicht als gleichgültig oder gar als Ausnahme von der Regel Angesehenes wurde vernachlässigt. Weil aber die gesellschaftliche Wirklichkeit einem Wandel unterlag und nicht selten Misch- oder Übergangsformen auf der Grundlage unterschiedlicher Strukturprinzipien zeitigte, verabsolutierte Geiger die gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungsstadien keineswegs. Sie pflegten, worauf er aufmerksam machte, sowohl die gesellschaftliche Wirklichkeit stets einheitlicher und festgefügter zu stilisieren als sie tatsächlich ist, als auch leicht das Walten von Entwicklungsgesetzlichkeiten zu suggerieren, während tatsächlich in erster Linie *typische* Wandlungsprozesse beobachtbar sind, die aber den entscheidenden Sachverhalt in seiner Struktur und Krisenhaftigkeit verstehbar werden lassen.

Genau dieses Erkenntnisinteresse ermöglichte es Geiger in einem ersten Schritt, den Problemzusammenhang und seine damit verknüpfte Ausgangsbehauptung auf plausible Weise für seine Beweisführung darzulegen und zu begründen. Seine gesellschaftsgeschichtliche Tour d'horizon durch das Verhaltens- und Moralsystem war also kein Selbstzweck. Ihre Spannbreite reichte dabei, historisch gesehen, von der Antike bis zur

Neuzeit, systematisch gesehen, von der Tugendethik (Sokrates, Platon, Aristoteles) über die Pflichtenethik (Immanuel Kant) und den Utilitarismus (Jeremy Bentham, John Stuart Mill) bis zur Gefühlsethik (Leslie Stephen, Wilhelm Wundt) und zu moralkritischen Positionen (Friedrich Nietzsche).[16] Und die exemplarische Beschäftigung in diesem Zusammenhang mit den erwähnten Geistesgrößen des *Gestern* hatte bei ihm stets den Bezug zum *Heute* (Søren Kierkegaard) und insbesondere zum *Morgen* (Axel Hägerström, Karl Mannheim) zur Folge. Geiger wollte mit den wenigen Hinweisen nämlich auf ihre Grundgedanken zeigen, gegen welche leitenden Ideen ihre neue Lehre gerichtet war, warum diese unhaltbar war, wie sie überwunden und aus der neuen Position vielfach auch erklärt werden konnte. Denn das, was gesellschaftlich *war*, bedeutete ihm weniger als das, was *ist*; die *gegenwärtige* demokratische Gesellschaft („Demokratur" sic!) faszinierte ihn nicht so sehr wie die *werdende* demokratische Gesellschaft: das, was sein könnte, wenn sie denn als Folge der Moralverwirrung gleichwohl auf eine erträgliche „prosaische Vernunftmoral" gestellt würde.

Dafür war nun für Geiger eine grundlegende Voraussetzung, die Schlüsselbegriffe der Theorie, nach denen das geschehen sollte, einsichtig werden zu lassen. Selbstverständlich konnte es sich dabei in einer Einführung nur um erste Überlegungen handeln, also um das Abstecken des Feldes für das Fundament derjenigen Schlüsselbegriffe, an denen man vielleicht am besten erkennen kann, was Theorie in diesem Zusammenhang eigentlich bedeutet und praktisch zu leisten in der Lage ist. Diese sind der „Wahrheitsbegriff", die „Werturteile" und die „Intellektualisierung", die in dieser Reihenfolge von Geiger abgehandelt und miteinander verknüpft worden sind. Begründet wurde das im einzelnen damit:

1) daß der *Wahrheitsbegriff* – und hier ergriff der Gesellschaftswissenschaftler das Wort – ausschließlich im Verhältnis zur beobachtbaren sozialen Wirklichkeit in der raum-zeitlichen Welt wissenschaftlich anwendbar ist und eine Behauptung mit ihr im Einklang stehen muß. Der Weg, auf welchem man zu einer solchen Erforschung der Wahrheit gelangt, kann also nur der der erfahrungswissenschaftli-

[16] Siehe dazu auch Robin Celikates und Stefan Gosepath: Einleitung: Grundbegriffe, Grundprobleme und Grundmodelle der Moralphilosophie, in: Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Robin Celikates und Stefan Gosepath, Frankfurt am Main 2009, Seite 7–27.

chen Überprüfung sein. Nach diesem Verständnis ist ein Satz „wahr, wenn sein Inhalt durch logische Verarbeitung sinnlicher Beobachtung (direkt oder indirekt) unwiderlegbar bestätigt werden kann. Unwahr ist ein Satz, wenn sein Inhalt auf dem gleichen Wege ebensogut entkräftet werden kann. Sätze, die die Eigenschaft besitzen, auf die beschriebene Weise bestätigt oder entkräftet werden zu können, bezeichnen wir als *sachliche Aussagen* oder kurz: *Aussagen*" (Seite 45). Eine solche Definition schließt natürlich von vornherein Glaubenssätze aus, für die keine Möglichkeit der Bestätigung oder Widerlegung durch logische oder sinnliche Beobachtung besteht, weil sie als „Mißbrauch des Wahrheitsbegriffes" in der Wissenschaft angesehen werden.

2) daß *Werturteile* – und hier knüpfte der Sozialphilosoph in erster Linie an die Lehre des theoretischen Wertnihilismus des Uppsalaphilosophen Axel Hägerström an und illustrierte sie an Beispielen aus dem geschmacklich-sinnlichen, künstlerisch-ästhetischen und moralischen Bereich –, erkenntnistheoretisch gesehen, illegitim sind, „nicht weil sie Wertungen enthalten, sondern weil sie als Aussageformen versuchen, Wertungen eine sachliche Gültigkeit zu verleihen" (Seite 50).[17] Damit gelang es Hägerström zwar überzeugend, den Ursprung unterschiedlicher Formen der Werturteile zu beweisen und, wie Geiger wohl nicht nur mit Blick auf Dänemark hervorhob, den Wertsubjektivismus zu überwinden, weil dieser den Wert als eine formale Wirklichkeit und das Werturteil als eine subjektive Wahrheit ansah, aber die Schlußfolgerungen, die Hägerström daraus zog, „daß moralische oder andere Werturteile ‚theoretischer Nonsens'" seien, verwarf Geiger entschieden. Er machte in der Debatte mit der Uppsalaphilosophie darauf aufmerksam, daß Werturteile eben

[17] Daß Geiger sich hier nicht mit dem Werturteilsproblem Max Webers befaßte, liegt auf der Hand: bei Geiger stand im Vordergrund die moralische Grundlegung einer angemessenen Lebensführung der Menschen in der Gesellschaft, bei Weber ging es um die Bestimmung der Sozialwissenschaft als „Wirklichkeitswissenschaft", die den Ausgangspunkt für die Erörterung der theoretischen wie methodischen Mittel bildet, mit denen das zu erreichen sei. Dabei spielte für Geiger gewiß auch eine Rolle, daß Weber die Abgrenzung der sozialwissenschaftlichen von der naturwissenschaftlichen Methode so entschieden betrieb, die Geiger, wenn man insbesondere seine wissenschaftliche Entwicklung hin zum „Sozialbehaviorismus" nach dem Zweiten Weltkrieg in Dänemark berücksichtigt, so nicht teilte. Siehe dazu im einzelnen Max Weber „Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Neue Folge des Archivs für Soziale Gesetzgebung und Statistik, begründet von Heinrich Braun, herausgegeben von Werner Sombart, Max Weber und Edgar Jaffé, 19. Band (1904), der Neuen Folge 1. Band, Heft 1, Seite 22-87.

„nicht einfach bedeutungsloser Unsinn, sondern auf eine verhängnisvolle Weise unzulässig" seien. „Die erkenntnistheoretische Einsicht in die Natur des Werturteils muß in einen wirklichen Verzicht auf Werturteile einmünden. Der praktische ‚Wertnihilismus' muß die Schlußfolgerung aus dem theoretischen sein. Das bedeutet, daß wir zwar wie zuvor primär die eigene Handlungsweise und die der anderen bewerten" – und das nun ist der springende Punkt – „uns aber versagen, diese als an sich gut oder schlecht zu bezeichnen" (Seite 67). Dies ist, wenn man so will, eine Hauptregel praktischer Lebensphilosophie, die eine große intellektuelle Herausforderung „für den abstrakt denkenden Verstand" (Seite 69) bedeutet.

3) daß *Intellektualisierung* – und hier äußerte sich der Pädagoge – nicht Sache von wenigen Privilegierten sei, sondern intensiver Schulung breiter Bevölkerungsschichten bedürfe und ein hohes Maß an intellektueller Disziplin voraussetze, wozu Geiger aber selbst wenig ausführte.[18] Allerdings kann man sich das aus den Anforderungen erschließen, die er im Hinblick auf das Vermeiden von Werturteilen stellte, wobei gewiß Einblicke, die Geiger in die unaufgeregten Lebensverhältnisse skandinavischer Länder gewonnen hatte, mit Pate gestanden haben dürften. Diese Anforderungen sollten in erster Linie die Einsicht schärfen – um nur diese wenigen allgemeinen gesellschaftlichen Konsequenzen zu nennen –, daß Werturteile nicht mehr mit dem Anspruch auftreten dürften, „eine sachliche Aussage über die zu bewertenden Gegenstände selbst und damit die Wertauffassungen des Nächsten herauszufordern. Der Streit wird sich weiterhin darum drehen, welche Richtlinien für die Ordnung des einen oder anderen Lebensverhältnisses gelten sollen", verliert also das Machtverhältnis der sozialen Lebensordnung keineswegs aus dem Blick, „aber er dreht sich um praktische Fragen. Ich möchte es lieber so – du dagegen so. Der Interessenkonflikt wird nicht zu

[18] Sieht man einmal von der allgemeinen Bemerkung ab, daß die „‚menschliche Natur' (...) das Produkt einer verdunkelnden Erziehung [ist], der junge Menschen im Zeitalter der Aufklärung immer noch ausgesetzt werden. Sie besteht darin, die Jugend auf der einen Seite mit gewissen nützlichen und im gesellschaftlichen Leben unentbehrlichen Fähigkeiten auszurüsten, ihr auf der anderen Seite allen möglichen religiösen und politischen Aberglauben einzutrichtern und es zugleich sorgsam zu vermeiden, ihre kritische Urteilskraft zu schärfen" (Seite 68). Genaueres dazu kann man aber dem Kapitel „Vollendung der unterbrochenen Aufklärung" in Geigers Monographie „Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet, XXXII, 1. Humanistik Serie 45)", Aarhus und København 1960, Seite 173 ff., entnehmen.

einem Kampf um heilige Wahrheiten, in deren Diensten wir uns leidenschaftlich streiten, weil wir ihnen verpflichtet sind. Die Uneinigkeit wird nicht beigelegt, sie wird aber *entgiftet*, indem sie auf den eigentlichen Gegenstand begrenzt wird: deine Wünsche und meine. Hierüber kann man immerhin einen vorübergehenden oder dauerhaften *Kompromiß* schließen. Nichts Absolutes, Höheres und Heiliges wird mit eingebracht" (Seite 65). Geiger gab sich keiner Illusion darüber hin, daß ein solches wünschenswertes Resultat der Intellektualisierung eines „gesellschaftspädagogischen Langzeitprogramms" bedürfe. Denn die Menschen verhalten sich, wie man hinzufügen könnte, allzuoft wie die Hammel des Panurge: Sie folgen nur zu gern der Autorität und lassen sich von dieser vorschreiben, wie sie zu denken und zu handeln haben.

Auf diese Weise gelang es Geiger nicht nur, sicher durch „die neue Phase der Moral" der Gesellschaft des *Morgen* zu navigieren, ohne die gesellschaftliche Orientierung zu verlieren, sondern er gab so zugleich auf überzeugende Weise eine praktische Antwort auf ein grundlegendes Moralproblem der Gesellschaftsordnung: Er warb über alle religiösen und ideologischen Gräben hinweg mit äußerster Folgerichtigkeit um einen gesellschaftlichen Grundkonsens, in dem die Frage, ob die eine oder andere moralische Verhaltensweise als Regelfall für eine bestimmte soziale Situation gelten solle, keine Rolle spielte. Denn die „Tatsache, daß wir in einer gesellschaftlichen Abhängigkeit voneinander leben, daß wir einander tatsächlich nicht entbehren können, fordert gebieterisch eine allgemein befolgte zwischenmenschliche Lebensordnung, einen *Modus vivendi*" (Seite 63). Alles, was Geiger im Grunde genommen wünschte, war also eine Verfahrensweise, die der *Form* und nicht dem Inhalt zwischenmenschlicher Lebensordnung verpflichtet war.[19] Das ist beileibe keine Selbstverständlichkeit und Kleinigkeit im gesellschaftlichen Leben.

---

[19] Das hat auch nichts mit der These zu tun, die Wolfram Burisch in seinem Bändchen „Das Elend des Exils. Theodor Geiger und die Soziologie", Hamburg 1995, auf Seite 95 als mögliche Erklärung anbietet, nämlich: „Anders denn als Folge jener ‚Hölle des Exils', läßt sich die geistige Verwandlung wahrscheinlich schwer erklären, die ein Denker wie Theodor Geiger in dem seiner Selbstdarstellung nach unverdächtig erscheinenden Dänemark, später auch in Schweden, hat überstehen müssen. Seine vordem eminent geschichtsorientierte Gesellschaftstheorie, die den unbequemen Gedanken nicht scheute, ist unter den Konditionen zu einer kleinmütigen Anpassungslehre heruntergekommen." Das gerade Gegenteil war der Fall; davon zeugte Geigers immer wieder geäußerte harsche Kritik an gesellschaftlichen Zuständen und Entwicklungen in Dänemark, die vielfach auf Ablehnung stieß.

Daß das in gewissen Intellektuellenkreisen auf keine allzu große positive Resonanz stieß, wie allein schon die Buchbesprechungen vielfach zeigten, verwundert nicht weiter. Und der Vorwurf des Formalismus war schnell bei der Hand.[20] Ihr Recht bezog die Überlegung des Modus vivendi aus der Kritik an den unterschiedlich begründeten moralischen Gesellschaftsprinzipien, die überall dort mit Verve vorgetragen wurden, wo über die Gesellschaftsmoral überhaupt nur die jeweils richtige Auslegung entschied. Darauf konnten sich deren Gralshüter „ohne sonderliche Mühe einigen. Was sie allesamt Formalismus nennen, gilt ihnen als Verbrechen, weil es ausdrückt, was doch camoufliert werden soll, Unfreiheit und Entfremdung. Dies alles aber kann kein Grund (...) sein, eine falsche Alternative ernstzunehmen (...). Der Zwist zwischen Form und Inhalt beruht (...) auf einem Scheinproblem"[21] *und* übersieht auch im Hinblick auf die Gesellschaftsmoral Wesentliches.

Entscheidend kam es hierbei darauf an, wie Geiger mit Blick auf die axiomatischen Grundlagen des soziologischen Ausgangsproblems formulierte, „daß ein jeder mit einiger Sicherheit voraussehen könne, wie jeder andere in gewissen typischen Situationen handeln werde. Nur unter dieser Voraussetzung können wir unser eigenes Schicksal mit dem Schicksal anderer verbinden. In dieser Erwartungssicherheit liegt die gesellschaftliche Funktion der Moral und auch des Rechts" für die zwischenmenschliche Lebensordnung. „Nach dem Versagen und Schwinden der gemeinsamen Wertgrundlage ist der einzige Beweggrund für das Anerkennen und Befolgen einer solchen zwischenmenschlichen Ordnung die Einsicht in ihre Lebensnotwendigkeit, das heißt: die reflektierte Erkenntnis der gesellschaftlichen Abhängigkeit selbst. Hierin unterscheidet sich die ‚letzte Moral' von der ‚ersten'. Die primitive Moral fußt auf einer naiven Nachahmung gängiger Verhaltensweisen, die Moral der Zukunft dagegen auf einem bewußten Einordnen" (Seite 63). Das ist indes, wie erwähnt, keineswegs mit einem Festhalten an gesellschaftlichen Machtverhältnissen gleichzusetzen. Es ist aber – und auf diesen Gesichtspunkt machte Geiger ebenso aufmerksam – „gleichbedeutend mit der Ausübung eines gewissen Drucks auf den einzelnen. Und sich

[20] So etwa Bent Schultzer in seiner Buchbesprechung „Moralnihilismen i Teori og Praksis", in: *Politiken* vom 1. Juli 1952, Seite 12, der das am deutlichsten aussprach.

[21] Hans Magnus Enzensberger: Weltsprache der Moderne (1960, revidiert 1962), in: Hans Magnus Enzensberger: Einzelheiten I & Bewußtseins-Industrie und Poesie und Politik, Hamburg 2006/2007, Seite 225 f.

diesem sozialen Druck zu beugen, sein Verhalten von gesellschaftlichen Prämien und Repressalien motivieren zu lassen – das ist die Quintessenz der Gesellschaftsmoral. Unter den bisher bekannten Gesellschaftsformen ist die Demokratie diejenige, die den sozialen Druck auf den einzelnen einigermaßen erträglich macht" (Seite 69).

Daß dabei auch Geigers leidvolle Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus eine Rolle gespielt haben, versteht sich wohl von selbst. Und daß er sich auch nicht scheute, die entsprechenden Konsequenzen aus dem Essig der Wahrheit im moralischen Konfliktfalle zu ziehen, schilderte uns noch einmal eindrucksvoll Bent Schultzer aus seiner ersten Begegnung mit Geiger im Jahre 1944 in Stockholm: „Ein anderes Erlebnis mit Geiger hat sich meinem Gedächtnis eingeprägt. Es rührte vom Abend unseres Kennenlernens her. Geiger fragte: ‚Was würden Sie tun, wenn Sie in dem von Deutschen besetzten Dänemark plötzlich Ihren Bruder in der Uniform der Wehrmacht treffen würden?' Wir starrten ihn verblüfft an. ‚Das habe ich übrigens erlebt', fuhr er fort. ‚Und was taten Sie dann?' fragten wir unwillkürlich. Professor Geigers Antwort war einfach und klar. ‚Ich sehe nicht', sagte er einfach und geradeheraus, ‚was ein deutscher Offizier in geringstem Maße mit mir zu schaffen hat.' Das war also im Jahre 1943, aber bis heute muß man Geigers scharfe Stellungnahme zu einem, man muß schon sagen, klassischen Problem bewundern, nämlich dem Gewissenskonflikt zwischen Familiengefühl, Solidarität – und anderen moralisch betonten Beweggründen."[22] Seiner Sache gewiß, erlaubte sich Geiger zuweilen bis an die äußerste Grenze des Möglichen zu gehen, um seine Folgerungen zu veranschaulichen.

II.

Dieser Band der Theodor-Geiger-Gesamtausgabe verdankt sein Entstehen auch der Hilfe von Kolleginnen und Kollegen. Namentlich erwähnen möchte ich vor allem Palle Lykke (Universitätshistorisches Archiv der Universität Aarhus), der mit viel Verständnis und Geduld meine zahlreichen Anfragen beantwortet hat, ebenso wie Marcel van Ackeren (Ruhr-

[22] Bent Schultzer: Moralnihilismen i Teori og Praksis, in: *Politiken* vom 1. Juli 1952, Seite 11.

Universität Bochum, Institut für Philosophie), Ralf Eichberg (Nietzsche-Gesellschaft, Naumburg an der Saale), Heinz Hofmann (Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Lehrstuhl für Lateinische Philologie I), Jacqueline Karl (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Kant's gesammelte Schriften, Potsdam), Bernd Kast (Goethe-Institut, München), Gerald Mackenthun (Berlin) und Michael Newman (University of North London, London European Research Centre), die mir sachkundige Hinweise, Auskünfte und Erläuterungen zu speziellen Fragen gaben, die in meine Kommentare eingeflossen sind.

Beim Beschaffen der Rezensionen von Geigers Monographie „FORTIDENS MORAL OG FREMTIDENS" in dänischen Tageszeitungen waren mir Erling Midtgaard Hansen und Martin Lund (Staats- und Universitätsbibliothek Aarhus) behilflich. Michael Chambers (The British Library, London) und die Bibliothekare und Bibliothekarinnen der Deutschen Internetbibliothek unterstützten mich beim Recherchieren von schwierig zu ermittelnden Literaturangaben.

Die ansprechende Übersetzung der Geigerschen Monographie besorgte Gert J. Fode, der auch die Rezensionspassagen in der Vorrede übertrug.

Bei der Erstellung der Druckvorlage hat Benjamin Brinkmann mich mit dem Textsatzsystem LaTeX vertraut gemacht und mir mit versiertem Rat hilfreich zur Seite gestanden; unterstützt haben mich auch Niklas Rodax und Benjamin Rodax, der zudem die Abbildungen im Geiger-Text für den Druck vorbereitet hat.

Annelie Rodax, die diesen Band von Anbeginn an bis zur Druckreife durch ihr kritisches Urteil begleitet hat, las das Manuskript und steuerte zahlreiche sprachliche und sachliche Verbesserungsvorschläge bei.

Ihnen allen sei für Ihre Hilfe und Unterstützung gedankt.

Halle (Westfalen), im Frühjahr 2010

Klaus Rodax

THEODOR GEIGER

ÜBER MORAL IN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

Inhalt

Gestern

Die „erste Moral"

Was Theologen über die Moral predigen, ist eine Sache. Was Philosophen über sie zu sagen haben, ist eine andere. Aber etwas Drittes ist die Sicht der Soziologen. Als Gesellschaftsphänomen betrachtet, ist die Moral ein Satz von Verhaltensregeln und Handlungsweisen, dessen gesellschaftlich Funktion es ist, das Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen.

Als Menschen können wir nur mit unseresgleichen gemeinsam existieren. Unser ganzes Leben lang sind wir voneinander abhängig. Diese gegenseitige gesellschaftliche Abhängigkeit nimmt an Stärke und Reichweite zu, je höher sich unsere Zivilisation entwickelt und je feingliedriger unser ökonomischer und technischer Daseinsapparat wird. Die Arbeitsteilung ist nicht die einzige, jedoch unumstritten die wichtigste Erscheinungsform der gegenseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeit.

Das Zusammenleben und die Zusammenarbeit setzen eine gewisse Regelmäßigkeit im Verhalten und Handeln der Gesellschaftsmitglieder voraus. Sonst weiß der eine nicht, wie der andere sich in gewissen typischen Situationen verhalten werde, und ein koordiniertes Leben ist unmöglich. Das gesellschaftliche Leben erfordert eine Gesellschaftsordnung, ja eine solche Verhaltensordnung ist geradezu ein Aspekt der Gesellschaft an sich.

In der heutigen zivilisierten Gesellschaft haben wir mehrere deutlich voneinander unterschiedene soziale Ordnungssysteme, die teils voneinander getrennt, teils ineinander verwoben sind: Recht und Moral, Sitte und Konvention. Diebstahl verletzt sowohl Recht als auch Moral. Seinen Wagen drei Stunden lang in der Hauptgeschäftsstraße zu parken, ist

rechtswidrig, aber wohl kaum unmoralisch. Umgekehrt ist es unmoralisch, eine Frau, die gerade ihren Mann verloren hat und die kaum weiß, wie sie ihre Kinder ernähren soll, vor die Tür zu setzen, nur weil sie am Fälligkeitstag die Wohnungsmiete noch nicht bezahlt hat – aber der Hausbesitzer hat das Recht auf seiner Seite. Es ist Sitte und Brauch, einen Bekannten, den man auf der Straße trifft, zu grüßen. Es nicht zu tun, ist ungehobelt, aber weder rechts- noch moralwidrig usw. usf.

Hier nun haben wir es ausschließlich mit der Moral zu tun, jedoch werden wir unvermeidbar auch hin und wieder ein Auge auf ihr Verhältnis zu den übrigen sozialen Ordnungssystemen werfen müssen – besonders deswegen, weil es sich herausstellen wird, daß primitive Gesellschaften keinen Unterschied zwischen Sitte, Moral und Recht kennen.

Die Moral ist eines der sozialen Ordnungssysteme, die das gesellschaftliche Leben erst ermöglichen. Ohne Moral keine Gesellschaft – aber ohne Gesellschaft auch keine Moral. Der vollständig isolierte Einzelne – sofern man sich ein solches Geschöpf überhaupt vorstellen kann – könnte wohl gut ohne Moral oder eine andere Form von Lebensregeln leben, ja selbst die Vorstellung davon würde ihm fremd und bedeutungslos erscheinen.

Die frühesten Stadien der Menschheit werden sicher nie vollständig erforscht werden. Quellen existieren nur wenige, und sie sind zudem unvollständig. Aber man kann zu einem gewissen Grade „extrapolieren", wie man zu sagen pflegt, das heißt: man folgt dem Verlauf der Entwicklung, soweit die Quellen reichen, und zieht daraus Rückschlüsse auf die vorherige und zukünftige Zeit. Das folgende ist das Resultat eines solchen Versuchs.

Über unsere eigene Zeit wissen wir, daß das gesellschaftliche Leben in erster Linie durch die Rechtsordnung geregelt wird, die von der Staatsmacht, wenn nötig, durch Anwendung von physischem Zwang garantiert wird. Das Verhalten der Menschen wird außerdem von der Moral bestimmt. Sie folgt der inneren Stimme des Gewissens, die uns sagt, was gut und böse ist. (Das ist die heute allgemeine Moralauffassung. Wir werden sehen, daß sie keineswegs allgemeingültig ist.) Ferner wären da

noch Brauch und Sitte, die weder durch äußeren Zwang aufrechterhalten noch für unser Gewissen verbindlich sind, über die aber die öffentliche Meinung wacht, indem sie psychischen Druck auf den einzelnen ausübt. – Endlich wissen wir, daß es zwar viele Erscheinungen gibt, die nicht eindeutig unter einen dieser Begriffe fallen, daß aber die Trennung von Recht, Moral und Sitte heute ausgeprägter ist als früher. Besonders bei der uns bekannten primitivsten Gesellschaft ist es nicht möglich, diese drei Typen auseinanderzuhalten. Ihre bestehende Ordnung übernimmt sowohl die Rolle unserer Moral als auch unserer Rechtsordnung.

Mit diesem Ausgangspunkt und mit der gesellschaftlichen Funktion der Verhaltensordnung vor Augen, kann man eine Entwicklungslinie konstruieren, die über mehrere Stufen verläuft.

Man stellt sich im allgemeinen vor, daß es zuerst Gebote oder Verbote gibt und daß das regelgebundene soziale Verhalten der Gesellschaftsmitglieder auf der Einhaltung solcher Vorschriften beruht. Ursprünglich verhält es sich allerdings eher umgekehrt. Die Vorstellung von einer generell aufgestellten Regel, die in Zukunft zu befolgen ist, verlangt eine höhere gedankliche Schulung, als sie die prähistorischen Menschen besaßen. Außerdem können ausdrückliche Gebote und Verbote nur von einer Gesellschaftsautorität ausgesprochen werden. Die Anerkennung einer solchen Autorität ist aber die grundlegende Voraussetzung für ein mündiges gesellschaftliches Leben, und dieses wiederum erfordert die eine oder andere feste Verhaltensordnung. Bevor ein Herrscher oder Häuptling anderen seinen Willen als Gesetz aufzwingen kann, muß bereits eine geordnete Gesellschaft bestehen, über die er sich zum Herrscher machen kann.

Eine solche primäre Ordnung kann also keineswegs auf Vorschriften oder ausdrücklich vorgegebenen Regeln beruhen, sondern muß zusammen mit der Gesellschaftsbildung selber oder aus ihr heraus entstanden sein. *Ein regelgebundenes soziales Verhalten geht sowohl logisch wie zeitlich der Verhaltensregel voraus.*

Schon lange, bevor von einer Aufstellung genereller sozialer Normen die Rede sein kann, müssen sich gewisse *Verhaltensmuster* als Gewohn-

heit und durch Nachahmung durchgesetzt haben. In einer gegebenen Situation handelt A so wie er es gestern getan hat, und B tut, was er bei A und allen anderen gesehen hat. Mit diesen primären Verhaltensmustern ist keine Vorstellung von Pflicht verknüpft, kein Gedanke daran, daß man so handeln *müsse*. Dies geht eindeutig daraus hervor, daß auch sozial lebende Tiere sich untereinander regelgebunden verhalten, und niemand hat bisher behauptet, Tiere hätten eine Vorstellung von Pflicht. Die Regelgebundenheit in ihrem Verhalten wird gemeinhin auf einen angeborenen Artinstinkt zurückgeführt, aber mit diesem Wort wird nichts erklärt. Daß es einen Instinkt für ein bestimmtes Verhalten in gewissen Situationen gibt, offenbart sich eben nur in der regelmäßigen Wiederholung derselben Art des Verhaltens, aber kann diese Wiederholung nicht erklären, sondern ist nur ein kurzer und praktischer Ausdruck für das Vorhandensein der Erscheinung. Das gleiche gilt für Gewohnheit und Nachahmung als vermeintliche Mechanismen, die sich hinter den Verhaltensmustern primitiver menschlicher Gesellschaften verbergen. Die bislang dazu vorgetragenen Theorien – in erster Linie *Gabriel Tardes* Gesetze der Nachahmung und *Richard Semons* Mnemetheorie – können als echte Ursachenerklärungen nicht akzeptiert werden. Zwar analysieren sie ganz richtig die Tatsache, daß Gewohnheit sich bildet und Nachahmung stattfindet, aber sie vermögen nicht zu erklären, warum eben gewisse erprobte Handlungsweisen zu Gewohnheit und nachgeahmt werden, andere hingegen nicht. Der Maßstab für die soziale Auswahl von Verhaltensmustern – warum werden gerade diese Verhaltensweisen als Muster ausgewählt? – bleibt ein Rätsel.

Hier müssen einige Bemerkungen eingeschoben werden, die nicht nur für die primären Verhaltensmuster, sondern auch für den Inhalt der Moralnormen und der Gewohnheitsregeln gelten. Es wird oft behauptet, die *Zweckmäßigkeit* einer bestimmten Handlungsweise sei für deren gesellschaftliche Anerkennung entscheidend. Mit dieser Erklärung kommt man nicht weit. Die meisten primitiven Sitten, Tabuvorschriften und magischen Vorstellungen sind aus heutiger Sicht äußerst unzweckmäßig. Ist es beispielsweise rationell, den Kadaver des getöteten Feindes zu fressen? Oder das heilige Vieh über die Felder trampeln und die Ernte zerstören zu lassen? Die Antwort wird sicherlich lauten, man müsse die Zweckmäßigkeit immer im Verhältnis zur gesamten Gesellschaftsstruktur beurteilen, nämlich als das, was dem Be-

wahren des sozialen Gruppenzusammenhaltes diene. Was allerdings für die eine soziale Gruppe als rationell gilt, ist es nicht für eine andere, die ganz anders aufgebaut ist und in einem anderen natürlichen sozialen Umfeld lebt. Damit aber verliert der Begriff der Zweckmäßigkeit völlig seinen Sinn. *Wenn* man glaubt, sich durch den Verzehr seines Fleisches die Kräfte und Fertigkeiten eines geschlagenen Feindes einzuverleiben, ist es zweckmäßig, das zu tun – ist aber dieser magische Glaube selber zweckmäßig? *Wenn* man sich durch das Verjagen der Kühe vom Felde dem Zorn der Götter aussetzt, ist es klug, sie nicht zu stören – ist aber diese Furcht vor dem Zorn der Götter vernünftig? – Es ist allerdings richtig, daß Verhaltensmuster, die sich in der Gesellschaft durchgesetzt haben, dazu tendieren, die Gesellschaft in ihrer bestehenden Form bewahren zu wollen, deren Bestandteile sie ja sind – aber damit ist man nicht weitergekommen und hat nur eine Banalität ausgesprochen, nämlich daß eine Gesellschaft ihre Form bewahrt, solange ihre Mitglieder in gewohnter Weise handeln, und daß die Gesellschaft sich ändert, wenn ihre Mitglieder alte Sitten aufgeben. Die zu beantwortende Frage wäre jedoch: Sind der überlieferte Aufbau und die überlieferte Form der Gesellschaft zweckmäßig?

In neuerer Zeit haben Psychoanalytiker versucht, *Jeremy Benthams* Begründung der Moral durch das Lustprinzip in einer veränderten Form wiederzubeleben. So sagt *Pryns Hopkins* (The Psychology of Social Movements, 1938), daß „wir wiederholen, was uns zufriedenstellt, aber nur einmal tun, was uns enttäuscht". Nun ist es eine Tatsache, daß ein Großteil, wenn nicht sogar der größte Teil dessen, was moralisch als gut angesehen wird, uns unbehaglich ist, weil moralisch zu handeln bedeutet, auf Lust zu verzichten. Die Antwort darauf lautet, daß ich durch den Beifall meines sozialen Umfeldes für meine Freigebigkeit eine größere Genugtuung erfahre, als wenn ich alles selber behalten würde, oder daß die unfreundliche gesellschaftliche Beurteilung von Leichtlebigkeit mir unangenehmer ist, als alle schönen Mädchen unbehelligt zu lassen. Das setzt allerdings voraus, *daß* mein soziales Umfeld mit Billigung oder Verurteilung reagiert, das heißt: daß gewisse Handlungen als soziale Handlungsweisen ausgewählt worden *sind*. Das Lustprinzip erklärt nicht, warum die Gesellschaft gewisse, für den einzelnen unangenehme Handlungen prämiiert und gewisse andere, für den einzelnen aber angenehme bestraft.

Bis auf weiteres müssen wir uns wohl damit begnügen, die Verhaltensmuster verschiedener Gesellschaften festzustellen und zu beschreiben und sie so weit wie möglich mit Begleiterscheinungen in Verbindung zu bringen, aber von einer Ursachenerklärung absehen, „warum" sich Verhaltensmuster gerade diesen Inhaltes in gerade dieser Gesellschaft durchgesetzt haben. Die Naturforscher haben bislang auch nicht erklären können, warum Buchenblätter die eine, Eichenblätter dagegen eine andere Form haben.

Eine Verhaltensordnung, deren Handlungsmuster nicht mit einer Vorstellung davon verknüpft ist, daß man zwingend so handeln *muß*, wird *Brauch* genannt. Die Muster werden gewohnheitsmäßig und unter dem Einfluß von Vorbildern aus dem sozialen Umfeld befolgt. Die Tatsache, daß sich die anderen Gesellschaftsmitglieder in Situationen auf eine gewisse typische Weise verhalten, vermittelt dem einzelnen das erforderliche Gefühl von Sicherheit. A kann sich darauf verlassen, daß B unter gegebenen Umständen so und so handeln wird, und er kann sein eigenes Verhalten danach ausrichten. Die fortwährende Wiederholung des Verhaltensmusters durch die Handelnden bewirkt bei den Zuschauern eine *Verhaltenserwartung*, die für die Zukunftsdispositionen des einzelnen wegweisend wird. Es ist von untergeordneter Bedeutung, *welche* Handlungsweise in einer bestimmten Art von Situation die gängige ist. Weiß ich, daß der Nachbar meine Ziege, die seine Weide betritt, zurück auf mein Feld treibt, bin ich unbesorgt. Muß ich erfahrungsgemäß damit rechnen, daß er sie, falls es nun den Sitten entspricht, nimmt und behält, bin ich auch unbesorgt – nur auf eine andere Art. Dann nämlich weiß ich, was ich zu tun habe, um meine Ziege zu behalten –: sie anzupflocken.

Die Übertretung geht der Verhaltensregel voraus. Es klingt verdreht, aber es ist wahr. Der Brauch ist ein Verhaltensmuster, aber keine formulierte Verhaltensregel („soziale Norm"). Das Muster wird gewohnheitsmäßig befolgt und ohne Gedanken daran, daß man es befolgen „muß". An dem Tag, an dem ein Gesellschaftsmitglied vom Muster abweicht, werden die anderen in ihren Erwartungen enttäuscht. Sie haben damit gerechnet und sich darauf eingestellt, daß A auf eine bestimmte Weise handelt. Wenn er aber anders handelt, werden ihre Berechnungen und ihre Verhaltensregeln umgeworfen. Das Gleichgewicht im Zusammenleben ist gestört, Unsicherheit entstanden. Es ist geradezu so, daß man beim Betrachten

von A in einer gewissen Situation aufgrund früherer Erfahrungen dieses Bild im Geiste durch eine der Situation entsprechende typische Handlungsweise ergänzt. Weicht A von ihr ab, ist das Bild unvollständig oder verzerrt. Das soziale Umfeld reagiert mit Mißbilligung und Indignation. Durch das erstmalige Abweichen eines Gesellschaftsmitgliedes vom Verhaltensmuster wird den anderen bewußt, daß man bisher nicht nur auf eine bestimme Weise gehandelt *hat*, sondern daß man es auch so tun *„muß"*. Das Verhaltensmuster des Brauchs nimmt somit den Charakter einer bindenden Verhaltensregel an und ist zur *Sitte* geworden.

Sitten treten mit Pflichtakzent auf. Das Abweichen von ihnen zeitigt unangenehme, ja in der primitiven Gesellschaft katastrophale Folgen für den Abweichler. „Andere Länder, andere Sitten." In ernsteren Fällen wird der Abweichler aus der Gemeinschaft ausgestoßen und damit unerbittlich dem Untergang preisgegeben. Hierin wurzelt die Vorstellung, daß es „gut" sei, der Sitte zu folgen, aber „schlecht", sie zu ignorieren. Die Billigung und Mißbilligung durch das soziale Umfeld macht die Handlung gut oder schlecht. Wenn ich mich recht erinnere, war es *Alfred Adler*, der treffend bemerkte: „Die Stimme des Gewissens ist die soziale Angst."

Die Sittennorm ist also die bewußte Festschreibung einer bisher unreflektierten Handlungsweise. Oft werden die Regeln in kernigen Sprüchen ausgedrückt, wie zum Beispiel „mitgefangen, mitgehangen", aber nicht in generellen und präzisen Formulierungen, wie sie in der modernen Rechtsprechung angewendet werden. Wie bei magischen Religionen primitiver Gesellschaften werden die Sittenregeln häufig mit Tabuvorstellungen belegt. Die Forderung der sozialen Gruppe nach Einhaltung oder Ächtung bestimmter Verhaltensregeln werden einer göttlichen Instanz zugeschrieben, die pflichteifrig über das Einhalten der Sittenregeln wacht und furchtbares Unglück über den Missetäter sendet. Darin liegt eine gewisse Garantie dafür, daß der einzelne nicht der Versuchung erliegt, selbst bei geringer Gefahr, entdeckt zu werden.

Damit sind wir an der Schwelle einer dritten Entwicklungsstufe angelangt, die einer besonderen Darstellung bedarf.

Wertidee und Wertmoral

Halten wir noch einmal fest: Brauch und Sitte sind ein Satz von Verhaltensmustern, die sich gewohnheitsmäßig durchgesetzt haben. Nüchtern betrachtet, besteht ihre gesellschaftliche Funktion darin, das Sicherheitsgefühl zwischen einzelnen Menschen zu garantieren, das Zusammenleben und Zusammenarbeiten erst ermöglicht. Der in einer primitiven Gesellschaft entstandene Satz von Verhaltensmustern bildet kein „geschlossenes System" von harmonisch aufeinander abgestimmten Bestandteilen. Jedes Verhaltensmuster, und gegebenenfalls die Sittenregel, in der es zum Ausdruck kommt, steht für sich. Es gibt keinen streng logischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Mustern (und Regeln), der die Vorstellung einer Ableitung des ganzen Satzes von Verhaltensmustern aus einem gemeinsamen Grundprinzip ermöglicht. Die Inhalte der Sittenregeln sind von der in der Gesellschaft entstandenen und durch das gesellschaftliche Leben eingeübten Gewohnheit bestimmt worden und werden durch die öffentliche Meinung der sozialen Gruppe aufrechterhalten, die auf begangene Abweichungen reagiert, oder vorbeugend Abweichungen mit großem Einfluß und kollektivem Druck auf denjenigen begegnet, der zögert, die Sitten zu befolgen.

Es wäre hier hinzuzufügen, daß die „öffentliche Meinung" (die Gruppenallgemeinheit) in jedem einzelnen Fall aus „den anderen" besteht, das heißt: die Zuschauer stehen jedesmal dem im Augenblick Handelnden gegenüber. Das Gesellschaftsmitglied, das heute unter dem Druck der öffentlichen Meinung steht, vertritt diese gemeinsam mit den anderen morgen gegenüber jemand anderem. Dieser fortgesetzte Rollentausch im gesellschaftlichen Leben ist höchst bedeutungsvoll, kann hier aber leider nicht eingehender beschrieben werden.[1]

Wenn man, wie hier geschehen, Brauch und Sitte als „erste Moral" betrachtet, kann man sie als *habituelle* und *kommunitäre* Moraltypen bezeichnen. Habituell, weil eben die Gewohnheit für den Inhalt der Verhaltensmuster und Regeln bestimmend ist, und kommunitär, weil die Gemeinschaft als Ganzes unmittelbar und ohne organisiertes Zwischenglied als normsetzende Autorität dem einzelnen gegenübertritt.

---

[1] Vgl. meine „Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts". 1947, Seite 38 ff.

In großen wie in kleinen sozialen Gruppen bilden sich – neben unseren viel wirksamer durchorganisierten Ordnungsmechanismen – auch heute noch Verhaltensmuster und Ordnungsregeln auf die gleiche Weise. Wir nennen sie *Usus* oder *Konvention*. Aber vorgeschichtliche Gesellschaften kennen keine solche Ordnung. Was heute auf der einen Seite als Recht und auf der anderen als Moral bezeichnet wird, hat seine gemeinsamen Wurzeln in der „ersten Moral". Im Laufe der Geschichte hat ein Trennungsprozeß stattgefunden, dem es nun nachzuspüren gilt.

Das bisherige Endresultat der Trennung ist leicht erkennbar. Wenn wir von Recht sprechen, denken wir an die ganze Fülle von Regeln für bürgerliches Benehmen, die der Staat seinen Bürgern auferlegt, und über dessen Aufrechterhaltung Gerichte, Polizei und Administration wachen. Viele dieser Regeln decken sich mit unseren moralischen Vorstellungen. Andere haben jedoch keinerlei moralische Bedeutung (beispielsweise Rechtsverkehr) – die Befolgung solcher Regeln moralisch gleichgültigen Inhaltes wird indessen von manchen Menschen nicht nur als rechtliche, sondern auch als moralische Pflicht empfunden, weil eben der Staat dahintersteht, und weil Respekt vor der Autorität des Staates als eine moralische Forderung angesehen wird. Der Inhalt noch anderer Rechtsregeln steht vielleicht in direktem Widerspruch zu der Moralauffassung mancher Bürger – zum Beispiel die Regel über die allgemeine Wehrpflicht. Jedenfalls betreffen die Staatsregeln ausschließlich unsere Handlungen und auch nur solche, die auf irgendeine Weise unsere Mitbürger einbeziehen. Die Rechtsregeln ordnen, wie man zu sagen pflegt, das „äußere" Verhältnis der Bürger zueinander und zur Staatengemeinschaft in ihrer Gesamtheit.

Anders wird die Moral von heute aufgefaßt. Viele rechtlich erlaubte Handlungsweisen werden als moralisch verwerflich angesehen. Man sagt beispielsweise, daß „N. N. sich schändlich aufgeführt hat, aber das Gesetz kann ihm nichts anhaben". Zweitens begrenzt sich die moralische Beurteilung nicht nur auf Handlungen, die Verhältnisse und Interessen von Mitmenschen betreffen, sondern umfaßt auch private und persönliche Handlungen. Christliche Moral verurteilt Onanie, obwohl sie anderen nicht schadet, und nach neuerer Auffassung nicht einmal dem Sünder selber. (Die früheren Warnungen über die gesundheitsschädlichen Auswirkungen der Onanie leiden vielleicht zum Teil darunter, daß selbst

Aussagen der medizinischen Wissenschaft von christlicher Moralideologie voreingenommen waren.) – Es gilt als unmoralisch, sich selber das Leben zu nehmen, auch wenn der Selbstmörder keine Verwandten hat, die er dadurch in materielle Sorge oder Herzeleid stürzt. – Endlich gilt das Moralgesetz überhaupt nicht nur für Handlungen, sondern auch für Gedanken, Wünsche, Affekte – kurz gesagt für das, was in einem vorgeht. Jemandem den Tod zu wünschen, hat keine schädliche Auswirkung, ist aber trotzdem unmoralisch. Wütend zu werden und Porzellan zu zerschmeißen, kostet mich nur mein eigenes Geld – aber es ist unmoralisch, sich seiner Wut so unbeherrscht hinzugeben.

Wenn also sowohl Rechtsordnung als auch Moral auf Brauch und Sitte als gemeinsame Wurzel zurückzuführen sind, ist die Rechtsordnung eine Aussonderung und Weiterbildung der institutionellen Seite der Sitte, eine *Versachlichung* und Begrenzung auf die äußere Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Moral dagegen ist das Resultat von *Verinnerlichung* und Idealisierung.

Die Rechtsordnung interessiert hier nur als Vergleich, und wir beschränken uns deshalb auf eine kurze Angabe der charakteristischen Unterschiede zwischen ihr und der ursprünglichen, gemeinschaftlichen Gesellschaftsordnung.

1) Eine voll ausgebildete Rechtsordnung setzt die Bildung einer größeren und ziemlich stark differenzierten Gesellschaft voraus – im Gegensatz zur einfachen primitiven Horde oder Sippe.

2) In einer solchen Großgesellschaft muß eine Zentralmacht über den einzelnen Mitgliedern und den kleineren gemeinschaftlichen Gruppen stehen –: eine Staatenbildung muß stattgefunden haben.

3) Die ursprüngliche, gemeinschaftliche Reaktion gegen Regelabweichungen ist zu einem besonderen Gesellschaftsorgan geworden –: Richter, Gerichte oder entsprechende Mündige (zum Beispiel die auf der Thingstätte versammelten freien erwachsenen Männer des Stammes). Die Ordnungskontrolle ist also nicht mehr länger Sache des einzelnen, sondern wird einem Gesellschaftsmonopol übertragen und von dazu ermächtigten Organen ausgeübt.

4) Die unorganisierte Öffentlichkeit reagiert spontan gegen den Übeltäter. Diese Form der Ordnungsgarantie wird durch organisierte Sanktionen ersetzt, das heißt: Strafe oder Anwendung von Zwang, die nach gerichtlichen Verfahrensregeln, Strafbestimmungen und Vollzugsregeln bemessen werden.

In modernen Rechtsgesellschaften sind alle aufgeführten Kennzeichen deutlich ausgeprägt. Dieser Zustand ist allerdings erst nach und nach entstanden, so daß man in früheren Perioden mannigfaltige Stadien „unvollkommener Rechtsordnung" finden kann, die nur einige der Kennzeichen oder Ansätze davon aufweisen. Besonders die von der Gesetzgebung aufgestellten Rechtsregeln sind eine verhältnismäßig späte Erscheinung. Die ältesten Rechtsregeln sind inhaltlich nichts anderes als überlieferte Sittenregeln, die nur in rechtlicher Form gehandhabt und ausgeübt wurden. In der Vorgeschichte des Rechts läßt sich hin und wieder sehr genau verfolgen, wie einige der genannten Kennzeichen erst andeutungsweise auftauchen, um dann allmählich festere Formen anzunehmen. Auf diese Weise ist in der skandinavischen Rechtsgeschichte beispielsweise die Umwandlung von privater Rache in öffentliche Strafe über eine Zwischenform entstanden, in der das Thing als Versammlung das Urteil sprach, die Vollstreckung aber der siegreichen Partei überließ.

Während das allgemeine Recht so die Entwicklung von Sitte nach außen hin zur unpersönlichen Institution darstellt, entwickelt sich die Moral parallel dazu durch Verinnerlichung und Personifizierung. Sie wird immer mehr zu einer geistigen Erscheinung, etwas, was der Welt der Ideen angehört. Auf der als Sitte bezeichneten Stufe gibt es eine Vorgabe von Verhaltensregeln, die gewisse Handlungen bevorzugen und andere verwerfen. Manche Verhaltensweisen werden vom sozialen Umfeld gebilligt, anderen wird mit öffentlicher Entrüstung begegnet. Die Erfahrungen dieser gegenläufigen Reaktionen des sozialen Umfeldes werden sozusagen in gegensätzliche Eigenschaften der Handlungen selber übersetzt: manche sind „gut", andere sind „schlecht". Es ist keineswegs so, daß die Gesellschaft eine Handlungsweise billigt (mißbilligt), weil man sie als gut (schlecht) erkannt hat. Im folgenden Kapitel werden wir zeigen, daß eine Handlung keine Eigenschaften wie „gut" oder „schlecht" besitzen kann – weil es diese Eigenschaften nicht gibt. Vorläufig begnügen wir uns mit

dem Hinweis, daß es kaum eine Handlungsweise gibt, die wir heute als „gut" bezeichnen, die nicht in einer anderen Gesellschaft oder in einem anderen Zeitalter als „schlecht" angesehen worden ist oder umgekehrt. Da ein und dieselbe Handlungsweise nicht gegensätzliche Eigenschaften haben kann, müssen wir daraus schließen, daß in Wirklichkeit die Bewertung in eine Eigenschaft umgedeutet wird, nicht aber die Existenz der Eigenschaft durch Bewertung bewiesen wird.

Es ist in dieser Hinsicht lehrreich zu sehen, wie alleine die Bezeichnung einer Handlung dazu beitragen kann, sie als verwerflich abzustempeln. Nehmen wir das Wort „Mord". Sollte es eine bestimmte Handlung sachlich beschreiben, müßte es „Tötung eines Menschen" oder genauer: „vorsätzliche Tötung" heißen. Der Scharfrichter tötet vorsätzlich – aber man nennt es nicht Mord. Der Soldat tötet vorsätzlich – aber man rühmt es als patriotische Heldentat. Als *Hartvig Frisch* die Liquidation von Verrätern durch die Widerstandsbewegung als Mord bezeichnete, trat er bei großen Teilen der dänischen Bevölkerung ordentlich ins Fettnäpfchen. Ein herabsetzendes *Wort* unterstützt die moralische Bewertung bei Mitgliedern einer Gesellschaft, ja manchmal ruft es sie erst hervor. Es stimmt keineswegs, daß unsere Gesellschaft die Vernichtung von Menschenleben verurteilt, weil es eine böse Tat ist. Die Gesellschaft bezeichnet als Mord die Tötungen, die sie verurteilt, findet aber schöne Worte für dieselbe Handlung, wenn sie ihr angenehm ist. Es ist deshalb nur ganz konsequent, wenn Moralreformatoren die Auffassung vertreten, daß jeder Mensch das Recht habe, seinem Leben ein Ende zu setzen und folgerichtig das Wort „Selbstmord" durch „Freitod" ersetzen.

Mit den Worten „gut" und „böse" („schlecht") hat man Allgemeinbegriffe, die jeweils aus Billigung oder aus Empörung weckenden Handlungen abgeleitet worden sind. Im vorherigen Abschnitt wurde bereits am Schluß angedeutet, daß die Religionen von Naturvölkern Verhaltensregeln mit magischen Vorstellungen überbauen und so die Sittenautorität der Gesellschaft auf eine übermenschliche, göttliche Macht übertragen. Die Furcht vor Mißbilligung durch die Sippe wird so durch Furcht vor dem Zorn der Götter verstärkt. Mit etwas Glück entgeht man vielleicht dem Entdecktwerden durch die anderen – obwohl dies eher sehr großen Glücks in einer engen, primitiven Gesellschaft bedarf, wo jeder einzelne von der Öffentlichkeit fast ununterbrochen kontrolliert wird. Aber selbst wenn

es glücken sollte, könnte man nicht sicher sein – die Götter haben ihre eigenen, unergründlichen Methoden und werden mich doch treffen.

Mit den Allgemeinbegriffen „gut" und „böse", das heißt: der Gesellschaft und den Göttern wohlgefällig oder mißliebig, vollzieht sich der Übergang von der kommunitär-faktischen „ersten Moral" zu dem, was *Wertmoral* genannt werden kann. Das Gute ist ein Wert, das Böse seine Negation. Die Moral ist damit auf eine ganz neue Ebene gehoben worden.

Die wertenden Bezeichnungen „gut" und „böse" sind jedoch nur Begriffe für Handlungsweisen, die habituell (gewohnheitsmäßig) anerkannt oder geächtet sind. Was den Inhalt von Gut und Böse betrifft, ist diese Wertmoral *traditionell*. Es gibt, wie bereits betont, keinen inneren logischen Zusammenhang zwischen den als „gut" („schlecht") bezeichneten Handlungsweisen – außer eben, daß sie gebilligt werden (Empörung wecken). Bis hierher hat nur eine Wertakzentuierung traditionell gebräuchlicher Handlungsweisen stattgefunden, die traditionell unbeliebten dagegen wurden mit einem Unwertakzent versehen.

Die auf diese Weise abgeleitete Wertvorstellung nimmt dann mit fortschreitenden Fähigkeiten zu abstraktem begrifflichen Denken den selbständigen Charakter einer geistigen Substanz an, mit der sich die ethische Spekulation anfängt zu beschäftigen, und versucht, ihr „Wesen" zu bestimmen. Das Gute ist zu einer Idee und einem Begriff geworden, dem man Objektivität beimißt. Es ist etwas, was vermutlich existiert, und es gilt, den Inhalt dieser Wertidee festzulegen. Ethische Spekulation sucht nach einem allgemeingültigen Maßstab – „Was macht eine Handlung zu einer guten Handlung?" –, aus dem man deduktiv *ableiten* kann, welche Handlungen gut und welche schlecht sind.

Ein *dogmatisches Moralsystem* tritt damit an die Stelle der traditionellen Moral. Die traditionellen Normsätze sind nicht in sich konsequent, sie sind nur Sammlungen von Verhaltenstypen, an denen man seit undenklichen Zeiten festhält. Es liegt ihnen kein konsequentes Prinzip zugrunde. Die dogmatische Wertmoral sucht und erstellt ein solches Prinzip und wird dadurch zur Kritikerin und Reformatorin der Tradition. Obwohl selbst in hohem Grade von überlieferten Wertvorstellungen beeinflußt,

beginnt sie dennoch die verschiedenen Bestandteile, die sich nicht in ein geschlossenes System einfügen lassen wollen, zu beseitigen.

In Kulturen mit Offenbarungsreligionen, insbesondere der jüdischen und der aus ihr entstandenen abendländisch-christlichen und islamischen, ist die dogmatische Wertmoral mit der Offenbarungsreligion verknüpft. Das Gute ist identisch mit Gottes Willen und wird von Propheten verkündet und von Priestern ausgelegt. Die Lehre vom Guten und die Ableitung von konkreten Verboten und Geboten aus dieser obersten Wertidee ist ein *theologisches Anliegen*, dessen Ausführung oft mit viel Kasuistik verbunden ist.

Religiös-dogmatische Moral ist *autoritär*. Die Priester dozieren, was gut und was böse ist. Das Gewissen ist die Stimme Gottes im Menschen, ob man sie nun als eine moralische Urteilskraft interpretiert, die Gott dem Menschen gegeben hat, oder ob man sie eher direkt als ein „Organ für Gottes Willen" ansieht. Das Gewissen warnt vor und beunruhigt nach der Handlung. Es ist nicht autonom, nicht unser moralischer Gesetzgeber, sondern nur eine Art „innere Moralpolizei".

Im alten Hellas folgt unmittelbar auf die traditionelle, in der christlichen Welt dagegen auf die theologisch-autoritäre, die *philosophisch-dogmatische* Moral. *Sokrates* und nach ihm *Platon* und *Aristoteles* brachen die Macht der Überlieferung und setzten an ihre Stelle das ethische Denken. Die Vernunft wird zum moralischen Gesetzgeber. Für diesen ketzerischen, die alten Olympier verhöhnenden Gedanken mußte *Sokrates* sterben.

Das ganze christliche Mittelalter hindurch bestand die weltlich-philosophische Moraltheorie weiter neben der theologischen. Sowohl *Platon* als auch – besonders – *Aristoteles* standen in hohem Ansehen bei den Scholastikern. Die Naturmoral wurde als eine auf einer niedrigeren Stufe stehende Form, neben der auf der Grundlage der Offenbarung entwickelten theologischen Moral, angesehen. Sie verhielt sich zur letzteren wie das Naturrecht zum bürgerlichen Recht im alten Rom. So wie damals das Recht des römischen Herrenvolkes eine höhere und strengere Form darstellte und die unterworfenen Stämme nach einem glimpflicheren „natürlichen Recht" lebten, war die christliche Moral bindend für

die Rechtgläubigen, während die natürlich-vernünftige für die Heiden galt.

Hatte die weltliche Philosophie der Antike in der mittelalterlichen Klosterlehre noch eine untergeordnete Rolle im Dienste der Theologie gespielt, kam sie durch die Renaissance zu eigenem Recht. Mit Ausgangspunkt in den antiken Philosophen – und jetzt hauptsächlich *Platon* – entwickelte sich ein neues, von kirchlichen Vorurteilen befreites philosophisches Leben, das im Laufe des 16. Jahrhunderts die sogenannte „frühe" Aufklärung erblühen ließ.

Die langwierigen, erhitzten Glaubensstreitigkeiten, die schließlich zur Kirchenspaltung führten, öffneten auch eine Kluft in der theologischen Morallehre und brachten die unbedingte, autoritäre Gültigkeit ihrer Behauptungen in Mißkredit. Die weltliche, unabhängige Philosophie gab ihre Zuversicht auf eine mögliche objektive und allgemeingültig begründete Morallehre nicht auf. Weder in der Realität noch auf der ideellen Ebene gibt es einen Zweifel am Guten. Man muß nur den Schlüssel finden, um sein Wesen bestimmen zu können und daraus einen logischen, vollständigen Satz von Sittennormen abzuleiten. Dann lösen sich die Versuche zur Aufstellung dogmatischer Moralsysteme in fast unüberschaubarer Folge ab. Oft genug unterscheiden sich zwei Theorien nur in kleinen Nuancen.

Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch erforderlich, die Leidensgeschichte der philosophischen Ethik zu schildern. Die Quelle der moralischen Gebote wird bald im Gefühlsleben gesucht, bald in der Vernunft oder der Intuition. Als moralische Grundwerte hat man den Wohlstand, das Nützliche, das Glück, die Vervollkommnung der Persönlichkeit, den kulturellen Fortschritt der Menschheit usw. aufgestellt. Es macht die Dinge noch komplizierter, daß manche dieser Wertvorstellungen – zum Beispiel Wohlstand (Eudämonismus), Nutzen (Utilitarismus), Glück (Hedonismus) – sowohl in einer individualistischen als auch in einer kollektiven Form auftreten.

Jeder einzelne Philosoph tritt mit dem Anspruch auf, eine objektiv begründete Moral zu entwickeln, aber es ist unmöglich, einen unwiderlegbaren Beweis für die Richtigkeit der einen oder einer genau entgegenge-

setzten Moral zu führen. Sollten nämlich die aufgestellten Grundsätze wirklich so beschaffen sein, daß sie anwendbare Maßstäbe für das Gute und Böse konkreter Handlungen abgeben, widerstreiten sie einander, ohne die Möglichkeit eines Beweises, eines Gegenbeweises oder gar einer Einigung. Unversöhnlich stehen sich die aus dem Christentum übernommene Wohlstands- und Humanitätsmoral und *Friedrich Nietzsches* auf der Machtentfaltung des Herrenmenschen als Ziel gründende Renaissancemoral gegenüber. Menschenliebe und Mitleid als Tugenden hier – harte Vernichtung der Schwachen dort („was fällt, das soll man auch noch stossen!"). Müßte man zwischen den beiden wählen, sympathisiert man sicher eher mit der Humanitätsmoral – aber Sympathie ist kein logisches Argument.

Auf der anderen Seite werden moralische Richtlinien aufgestellt, die nur einen gewissen Anschein von „objektiver" Geltung besitzen, weil sie eine starke Mehrheit hinter sich bringen können. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, daß der Beifall der vielen nur durch eine inhaltliche Elastizität erreicht wurde, die als Richtschnur für das tägliche Leben wertlos ist. Die Formulierung ist so dünn und generell, daß sie gänzlich nichtssagend ausfällt. Sie *muß* nicht mit logischer Notwendigkeit in einen konkreten Satz von Lebensregeln münden, man *kann* sie aber für gegensätzliche Normsätze vereinnahmen. Ein gutes Beispiel ist *Jeremy Benthams* und *John Stuart Mills* moralische Zielsetzung auf „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl von Menschen". Erstens gefällt der Gedanke an das Glück und den Wohlstand der vielen ganz sicher der großen Mehrzahl von Durchschnittsmenschen – aber sicher nicht den kraftvollen Herrschernaturen, die *Nietzsche* vor Augen hatte, und es ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß die vielen Recht und die wenigen Unrecht haben. Zweitens – und darauf kommt es hier an –: Was befördert denn genau Wohlstand und Glück der vielen? Fragt man sie einzeln, das heißt: räumt man ihnen Autonomie ein, werden die Vorstellungen von Glück sehr unterschiedlich ausfallen, und die Verwirklichung des Glücks des einen ist unvereinbar mit der des anderen. Geht man jedoch pädagogisch-autoritär davon aus, daß die Mehrheit keineswegs wirklich selber weiß, was ihrem Wohlstand dient und daß eine kluge Gesellschaftsführung sie ans Gängelband nehmen muß, wird es Konkurrenz um die Führung geben. Die Wohltäter der Menschheit, die sich selber anbieten, werden miteinander einig darüber sein, daß die Moral den Wohlstand der vielen

befördern soll, aber sie werden dann darüber streiten, worin er denn besteht. In beiden Fällen – Selbstbestimmung oder Vormundschaft – versagt der Wohlstandsgedanke als Grundlage für einen Satz konkreter Moralregeln. Man kommt der objektiven Begründung einer Moral auch nicht näher durch die Änderung der Frage von „Was ist Das Gute?" zu „Was ist der Wohlstand der vielen?" –

Nach allen diesen Versuchen, dogmatisch einen allgemeingültigen Satz von Moralregeln aufzustellen, bedeutet *Immanuel Kants* ethischer *Formalismus* eine ganz neue Epoche. Er führt den Aufklärungsgedanken von der Autonomie des Vernunftwesens zu höchster Vollendung. Kern seiner Ethik ist der kategorische Imperativ, der bekanntlich lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" – oder populär gesagt: „Behandele andere so, wie du dir wünschst, daß andere dich behandeln sollen!" Dieser Imperativ ist nur ein anderer Ausdruck für den Pflichtbegriff an sich. Eine Handlung ist moralisch, wenn sie dem Willen zum pflichtgemäßen Handeln ohne Rücksicht auf die Ziele des Willens entspringt. Formalistisch nennt man diese Ethik, weil ihr oberstes Gebot nichts über den Inhalt der Handlungsmaxime aussagt, sondern nur nach der Form eines bestimmten Wollens verlangt – sie muß einer Maxime entsprechen. Und rigoristisch nennt man sie, weil sie das Pflichtmotiv über alle Rücksichten auf Ziele und Auswirkungen der Handlung stellt. Autonom ist diese Moral endlich, weil sie auf dem Gedanken gründet, daß die „*Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt."

Kants formale Pflichtethik bezeichnet – im Gegensatz zur materiellen, das heißt: inhaltsbestimmten Wertethik – durch ihre innere Konsequenz wohl die höchste Stufe, die eine objektive Morallehre erreichen kann. Aber sehen wir mal, wo sie in der Praxis hinführt. Es ist in diesem Zusammenhang unwichtig, ob der kategorische Imperativ in seiner äußersten Abstraktion unangreifbar ist. Auch wenn man voraussetzte, daß sich ein jedes vernunftbegabte Wesen diesem vernunftnotwendigen Imperativ beugen müßte, wäre dadurch nichts für die zwischenmenschliche Lebensordnung gewonnen. Der kategorische Imperativ ist ja eine Blankovollmacht. Die von der Pflicht vorgeschriebene Maxime ist inhaltlich unbestimmt, jeder einzelne muß sie selber ausfüllen. Die Frage ist nun

aber, nach welchen Kriterien bestimmt werden soll, ob eine Maxime als Grundlage für eine allgemeine Gesetzgebung geeignet ist. *Kant* selber meint dieses Kriterium im Gedanken von der Menschenwürde gefunden zu haben. Dadurch schleicht sich also doch eine „materielle" Wertidee (inhaltsbestimmt) in sein ethisches Gedankengebäude ein. Die Würde eines Menschen verlangt, *„daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."* Aber dieser Satz erlaubt, genau wie *Benthams* Wohlstandsbegriff, viele unterschiedliche Auslegungen. Die Naivität, mit der der große Denker glaubte, ganz konkrete Anforderungen aus dem gerade zitierten Satz über die Menschenwürde ableiten zu können, ist schon erstaunlich. In seinem „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797) entwickelt er als vermeintlich logische Folge so konkrete Forderungen wie Eigentumsrecht, Monogamie und Unauflösbarkeit der Ehe. Hier folgt ein Beispiel für seine Schlußfolgerung: Mit dem Ehevertrag räumen Partner einander den „wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften" ein (die Person ist ein unteilbares Ganzes); der eine gibt also nicht nur seine „Geschlechtsorgane", sondern seine ganze Person einem anderen nur als ein Mittel hin (das würde gegen die Menschenwürde verstoßen, es sei denn, der andere täte das gleiche) und allein die Gegenseitigkeit des Zweck-Mittel-Kalküls kann die Menschenwürde wiederherstellen (folglich ist Monogamie der Vernunft nach notwendig). (Dem Leser zum Trost sei gesagt: *Kant* war nie verheiratet.)

Viel entscheidender ist jedoch ein anderer Einwand gegen *Kant*. Die Befolgung seines kategorischen Imperativs führt zu keinerlei Ordnung, nach der Menschen in einer Gesellschaft zusammenleben könnten. Nehmen wir an, daß A wirklich nach einer Richtschnur handelt, die für ihn durchaus das Gesetz der Gesellschaft sein könnte, das heißt: er hat nichts dagegen, daß andere ihm gegenüber ebenso handeln. B aber hat eine andere Auffassung davon, was das Gesetz der Gesellschaft sein sollte, und befolgt in seinem Handeln *diese* Maxime. Dadurch tritt A, weil er nach eigener Vorstellung moralisch handelt, ununterbrochen der moralischen Vorstellung von B auf die Zehe und umgekehrt. Ähnlich wäre es, wenn ein Mann zu seiner Frau sagte: Ich kann mich nicht mit nur einer Frau begnügen, ab und zu brauche ich Abwechslung. Du darfst gern das gleiche tun. Die Frau dagegen ist monogam veranlagt und verabscheut den Gedanken, mit einem Mann zu schlafen, der andere Frauen hat. Also

sagt sie: Ich verlange Treue von dir – aber selbstverständlich bin ich auch dir treu. – Wie soll diese Ehe halten können?

Die höchste Form der Wertidee offenbart gleichzeitig, wie hoffnungslos es ist, zu einer objektiv begründeten Moral finden zu wollen.

Bevor wir diese Gedankenreihe fortsetzen, müssen wir uns kurz mit ein paar der gesellschaftlichen Auswirkungen befassen, die die Idealisierung der Moral mit sich gebracht hat.

Die Idealisierung beginnt damit, daß auf spekulativem Wege nach einer Bestimmung Des Guten gesucht wird. Dabei wird die Moral auf eine abstrakte Ebene gehoben und ist nicht mehr mit der konkreten Gesellschaft, der die moralische Person angehört, verknüpft. Die sogenannte *Ameisenmoral* ist damit prinzipiell überwunden. Das will sagen, daß die moralische Verpflichtung nicht mehr auf „unsere eigene" begrenzt ist, während die Mitglieder anderer Gesellschaften (Stämme) außerhalb des moralischen Pflichtkreises stehen. Die wertidealistische Verpflichtung beginnt von nun an über die Grenzen der selbstgenügsamen, geschlossenen Gesellschaft hinauszureichen. Es wäre verkehrt, diese Entwicklung ausschließlich als das Werk der moralischen Spekulation zu betrachten. Jedenfalls ist bis zu einem gewissen Grad der Grund für die Ausweitung des moralgesetzlichen Wirkungsradius die ganz nüchterne Tatsache, daß der menschliche Umgang umfassender wird. Friedliche Verhältnisse, wie zum Beispiel ein gewisser Tauschhandel, entstehen zwischen Nachbarstämmen, oder es gibt eine stillschweigende Übereinkunft, daß man einander nicht mehr in die Quere kommt. Aber auch hier sind moralische Rücksichten auf den tatsächlichen sozialen Kreis begrenzt – denn nur dieser weitet sich aus. Mit dem Erscheinen der Wertidee dagegen wird der Wirkungsradius des Moralgebotes prinzipiell unabhängig von den tatsächlichen Gesellschaftsverhältnissen. Die moralische Gesellschaft wird, wenn man so sagen darf, umfassender als die tatsächliche. Diese Entwicklung begünstigt wiederum die Ausweitung der realen Gesellschaftsverhältnisse. – Eine andere Sache ist es, daß die Ameisenmoral bis heute nicht ganz ausgestorben ist. Dafür sorgt der Esprit de corps (seine Kehrseite), Rassenbewußtsein, Nationalismus und ähnliche atavistische Vorstellungen.

Im Vorstellungskreis der „ersten Moral" ist die Gemeinschaft sowohl Gesetzgeberin als auch Richterin. Das Gewissen ist „soziale Angst" vor der Reaktion des sozialen Umfeldes. Indem die „erste Moral" mit religiösen Vorstellungen überzogen wird, kommt die Furcht vor den Göttern zur Angst vor der Öffentlichkeit hinzu. Diese Gottesfurcht ist – im wortwörtlichen Sinne – der moralische Richter auch im Zeitalter der theologisch-dogmatischen Moral. Das Christentum bedarf noch des allwissenden Gottes und dessen allsehenden Auges. Der Glaube an eine richtende Instanz über uns ist immer noch notwendig, um die Herde zu zähmen. Erst mit der philosophisch-dogmatischen Moral ist die richtende Autorität in die sittliche Persönlichkeit selbst hineinverlegt. Diese fortschreitende Verinnerlichung der richtenden Moralinstanz bedeutet, sozial gesehen, in erster Linie, daß sittliche Antriebe und Hemmungen nicht versagen – oder jedenfalls nicht versagen sollten –, wo es keine Gefahr der Entdeckung gibt. In zweiter Linie werden damit nicht nur Handlungen, sondern auch Gedanken, Wünsche usw. in den Wirkungskreis der Moral miteinbezogen. Endlich ist es gar nicht mehr die gute oder schlechte Handlung, der gute oder schlechte Gedanke usw., um den es sich moralisch dreht, sondern der gute Mensch, der ehrenhafte Charakter im allgemeinen. Durch letzteres entfernt sich die Moral sehr weit von ihrer ursprünglichen gesellschaftlichen Funktion und von ihrer Befugnis als äußere Verhaltensordnung. Nicht mehr die Auswirkungen der Handlungen sind Kriterium ihrer Moralität, sondern die Gesinnung, aus der sie entspringen, der gute oder der böse Wille. Die Gesinnungsmoral tritt an die Stelle der Tat- oder Verantwortungsmoral.

Auch an diesem Punkt hinkt das allgemeine Verhalten einige Schritte hinter der Moralphilosophie her. Das Gewissen vieler Menschen scheint noch immer vor allem aus sozialer Angst zu bestehen. Was sie auf dem schmalen Weg hält, ist weder die Furcht vor einem Gott, an den sie nicht glauben, noch ein Pflichtgefühl, das sie nicht besitzen, sondern vornehmlich die Rücksicht auf ihr öffentliches Ansehen, um nicht „in der Leute Mäuler zu sein". – Hier wäre hinzuzufügen, daß manche der Evolutionsphilosophen des 19. Jahrhunderts – *Feuerbach, Darwin, Spencer, Høffding* – dahingehend mißverstanden werden könnten, daß sie die verfeinerte, individuelle Form des Gewissens verneinten. *Leslie Stephen* drückt ihre und seine eigenen Grundgedanken aus, wenn er das Gewissen als „the public spirit of the race" bezeichnet. Damit meint er aber nicht nur, daß

das Gewissen ein schönes Wort für die Angst vor öffentlicher Meinung sei, sondern daß es die Stimme der Gesellschaft im Individuum ist. Für *Stephen* – und andere mit ihm – ist das Gewissen nämlich nicht nur Polizei und Richter, sondern moralischer Gesetzgeber.

Damit stehen wir an der Schwelle einer neuen Phase in der fortschreitenden Verinnerlichung der Moral. Es wurde gesagt, daß das Gebot der theologisch-dogmatischen Moral autoritär von außen kommt und das Gewissen nur die Befolgung der Moralgebote kontrolliert. Schon in der weltlich-dogmatischen Moral gibt es Ansätze zu autonomer Gesetzgebung durch das Gewissen; dieser Gedanke ist von *Kant* zu Ende geführt worden. Wenn Philosophen das Gefühl, *moral sense* (oder *moral sentiment*), die Intuition oder den Intellekt als Quelle der Moralregeln bezeichnen, bedeutet dies, daß das Gewissen des einzelnen – ob man es nun mit dem einen oder anderen Wort bezeichnet – selbst herausfindet, was Recht oder Unrecht ist. Am deutlichsten wurde dies von *Wilhelm Wundt* (Ethik, 1892) gesagt, der ausdrücklich zwischen antreibendem oder gesetzgebendem und richtendem Gewissen unterscheidet.

Aber alle diese Philosophen, auch *Kant*, gehen davon aus, daß die moralgesetzgebende Macht im wesentlichen bei allen Menschen gleichermaßen wirkt. Am stärksten ausgeprägt ist das bei *Sokrates* („Wer Das Gute erkennt, handelt auch entsprechend.") und bei den Rationalisten der Aufklärung. Was gut ist, ist eine Frage des Intellektes, rationale Erkenntnis und Vernunft sind eins, und sie können Jensen und Madsen nicht zu verschiedenen Resultaten führen. Sind zwei sich uneinig darüber, was gut ist, kann es nur daher rühren, daß einer oder beide falsch oder mangelhaft denken. Ausdrücklich oder stillschweigend wird vorausgesetzt, daß das Gefühl, die Intuition, der Intellekt des einzelnen nur Werkzeug für eine Art „absoluten Geistes" sei.

Nur in der Überzeugung, daß jede einzelne moralisch autonome Persönlichkeit für sich identische Handlungsmaxime aufstellen kann, kann *Kant* erwarten, daß ein geordnetes gesellschaftliches Leben auf der Grundlage moralischer Autonomie möglich ist.

Heute

Moralverwirrung

Die dogmatischen Moralsysteme – ob theologisch oder weltlich-philosophisch – behaupten beide objektiv und allgemeingültig zu sein, aber sie widersprechen einander, und es gibt keine Lösungsmöglichkeit für diese Streitfrage. Wenn so viele bedeutende Denker mit großer Überzeugung und Hartnäckigkeit an sich widersprechenden Lehrsätzen festhalten, muß etwas mit der Problemstellung selber nicht stimmen. Sie haben sich eine unlösbare Aufgabe gestellt. Es ist nicht möglich, Moral objektiv zu begründen.

Diese Erkenntnis ist aus zwei unabhängigen philosophischen Richtungen erwachsen.

Der *Historismus* vergleicht zeitlich und räumlich getrennte Gesellschaften und Kulturen und gewinnt so in jeder Hinsicht ein Bild von ihrer Unterschiedlichkeit, während er gleichzeitig eine innere Einheit in den Erscheinungen aufzeigt, die ein Bestandteil derselben Kultur („Kultur- und Gesellschaftsstil") sind. Er bricht besonders mit dem Gedanken vom linearen Kulturfortschritt, erkennt aber die Individualität einer jeden Kulturgesellschaft an und mißt sie mit deren eigenem Maßstab. Im Hinblick auf die verschiedenen Moralsysteme weist der Historismus nach, daß sie – aller Unterschiedlichkeit zum Trotz – jeweils im Zusammenhang mit der übrigen Kultursubstanz ihrer Gesellschaft stehen. Daraus erwächst unter anderem die Behauptung, daß das Moralgesetz „zweckmäßig" für die Gesellschaft sei, in der es gilt – allerdings ist das nur die Rationalisierung der Tatsache, daß das Moralgesetz und die übrigen Kulturinstitutionen einer Gesellschaft Triebe desselben Stammes sind. – Man wird ebensowenig einen bestimmten historischen Kunststil allen anderen als überlegen

bezeichnen wollen, wie man die Moral einer bestimmten Gesellschaft als die allerbeste bezeichnen wird. Jede Moral ist eine Funktion ebender Gesellschaft, der sie entsprungen ist, und die sie in Ordnung halten soll. Hier macht sich eine *relativistische* Sichtweise geltend. „Das Gute" ist nicht ein und dasselbe für die alten Ägypter, das christliche Westeuropa, die Chinesen oder die amerikanische Pioniergesellschaft des 18. Jahrhunderts. Es läßt sich nicht allgemeingültig, das heißt: unabhängig von Zeit und Ort, definieren.

Eine andere und extremere Form des Relativismus ist der *Subjektivismus*. Auch dieser umfaßt mehr als nur die Moralphilosophie. In Anbetracht dessen, daß so viele Denker sich auf die Vernunft und Logik als Stütze für ihre widersprüchlichen, jedoch als objektiv wahr dargestellten Behauptungen berufen haben, stellt sich die skeptische Frage: Gibt es überhaupt eine objektive Wahrheit? Manche antworten mit einem glatten Nein. Jede Erkenntnis ist subjektiv; das gilt besonders für die metaphysische, wertphilosophische, ästhetische und ethische. Es ist von untergeordneter Bedeutung, bloße Wortspielerei, ob man es mit dem Satz ausdrückt: „Es gibt keine Wahrheit" oder „Jede Wahrheit ist subjektiv" – am extremsten und herausforderndsten hat es *Søren Kierkegaard* formuliert: „Die Subjektivität *ist* die Wahrheit." – Subjektivismus als ethische Richtung bedeutet die Verlagerung alles Moralischen in die menschliche Persönlichkeit, die jeder selber zu verantworten hat. Moralisch gut ist, was der einzelne als Das Gute erkannt zu haben glaubt, und da es keine objektive Wahrheit gibt, kann man ihm nicht widersprechen. Die Subjektivität ist die Wahrheit – für ebendiese Person.

Sowohl im historischen als auch im subjektivistischen Gedankenkreis bleibt nur ein allgemeingültiger, allerdings ziemlich nichtssagender Satz übrig: Überall und zu jeder Zeit hat der Mensch eine Vorstellung vom Guten und vom Bösen. Die Idee vom Guten als formeller Wert ist gleichsam im Menschen angelegt und gehört seiner Natur an – aber der Inhalt der sittlichen Wertidee Des Guten ist zeit- und ortsgebunden (Historismus) oder individuell bestimmt (Subjektivismus).

Auf den ethischen Historismus kommen wir noch in anderem Zusammenhang zurück. Der ethische Subjektivismus bringt die moralische Selbstbestimmung des Menschen an seine äußerste Konsequenz, nämlich

als vollständige und philosophisch anerkannte individuelle Anarchie. Es wird hier nicht mehr länger, wie im Aufklärungsrationalismus oder im kritischen Idealismus, erwartet, daß jeder einzelne „autonom" zum selben Ergebnis im Hinblick auf die richtige Lebensweise kommt. Das Individuum ist wirklich sein eigener Gesetzgeber.

Diese *Moralverwirrung*, wie man sie nennen könnte, ist im Subjektivismus für jeden offenbar geworden und beginnt schon in dem Augenblick, da die Wertidee die Bühne betritt. Der Subjektivismus ist nur der folgerichtige Abschluß einer langen Entwicklung. Das erste Stadium der Verwirrung ist der Wettstreit zwischen zwei oder mehreren, sich widersprechenden dogmatischen Moralsystemen, und das Dilemma wird um so deutlicher, je länger der unentschiedene Zwist zwischen ihnen dauert und je mehr neue Moraldogmen aufgestellt werden, ohne die eigene Richtigkeit mit überzeugenden Gründen beweisen zu können. Die Leistung des Subjektivismus ist es, daß er die Fiktionen objektiver Gültigkeit moralischer Grundsätze hinwegfegt, die es nur zu finden und zu formulieren gilt, während er der ethischen Uneinigkeit seinen philosophischen Segen gibt.

Es ist nun an der Zeit, den Zusammenhang zwischen den beschriebenen Stadien des Moraldenkens und der Gesellschaftsentwicklung selber zu betrachten. Die Entwicklung von der Sitte über die traditionelle und dogmatische bis zur individuellen Gewissensmoral entspricht im großen und ganzen dem gesellschaftsgeschichtlichen Verlauf, den man in der Regel als Emanzipation der Persönlichkeit bezeichnet. Je nachdem, wie der Mensch eine gewisse innere Unabhängigkeit vom Kollektiv, in dem er lebt, gewinnt und sich gegenüber seinem sozialen Umfeld als selbständiger einzelner fühlt, wird sich auch zunehmend sein Gedankenleben befreien. Das gilt ebenso für sein moralisches wie für sein rein intellektuelles Räsonnement. Die Autonomieerklärung des Gewissens ist nur die letzte Konsequenz dieses Verlaufs, in dem die moralischen Funktionen mehr und mehr vom Kollektiv auf die Persönlichkeit übergehen.

Diese Befreiung des einzelnen ist allerdings nur die eine Seite eines Prozesses, dessen andere Seite die Differenzierung der Gesellschaft ist, das

heißt: ihre Entwicklung von der Einfachheit und inneren Gleichartigkeit des primitiven Stadiums zur komplizierten Zusammensetzung in der Neuzeit. Teils durchläuft die Gesellschaft eine *Gliederung*, so daß ihre unterschiedlichen Funktionen und ihr Lebensinhalt sich zu besonderen sozialen Gruppen innerhalb der Gesamtgesellschaft organisieren, teils entsteht eine *soziale Schichtung*, indem sich Grenzlinien zwischen ungleichartigen Bevölkerungsteilen, die in der Regel als Gesellschaftsklassen bezeichnet werden, herausbilden. Mit der Arbeitsteilung, der Entwicklung des Kulturlebens und dem wachsenden Umfang der Gesellschaft gewinnt diese Differenzierung an Mannigfaltigkeit und Tiefe. Die Befreiung der Persönlichkeit setzt diesen Prozeß voraus. Solange nämlich der einzelne noch fest und eng von einer Gesellschaftsgruppe umschlossen ist, die den Schauplatz für alle seine gesellschaftlichen Funktionen abgibt, fühlt er sich als ein physisch untergeordneter Bestandteil dieser sozialen Gruppe. Erst durch die Gliederung und soziale Schichtung der Gesellschaft, der zufolge jede einzelne soziale Gruppe eine besondere Funktion übernimmt, kann sich der einzelne als frei bewegliches Glied zwischen mehreren sozialen Gruppen, denen er angehört, bewegen. Er ist nicht mehr länger „Bestandteil" eines Gesellschaftskörpers, sondern Glied und Teilnehmer in vielen einzelnen, wenn auch funktional einander überschneidenden sozialen Gruppen.

Wenn man das in groben Zügen annimmt, dann gehört das nicht Wertbetonte, der nicht einmal bewußte Brauch der primitiven Horde an. Die Sitte und die mit magisch-mythischen Vorstellungen überzogene traditionelle Moral gehört zur Stammesgesellschaft. Diese nur schwach gegliederte und nach außen ziemlich streng geschlossene Gesellschaft umschloß den einzelnen so fest, daß die Unterordnung unter vererbte Verhaltensregeln nicht nur eine Lebensnotwendigkeit, sondern auch eine natürliche Angelegenheit für ihn war. – Bis zur westeuropäischen, mittelalterlichen Ständegesellschaft entspricht dem eine theologisch-dogmatische Moral, nämlich die kirchliche Bevormundung der „Herde".

Mit einer gewissen Willkür datiert man die Geburt der Emanzipation des Individuums in der westeuropäischen Gesellschaftsgeschichte von der Zeit der Renaissance her. Selbstverständlich können solche Entwicklungen zeitlich nicht genau bestimmt werden. An der Spitze der Gesellschaft begann die Emanzipation des Individuums bereits im Mittelalter, in den

breiten bürgerlichen Schichten setzte sie sich erst wesentlich später nach der Renaissance langsam durch.

Die korporative Gesellschaftsordnung des Mittelalters hatte einen abgestuften Aufbau, eine Art Schachtelsystem; der einzelne gehörte einer kleinen sozialen Gruppe an, mehrere kleine soziale Gruppen der gleichen Art bildeten eine größere usw. bis ganz nach oben. Die großen zusammengesetzten sozialen Gruppen bestanden eigentlich nicht unmittelbar aus Personen, sondern aus kleineren sozialen Gruppen. Nicht Jens und Peter waren Mitglieder der Dorfgemeinschaft, sondern die Höfe und Familien, zu denen Jens und Peter gehörten, und nur durch Hof und Familie war der einzelne ein Teil des Dorfes usw. Die Gesellschaftsstruktur war, wie es heißt, „vertikal" wie eine Pyramide aufgebaut. Dieser korporativen Gesellschaftsstruktur entsprach eine theologisch-dogmatische Moral. Die Kontrolle des sittlichen Verhaltens entsprang hier teils dem persönlichen, durch kollektive Vorstellungen geformten Gewissen des einzelnen, teils in höchst wirkungsvoller Weise der persönlich interessierten Überwachung durch die Gemeinschaft, die eng genug war, um jeden einzelnen auch in seinem Privatleben genau im Blick behalten zu können – sofern es zu dieser Zeit überhaupt ein Privatleben gegeben hat. Was der einzelne war und wo er im sozialen Ganzen der Gesellschaft stand, wurde hier durch seine Zugehörigkeit zur Kleingruppe bestimmt. Er war mit seinem kleinen Kreis unlösbar an es gekettet und dessen Lebensordnung unterstellt. Auch hier gab es mehrere unterschiedliche Sätze von Moralregeln, doch nicht im Sinn von Konkurrenz und Streit, sondern als ständische Nuancierungen innerhalb des Moralsystems der Gesamtgesellschaft. Ritter, Handwerker, Bauern und Tagelöhner waren auf verschiedene Weise christlich, aber ihre Standesmoralen ergänzten einander innerhalb der christlichen Gesellschaft als Lebensform. Die moralische Grundidee galt für alle, aber jeder gesellschaftliche Stand leitete aus ihr einen besonderen Moralkodex ab. Die sogenannte, die ganze Gesellschaft umspannende „Wertgemeinschaft" war nur Ausdruck für eine stabile, schwerpunktorientierte Gesellschaftsstruktur.

Es ist hier nicht weiter von Belang, ob keimende Persönlichkeitsansprüche diese Gesellschaftsstruktur untergraben haben oder ob das Zerbröckeln der Gesellschaftsstruktur aus inneren Ursachen den Weg geebnet und eine freie Persönlichkeitsentwicklung erst ermöglicht hat. Wahr-

scheinlich haben beide Tendenzen einander gegenseitig begünstigt und verstärkt. Jedenfalls gibt es deutliche Anzeichen dafür, daß die korporative Gesellschaftsordnung schon um 1400 ihren festen Aufbau zu verlieren beginnt. Aus inneren sozialen Spannungen werden offene Gegensätze und Kämpfe. Langsam weicht der „vertikale" Aufbau einer „horizontalen" Schichtung. Dieser Umbruch vollzieht sich in Verbindung mit entscheidenden Veränderungen der äußeren Lebensumstände, wachsendem Wohlstand, Verstädterung der Kultur, Erweiterung des Weltbildes durch die Entdeckung neuer Länder, einer vollständigen Umwälzung der kosmischen Vorstellungen (heliozentrisches Weltbild). Gleichzeitig tritt religiöse und moralphilosophische Ketzerei nicht mehr als bloße soziale Unangepaßtheit einzelner, sondern als Massenerscheinung auf. Mit dem Streit zwischen Reformation und Gegenreformation wird das Schisma des Wertdenkens in Europa eine vollendete Tatsache.

In der Renaissance und in der Reformation keimt schon der allererste Gedanke an die „Bürgerliche Gesellschaft". Unter dem Absolutismus – und im Widerspruch zu seiner Forderung nach Autoritätsanspruch – reift er heran. In der Französischen Revolution wird er zu politischer Wirklichkeit. Das bürgerliche Zeitalter scheint im Zeichen des Nationalismus noch einmal vorübergehend einen Anlauf zu einer umfassenden völkischen Wertgemeinschaft nehmen zu wollen. Unter der Oberfläche aber setzt sich das Schisma des Wertdenkens fort. Der entscheidende gesellschaftliche Faktor war der Industrialismus, während die Auflösung des Wertdenkens ideelle Unterstützung vom Rationalismus, Kritizismus und Empirismus bekam.

Massenverschiebungen fanden auf der Stufenleiter sozialer Schichtung statt, Massenwanderungen verliefen vom Dorf zur Stadt, vom Acker zur Fabrik. Eine durch die neuen Lebensbedingungen und eine neue Wirtschaftsstruktur hervorgerufene allgemeine Fluktuation und Umgruppierung in der Gesellschaft zerriß überlieferte Milieubindungen, stürzte die Götterbilder der Vorzeit in Schutt und Asche und zwang Millionen zur Neuorientierung in einer Umwelt, in der ihre traditionellen Vorstellungen als Leitsterne sie im Stich ließen. Unter dem Einfluß eines volkstümlichen Aufklärungsrationalismus geriet der Glaube an autoritär verkündete kirchliche Dogmen jedenfalls bei den Städtern ins Wanken. Diese Neuorientierung des Wertdenkens in einer neuen Welt,

das Herausbilden neuer Urteile und Lebensanschauungen folgen deshalb, von starken Glaubenshemmungen gelöst, den vom Milieu ausgehenden ideologischen Impulsen.

Das liberal-demokratische Gesellschaftsdenken der Aufklärung hatte inzwischen ein neues Gesellschaftsmodell geschaffen. Die „Bürgerliche Gesellschaft" stand in einem Gleichgewichtszustand frei konkurrierender Kräfte – ohne einen sammelnden, harmonisierenden Überbau, ohne festen Mittelpunkt. Das Ganze wurde durch einen natürlichen Ausgleich zwischen einander widerstrebenden Faktoren in der Schwebe gehalten gedacht. Das freie Spiel der Kräfte, das gleitende Gleichgewichtsverhältnis, die dynamische Spannung wurde zum tragenden Strukturprinzip der Gesellschaft erhoben. Entscheidend für das Wertdenken der Gesellschaft war nun nicht mehr das Schisma religiöser und weltlicher Moraldogmen, sondern der Gegensatz der durch die Gesellschaftsstruktur selbst bedingten Klassenmoralen.

Ein gewisser Unterschied in den moralischen Auffassungen der sozialen Berufsgruppen und sozialen Klassen ist unvermeidlich. Eine soziale Klasse wird bekanntlich von denen gebildet, die ungefähr dieselbe Stellung in der Gesellschaft einnehmen und für deren Lebensschicksale gewisse äußere Gesellschaftsverhältnisse prägend sind. Wertungen, überhaupt die Denkweise und Gedankenwelt des einzelnen, sind weitgehend von Gefühlen beeinflußt, die wiederum Reaktionen des einzelnen auf seine Umwelt sind. Man schreibt gewissen sozialen Gruppen und sozialen Klassen eine eigene Ideologie zu, die ihre Wurzeln in den besonderen Lebensbedingungen der sozialen Gruppe oder sozialen Klasse hat. Man muß daher annehmen, daß eine Gesellschaftsklasse der Träger einer gewissen Moralideologie ist, genauso wie sie auch ihre theoretischen Ideologien hat. – Hier nun kehren wir zur Moralphilosophie zurück und betrachten auf dem Hintergrund der kurz umrissenen Gesellschaftsentwicklung, was die Verwirrung für die Moral als soziale Verhaltensordnung bedeutet hat.

Die Fähigkeit der Moral, das gesellschaftliche Leben zu regulieren, ist unabhängig davon, ob moralische Werte objektiv gültig sind und ob moralische Werturteile objektiv richtig *sind*. Es kommt alleine darauf

an, daß die Gesellschaftsmitglieder sie so akzeptieren, *als wären* sie über jeden Zweifel erhaben.

Die „erste Moral" ist unproblematisch, weil sie die faktische Regelmäßigkeit einer Wirklichkeit ist, die die Mitglieder einer primitiven Gesellschaft gewohnt sind. Sie kennen nichts anderes, und die bloße Vorstellung von der möglichen Existenz einer anderen Ordnung ist ihnen gänzlich fremd. Unsere Vorgänger in den Ämtern der Theologen und Metaphysiker, die Medizinmänner, erdichten also einen religiösen Mythos von der traditionellen Moral. Daß der Mythos bloßer Unsinn ist, schadet nicht, sondern erhöht noch die Wirkung der Moralgebote. Der Unsinn ist ja nur eine Umschreibung und Ausschmückung genau der Verhaltensordnung, die man faktisch die ganze Zeit befolgt hat, und je geheimnisvoller, feierlicher und unverständlicher, desto besser.

In allem Wesentlichen gilt das gleiche so lange wie eine dogmatische Moral allgemein anerkannt ist oder wie eine effektive Gesellschaftsmacht, die keine abweichende Meinung toleriert, ein Monopol besitzt. Im größten Teil des Mittelalters galt die Morallehre der Kirche weitgehend unangefochten. Die Opposition, die es gab, richtete sich meist gegen Glaubenssätze, selten gegen die Morallehre, und der Zwist war ungefährlich, weil er auf die Priesterschaft beschränkt war und hinter einem gesenkten Vorhang ausgetragen wurde. Die wenigen Vorstöße eines kirchenrevolutionären Volksaufruhrs wurden schnell im Keim erstickt. Solcherart war die Lehre der Kirche, und sie war unumstößlich wahr – wer anderes glaubte, war ein Ketzer. Es gab kein Moralschisma, nur beklagenswerte Fälle von religiöser Verirrung – beklagenswert für die Ketzer selber.

Eine drohende Gefahr für die Gesellschaft ging von der Reformation aus. Hier entstand eine neue Konkurrenzreligion, die große Bevölkerungsteile und besonders einflußreiche Bevölkerungsschichten ergriff, so daß man ihre Anhänger nicht als Outsider behandeln konnte. Zwei, mancherorts drei Glaubensbekenntnisse und entsprechend verschiedene Moraldogmen standen nun nebeneinander. Die allgemeine Volksmoral blieb schon alleine dadurch eine Richtschnur von gesellschaftlich zweifelhaftem Wert. Sie war nicht länger mehr ein Normsatz, nach dem man in gegenseitigem Verständnis und in Eintracht leben konnte, ganz im Gegenteil, man stritt um genau die moralischen Grundsätze, nach denen man sich vertragen

sollte, und fügte sich gegenseitig alles mögliche Böse zu, man könnte auch sagen – im Namen Des Guten.

Die Losung, die die absolutistischen Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts daraus zu ziehen versuchten, besaß politische Konsequenz: „Cujus regio, illius religio" – das Volk muß dem Glaubensbekenntnis des Fürsten folgen, und wer das nicht wollte, mußte das Weite suchen. Nur war es in der Praxis zu spät, die Gleichschaltung durchzuführen. Der Gedanke der Bekenntnis- und Überzeugungsfreiheit hatte im Volke bereits tiefe Wurzeln geschlagen. – Im Gegensatz dazu huldigte der aufgeklärte *Friedrich II.* von Preußen bekanntermaßen der toleranten Auffassung: „In meinem Staate kann jeder nach seiner Façon selig werden." Wie die Dinge damals lagen, gab es keine andere Möglichkeit, aber auf längere Sicht wurde die Toleranz zur Gefahr – oder besser gesagt: sie ließ sich gewiß nicht beliebig dehnen. Solange das Volk denselben Glauben – oder Aberglauben – hat, herrscht Friede. Wenn es nicht an dasselbe glaubt, sollte es um des lieben Friedens willen besser gar nichts glauben. Denn erfahrungsgemäß ist der Mensch keineswegs damit zufrieden, jeden auf seine eigene Façon selig werden zu lassen – alle anderen sollen ihre Seligkeit auch auf demselben Weg suchen.

Obwohl die theologisch-dogmatischen Moralsysteme seit der Reformation und die weltlich-philosophischen seit der Renaissance bis zu *Lenin*, *Mussolini* und *Hitler* inzwischen in offener Konkurrenz zueinander standen, behaupteten sie jedoch beide, objektive Gültigkeit zu besitzen. Der Streit zwischen ihnen war unentschieden – und unentscheidbar. Es gab aber immer noch den Gedanken an eine allgemeine menschliche Moral als geltende soziale Norm, die das Zusammenleben in einer geordneten Gesellschaft regeln sollte und konnte: Man *prätendierte* wenigstens so, als gäbe es nur eine Moral für die gesamte Gesellschaft.

Wo sich jedoch moralphilosophischer Relativismus und politische Demokratie begegnen, wird die Moralverwirrung zu einem ernsten Gesellschaftsdilemma, das bis heute nichts an Brisanz verloren hat. Die Gefahr ist nicht nur, daß jeder einzelne mit dem Segen des Subjektivismus – im Gegensatz zur Moral anderer – seine eigene private Moral haben könnte. Wäre dem so, wäre die Moral als solche völlig wirkungslos. Nie-

mand könnte die seinige gegen die der anderen behaupten. Nur sehr wenige Menschen machen Gebrauch von der Gewissensautonomie, die ihnen *Kant* und mit voller Konsequenz der Subjektivismus zuerkennt. Sie wäre ja mit der mühsamen Anstrengung, selber denken zu müssen und mit der Bürde der Verantwortung verbunden. Ersteres haben sie nicht gelernt, und das zweite ist zu anstrengend. Huldigen sie nicht mehr Propheten und Priestern, dann lauschen sie statt dessen Politikern und Demagogen. Nur zum Schein sind sie von der „zur Natur gewordenen Unmündigkeit" befreit, wie *Kant* es ausdrückte – in Wirklichkeit blüht der Moraldogmatismus mit unverminderter Üppigkeit. Die Wirkung des Subjektivismus in der Gesellschaft beruht in der Praxis auf der Anerkennung des Gegensatzes zwischen den moralischen Standpunkten ihrer sozialen Gruppen und besonders ihrer sozialen Klassen.

Solange die Philosophie an der objektiven Gültigkeit der Moralgrundsätze festhielt, bedeutete der dogmatische Zwiespalt Uneinigkeit über das *richtige* Dogma. Es konnte aber nur eines geben, das Recht hatte, und alle anderen mußten im Unrecht sein. In der Praxis des gesellschaftlichen Lebens hat natürlich der Philosoph recht, der von der tonangebenden und politisch herrschenden Gesellschaftsklasse unterstützt wird. Diese einfache Lösung erweist sich jedoch als unmöglich, wenn die Wertphilosophie relativistisch und die Staatsform demokratisch ist.

Das Bürgertum hat seit der Reformation an einer kapitalistisch ausgelegten und christlich gefärbten Moral festgehalten. Ihre Grundsätze und höchsten Tugenden – Fleiß, Sparsamkeit, Respekt vor dem Eigentum und Familienverantwortung – hatten für die Arbeiterklasse des frühen Industrialismus wenig Sinn. Fleißig kann nur sein, wer auch bei weniger Arbeit zu existieren vermag, nicht aber, wer nach einem 16-Stunden-Arbeitstag bloß der nächsten Mahlzeit gewiß sein kann. Sparsamkeit kann erst zeigen, wer mehr als das Notwendigste verdient, nicht aber, wer von der Hand in den Mund lebt. Respekt vor dem Eigentum kann nicht von jemandem erwartet werden, der keine Chance hat, jemals mehr als das Hemd auf dem Leibe zu besitzen. Und Familienverantwortung ist ein leeres Wort für den, dessen Frau arbeiten gehen muß, anstatt Mutter für ihre Kinder zu sein, und für die Eltern, die nicht die Möglichkeit haben, ihren Kindern eine Ausbildung angedeihen zu lassen und für die

sogar ein kurzzeitiger Verlust der Arbeitsfähigkeit die Wahl zwischen öffentlicher Armenhilfe und Hungertod bedeutet.

Aber dieses waren die tragenden Grundsätze bürgerlicher Moral, und die Lohnarbeiter des frühen Industrialismus, die keinerlei Voraussetzung nach ihnen zu leben hatten, waren eine sozial unterprivilegierte und in jeder Hinsicht minderwertige soziale Klasse. Die Moral des Bürgertums war allgemein anerkannt und gültig, weil das Bürgertum die tonangebende soziale Klasse war, und die Demokratie, soweit sie denn bestand, eine *bürgerliche* Demokratie war. Darunter verstehe ich zwar einerseits Volksherrschaft, aber unter der selbstverständlichen Hegemonie des Bürgertums. Die bürgerliche Grundlage der Gesellschaft wird nicht in Frage gestellt. Nach und nach wird der ausdrückliche Grundsatz politischer Gleichheit als Volksherrschaft tatsächlich verwirklicht und die bürgerliche Demokratie wandelt sich zu einer Massendemokratie um. Diese schrittweise Ausweitung des Wahlrechts bis hin zu seiner allgemeinen Verwirklichung tritt am deutlichsten hervor in der Reihe der englischen Parlamentsreformen zwischen 1832 und den Jahren nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. In einer Massendemokratie hat keine Bevölkerungsgruppe Anspruch auf Hegemonie oder ihre tonangebenden Ideen. Alle Richtungen üben politischen Einfluß im Verhältnis zu ihrem Massengewicht aus. Selbst die Gesellschaftsstruktur und Gesellschaftsgrundlage bleiben Gegenstand der parlamentarisch-demokratischen Debatte.

Bevölkerungsgruppen, besonders soziale Klassen, können sich im Hinblick auf die philosophische Berechtigung ihrer widersprüchlichen Ideologien nicht nur auf den Relativismus berufen – sie stehen jetzt auch politisch gleichgewichtig nebeneinander und gegeneinander. Und welche der miteinander unvereinbaren Moralauffassungen sollen nun die Gesellschaft regieren? Die größte Gefahr des Relativismus stellt nicht die unendliche Vielzahl der *persönlichen* Moralauffassungen dar, sondern der Antagonismus der sozialen *Gruppen-* und *Klassenmoralen*, hinter denen politisch die gleichberechtigte Forderung und die Macht der Massen stehen.

Die Kluft zwischen den Moralvorstellungen der klassenbedingten und entsprechenden politischen Richtungen ist tiefer, als man sich gewöhnlich eingestehen möchte. Besonders sollte man die Bedeutung der gemeinsa-

men Grundlage christlicher Grundsätze nicht überbewerten. Erstens ist die christliche Moral selber das Opfer einer dogmatischen Zersplitterung geworden, zweitens ist sie als Volksmoral verwässert und in widersprüchliche Richtungen umgedeutet worden. Der Gedanke an eine christliche Volksmoral geht von der Annahme aus, daß die Gegensätze theologischer Moraldogmen nur Oberflächenkräuselungen der Volksmoral seien. Man nimmt an, daß die Morallehre des Christentums über die Jahrhunderte im Volksbewußtsein eine gewisse populäre Moralvorstellung hinterlassen hat, der eine viel größere Bedeutung als scharf formulierte Lehrsätze zukomme. Ja, man behauptet sogar, diese von einer langen christlichen Geschichte geprägte Gedankenwelt lebe in der weltlichen Moralphilosophie weiter, so unterschiedlich ihre Lehren im einzelnen auch sein mögen. Für einige Moralvorstellungen mag das durchaus zutreffend sein. Für andere, in gesellschaftlicher Hinsicht weitaus wesentlichere Moralauffassungen, scheint aber die Meinungsverschiedenheit zwischen katholischer, lutherischer und calvinistischer Volksmoral sogar größer zu sein als die zwischen den entsprechenden kirchlichen Moraldogmen. Man denke nur an die tiefe Kluft zwischen den moralischen Grundhaltungen der Grundtvigianer und den Anhängern von Innerer Mission innerhalb der Dänischen Volkskirche!

Christliche Moralgrundsätze gleichen soziale gruppen- und klassenbedingte Meinungsverschiedenheiten nicht aus, sondern werden vielmehr als Stütze widersprüchlicher sozialer Forderungen umgedeutet. Früher erhoben sich die englischen Ludditen und die aufständischen deutschen Bauern – um nur zwei Beispiele zu nennen – im Namen des Christentums. Das war damals die einzige Möglichkeit, der Bewegung in den Augen der Öffentlichkeit wenigstens den Anschein einer Berechtigung zu geben. Das Christentum war damals die selbstverständliche Diskussionsgrundlage. Das ist prinzipiell auch heute noch so – mit dem Unterschied, daß die Berufung auf die Demokratie nun größeren Eindruck macht und es gewissermaßen keine Grenzen mehr dafür gibt, welche gegensätzlichen und unvereinbaren Forderungen man im Namen der „Demokratie" aufstellt. Hinter der allgemeinen Fassade der Phrasen allerdings ist die moralische Uneinigkeit groß, am allergrößten im Hinblick auf Moralurteile, deren Gegenstand von besonderer Bedeutung für die Gesellschaftsstruktur ist.

Reiche und Arme sind sich moralisch uneinig, was das Eigentumsrecht und die daran geknüpften Verpflichtungen betrifft. Verkäufer haben eine andere Auffassung von der Profitgrenze als Verbraucher. Unternehmer und Lohnarbeiter sind sich gänzlich uneinig in der Frage vom „gerechten Lohn". Aristokrat und Kleinbürger betrachten Luxus aus diametral entgegengesetzter Perspektive. Festbesoldete und Gewerbetreibende haben unterschiedliche Ansichten über die moralische Bedeutung des Sparens. Selbst Familien- und Geschlechtsmoral sind bei Land- und Stadtbevölkerung, bei Arbeiterklasse und Großbourgeoisie sehr unterschiedlich. Die Leistungsmoral des Künstlers, des Gelehrten und der freien Berufe ist eine ganz andere als die des Geschäftsmannes.

Innerhalb einer solchen sozialen Gruppe herrscht weitgehende moralische Übereinstimmung. Wo aber Mitglieder verschiedener sozialer Gruppen in Berührung miteinander kommen, wird das Fehlen von moralischer Übereinstimmung offenbar.

Es gibt einige zu erwartende Einwände, auf die jetzt eingegangen werden muß. Einer davon ist, daß der moralische Subjektivismus auch gegenseitige Toleranz beinhaltet. Aber Menschen sind in Wirklichkeit überhaupt nicht tolerant. Nur prinzipiell sind sie es. Gewöhnlich sagen sie allgemeine Dinge wie: „Das ist meine Auffassung, aber natürlich darf jeder anders darüber denken." Wenn sie aber in einer konkreten Situation erleben, daß die Handlungsweise eines anderen ihrer eigenen Moralauffassung widerspricht, betrachten sie ihn fast schon als einen Schurken und haben ihre toleranten Grundsätze vergessen. Was ganz natürlich ist, weil doch das Moralische „Das Gute" ist und weil es im Hinblick auf die höchsten Werte keine wirkliche Toleranz geben kann. Der Subjektivismus und die entsprechende Toleranz stehen nur auf dem Papier. In der Praxis ist man mit Blick auf das, was man selber als „Das Gute" erkannt zu haben glaubt, Dogmatiker. – Aber auch wenn völlige Toleranz abweichenden Moralauffassungen gegenüber möglich wäre, würde sie dem gesellschaftlichen Leben nicht nützlich sein. Hier besteht die Funktion der Moral darin, das nötige Maß an Übereinstimmung darüber, wie die Menschen ihre Mitmenschen behandeln, zu garantieren. Meine Autonomie der Inhaltsbestimmung „Des Guten" ist für mich bedeutungslos, wenn ich nicht ihr entsprechend handeln darf. Wenn aber Menschen nach autonomen und gegensätzlichen Moralgrundsätzen handeln, bringen sie Unordnung statt

Ordnung in die Gesellschaft. Was ich tue, kränkt die Moralvorstellung meines Nächsten, und was er tut, entrüstet mich, ja bedeutet die Verletzung von Rechten, die ich meiner Moral nach innehabe. Kurz gesagt: Die Moral ist nicht nur eine Frage der Gedankenfreiheit, sondern auch eine der Handlungsfreiheit, und eine Gesellschaft kann nicht bestehen, wenn Menschen von entgegengesetzten Grundsätzen aus handeln. „Law can't be made for individuals, as individuals. There can't be a law for you, and a law for me, except in our minds. There has to be one law covering both of us, like a blanket. Maybe our feet will stick out, but ..." Ein Zusammenleben auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz im moralischen Denken ist nicht möglich, sondern nur auf der Grundlage von Übereinstimmung im moralischen Handeln.

Es hilft aus einem ganz ähnlichen Grund nicht, einen demokratischen Kompromiß als Lösung empfehlen zu wollen. Erstens schließt die Vorstellung vom „Guten" als höchstem Wert selbst jeden Gedanken an einen lauwarmen Kompromiß aus. Sittliche Wertideen verlangen unbedingte Befolgung, was ja das Wesen der Wertvorstellungen ist. Hier gibt es nichts zu verhandeln oder zu feilschen, es wäre Verrat am Allerheiligsten. – Aber es geht auch um weitaus mehr als moralische Nuancen! Wie soll man beispielsweise zu einem Kompromiß zwischen kommunistischer und konservativer Eigentumsmoral kommen? Zwischen der Ablehnung von Scheidung durch Katholiken und ihrer Anerkennung durch andere? usw. Ein politisch-praktischer Kompromiß ist hier nur möglich, sofern Parteien von ihren Wertideen absehen, sonst gibt es keine Möglichkeit, einander auf halbem Wege entgegenzukommen.

Endlich könnte man sich den Einwand vorstellen, daß die Moral im Laufe ihrer Verinnerlichung und Relativierung auch mehr und mehr eine Privatsache geworden sei. Das öffentliche Leben, das soziale Verhältnis zu anderen Menschen, würde von einer im selben Entwicklungsverlauf mehr und mehr zur Institution gewordenen Rechtsordnung reguliert. Hierauf wäre zunächst zu antworten, daß die Rechtsordnung nicht für alles zuständig ist. Würde man sich nur einen Augenblick lang vorstellen, daß wir in unserem Verhalten anderen gegenüber die Rechtsordnung befolgen würden und im übrigen täten, was uns paßt, würde man einsehen, daß ein Zusammenleben auf dieser Grundlage unmöglich ist. Das Verhältnis ist in Wirklichkeit jedoch weitaus tragischer. Selbst die Rechts-

ordnung ist von Moralvorstellungen durchdrungen, die zum Teil stark veraltet sind und die gegen die moralischen Auffassungen ansehnlicher Minderheiten und mitunter auch Mehrheiten streiten. In diesen Punkten sind Bürger im Namen des Rechts Richtschnüren unterworfen, die sie moralisch keineswegs anerkennen können. Während die Philosophie die Autonomie moralischer Überzeugungen anerkennt und der Staat uns politische Gleichberechtigung zusichert, übt die staatliche Rechtsordnung Gewalt gegen sittliche Wertideen von Menschen aus. Denn selbstverständlich muß es in einer Rechtsordnung gleiches Recht für alle geben. Doch welche der Moralgrundsätze der gleichberechtigten sozialen Gruppen sollen denn nun für den Inhalt der Rechtsregeln ausschlaggebend sein?

Es galt, folgendes zu beweisen: Die Moral ist ursprünglich ein System von Verhaltensmustern und Lebensregeln, die eine für das gesellschaftliche Zusammenleben nötige Sicherheit schafft, indem sie die Handlungsweisen von Menschen, soweit sie die Lebenssphären anderer Menschen berühren, koordiniert. Durch fortschreitende Idealisierung und Verinnerlichung hat die Moral indessen jegliche Fähigkeit zum Ordnen des Zusammenlebens von Menschen verloren. Im Subjektivismus, wo diese Entwicklung ihre höchste Zinne erreicht, bekommt die Moralverwirrung sogar den Segen der Moralphilosophie. Sie wird „wissenschaftlich" anerkannt. Ihre letzte Stütze ist der Moral unter einer kollektiven Lebensform weggeschlagen worden. Wenn jede von jedem einzelnen aufgestellte moralische Richtschnur gleiche „subjektive Wahrheit" ist, kann das moralische Verhalten, das aus diesen Richtschnüren folgt, keine Gesellschaftsordnung mehr aufrechterhalten. Als solche ist die Wertidee durch die Geschichte der Moralphilosophie ad absurdum geführt worden, in deren Verlauf man die Sittennormen höher und höher in den metaphysischen Himmel gehängt hat – wo es keine Haken mehr für irgend etwas gibt.

Morgen

Götterdämmerung der Werte

Der Subjektivismus zog den folgerichtigen Schluß aus dem dogmatischen Zwist um die Allgemeingültigkeit von Moral. Aber er tat den Schritt nicht vollständig. Er entsagte nur, den Inhalt einer sittlichen Wertidee (Was ist „Das Gute"?) objektiv bestimmen zu wollen, ließ aber den Wertbegriff selber unberührt. Seitdem ist die Wertvorstellung als solche, unerachtet ihrer ewig umstrittenen Inhaltsbestimmung, philosophischen Angriffen von mehreren Seiten ausgesetzt gewesen, insbesondere vom Neopositivismus des Wiener Kreises und vom sogenannten Wertnihilismus der Uppsala-Schule.

Der brave Bürger ist über die Quintessenz dieser Lehre äußerst entrüstet: „Werte sind Mythen, und Werturteile sind Unsinn." Im Hinblick auf ethische Werte und ausgehend von einer ganz anderen philosophischen Grundlage hatte bereits *Max Stirner* geäußert, daß „Moral und Pflicht die letzte Form des Aberglaubens sind". – Wo sollte das enden, wenn solche Ketzerei unter das Volk gelangte? Selbst wenn es wahr wäre, dürfte es niemals gesagt werden.

Wer Wahrheit sucht, kann natürlich, auch wenn er das eben Gesagte im Blick behält, keine Rücksicht auf ihre vermeintliche Gefährlichkeit nehmen. Auf lange Sicht hat die Wahrheit niemals geschadet. Als die Astronomen erstmals erklärten, die Erde sei rund, wurde das als eine subversive Irrlehre verdammt, und die Evolutionstheorie wurde noch am Anfang dieses Jahrhunderts als eine Bedrohung für die gesellschaftliche Grundlage angesehen. Jede Wahrheit, die Wahrheit als solche, ist „gefährlich" für diejenigen, die von der Unwissenheit und Gutgläubigkeit des Volkes leben – zuallererst Geistliche und Politiker. Was nun insbe-

sondere die Zersetzung des Wertidealismus betrifft, so beruht die Furcht vor gesellschaftlichen Konsequenzen auf einem naiven Mißverständnis der Lehre. Soviel kann man hier jetzt schon sagen: Es geht nicht um die Auflösung, sondern um eine Neubegründung der Moral auf einer sichereren Basis.

Überprüfen wir also zuerst, ob die Theorie als solche richtig ist, um danach ihre moralischen und gesellschaftlichen Konsequenzen zu betrachten.

Der Wahrheitsbegriff ist nur im Verhältnis zur Wirklichkeit anwendbar und bedeutet hier, daß eine Behauptung mit ihr im Einklang steht. Was aber ist „Wirklichkeit"? Man kann sie als den Inbegriff alles Gegebenen in Raum und Zeit bestimmen. Damit wird man sofort alle Theologen und Metaphysiker gegen sich aufbringen. Man wird als „Materialist" beschimpft und als jemand, der die Wirklichkeit willkürlich zu bestimmen sucht, da es eine „höhere" Wirklichkeit gebe, die die Heimat aller Werte sei. Sicherlich kann man ihnen antworten, daß sie die Wirklichkeit benennen dürfen, wie sie wollen, daß sie jedoch den Unterschied zwischen einer raum-zeitlichen und einer vermeintlich transzendenten Wirklichkeit eingestehen müssen – sie pflegen das ja dadurch zu tun, daß sie die letztere als „höher" einstufen. Und was man über die „niedrigere" Wirklichkeit, an die wir uns in aller Bescheidenheit halten müssen, aussagen kann, ist von ganz anderer Art, als deren Aussage über die „höhere". – Ich ziehe es indessen vor, die Wirklichkeit „operativ" als etwas zu definieren, worüber es möglich ist, Aussagen zu treffen, die sich beweisen oder widerlegen lassen. Eine Aussage wie zum Beispiel „Dieses Licht ist grün", mit der ich eine Erscheinung, die man gewöhnlich als „Licht" bezeichnet, mit einer Eigenschaft, die man gewöhnlich als „grün" bezeichnet, verbinde – eine solche Aussage läßt sich beweisen, und jeder muß sich ihr beugen. Wer etwas anderes behauptet, ist ein Narr. Ich wähle ebendieses Beispiel, weil ich damit einen zu erwartenden Einwand zurückweisen kann. „Für den Farbenblinden ist das Licht nicht grün." Für seine direkte sinnliche Beobachtung hat das Licht gewiß eine unbestimmte Farbe. Aber auch den Farbenblinden kann man mit einem physikalischen Apparat, der die Wellenfrequenz des Lichtes mißt, davon überzeugen. Die Meßskala gibt einen bestimmten Wert für die

grünen Strahlen an, die von der Lichtquelle ausgesandt werden. Ist das Licht rot, zeigt die Skala eine andere Wellenfrequenz an. Gegenstände, die im roten und grünen Farbbereich für den Farbenblinden indifferent sind, erzeugen jeweils den einen oder anderen Frequenzausschlag, und man kann ihn nun darüber informieren, daß die eine Frequenz unserem Sehen für Grün und die andere dem für Rot entspricht. Viele Erscheinungen in der Wirklichkeit entziehen sich der unmittelbaren Beobachtung durch die Sinne eines normalen Menschen, aber wir haben präzise Instrumente und Apparate, die solche Erscheinungen mit einer über jeden Zweifel erhabenen Sicherheit registrieren.

Ein Satz ist wahr, wenn sein Inhalt durch logische Verarbeitung sinnlicher Beobachtung (direkt oder indirekt) unwiderlegbar bestätigt werden kann. Unwahr ist ein Satz, wenn sein Inhalt auf dem gleichen Wege ebensogut entkräftet werden kann. Sätze, die die Eigenschaft besitzen, auf die beschriebene Weise bestätigt oder entkräftet werden zu können, bezeichnen wir als *sachliche Aussagen* oder kurz: *Aussagen*.

Es gibt allerdings Sätze, die die Form einer sachlichen Aussage haben, aber keine sind – entweder weil der Aussagegegenstand für eine beweisbare (widerlegbare) Aussage ungeeignet ist oder weil über einen geeigneten Gegenstand etwas ausgesagt wird, das außerhalb der Reichweite einer Erfahrungsgrundlage liegt. Zum Beispiel „Gott ist allmächtig". Hier wird einer behaupteten Wirklichkeit, „Gott" genannt, eine Eigenschaft zugewiesen, die man als „allmächtig" bezeichnet. Wie auch immer man solch einen Satz charakterisieren will – eine sachliche Aussage nach der oben beschriebenen Definition ist er jedenfalls nicht. Es besteht keine Möglichkeit für seine Bestätigung oder Widerlegung durch logische Bearbeitung oder sinnliche Beobachtung. „Gott" ist nicht in der raumzeitlichen Welt, und die Eigenschaft „allmächtig" ist undefinierbar. Wir bezeichnen einen solchen Satz als *Glaubenssatz*, um ein weniger höfliches Wort zu vermeiden. Würde jemand anderer über „Gott" eine Aussage treffen, nach der „Gott" eine ganz andere, mit Allmacht unvereinbare Eigenschaft hätte oder würde er irgendein anderes Aussagesubjekt mit der Eigenschaft „allmächtig" versehen, so würde Aussage gegen Aussage stehen und keine Möglichkeit eines abschließenden Urteils im ausgetragenen Streit bestehen. Der Satz ist nicht wahr. Er ist nicht einmal unwahr.

Wissenschaftlich gesehen, ist er völlig unsinnig. Wenn Theologen oder religiöse Menschen ihn als „Glaubenswahrheit" ansehen, muß die Wissenschaft solches als Mißbrauch des Wahrheitsbegriffes betrachten.

Sätze der gleichen Art sind ebenso folgende: „Ananas schmecken gut." – „*Raffaels* ‚Sixtinische Madonna' ist ein wunderbares Gemälde." – „Unbarmherzigkeit ist abscheulich." Auch diese Sätze sagen aus, daß etwas so oder so *ist*. Sie belegen scheinbar gewisse in Raum und Zeit vorgefundene Aussagegegenstände – Früchte, Kunstwerke, Handlungen – mit gewissen vermeintlichen Eigenschaften – wohlschmeckend, schön, abscheulich. – Aber diese und alle ähnlichen Sätze sind keine echten, sachlichen Aussagen. Sie sind sogenannte *Werturteile*. Die drei Beispiele drücken sinnlich-geschmackliche, ästhetische und moralische Werturteile aus. Der Sprecher möchte zum Ausdruck bringen, daß die Aussagegegenstände eine gewisse – positive oder negative – Werteigenschaft „haben", daß sie diesen Wert repräsentieren oder an ihm Anteil haben.

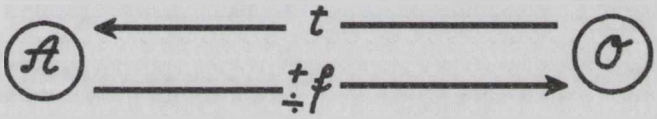
Aber solche Sätze sagen nichts aus, was man prüfen könnte – weil es die genannten vermeintlichen Eigenschaften bei den Gegenständen einfach nicht gibt. Meine Kinder schieben Ananas zur Seite, weil sie „so stark schmecken". Die „Sixtinische Madonna" macht auf mich einen süßlichen Eindruck und enttäuschte mich sehr, als ich sie das erste Mal sah. *Nietzsche* fand, Unbarmherzigkeit sei das einzig Richtige, christliches Mitleid mit dem Schwachen dagegen etwas Übles. Und wer will entscheiden, wer hier die Wahrheit sagt? Nach welchem Maßstab? Oder würde man behaupten wollen, daß beide Recht haben? Daß derselbe Gegenstand sowohl die eine als auch die genau gegenteilige Eigenschaft haben kann? Es sei denn, man will zu einer „subjektiven Wahrheit" Zuflucht suchen, wodurch der Wahrheitsbegriff allerdings jede vernünftige Bedeutung einbüßen würde.

Ein Werturteil ist eine *illegitime Aussage*, weil sie etwas über einen Gegenstand aussagt, was über ihn nicht ausgesagt werden *kann*. Schönheit oder Güte sind keine Eigenschaften, durch die ein Gegenstand sich anderen Gegenständen gegenüber bestimmen läßt – aber das möchte man mit dem Aussagewort „ist" zwischen Haupt- und Eigenschaftswort zum Ausdruck bringen. Aber wie entstehen solche unsinnigen Aussagen, wie

kommen wir dazu, sie zu äußern? Kurz gesagt: weil der Mensch sich gern selber als Maß aller Dinge betrachtet.

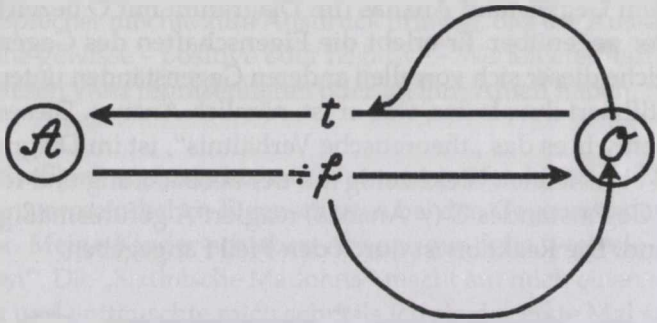
Deshalb ist es sinnvoll, mit einem Werturteil zu beginnen, an das keine starken Affekte geknüpft sind, nämlich dem sinnlichen Geschmack. Wie kommt A dazu, zu behaupten, daß „Ananas wohlschmeckend *ist*", wenn doch B oder N das Gegenteil behaupten? Die Frucht kann nicht tatsächlich und objektiv beide gegensätzlichen Eigenschaften in sich vereinen. Der Grund ist einfach ein Gefühl von Behagen, das A beim Verzehr von Ananas empfindet. Bei A besteht ein positives Gefühlsverhältnis zu Ananas.

Was zwischen A und dem Gegenstand Ananas vorgeht, ist zweierlei. A steht dem Gegenstand Ananas (im Diagramm mit O bezeichnet) als Beobachter gegenüber. Er erlebt die Eigenschaften des Gegenstandes, durch welche dieser sich von allen anderen Gegenständen unterscheidet, und identifiziert ihn als das, was er ist, nämlich Ananas. Dieses Verhältnis, nennen wir es das „theoretische Verhältnis", ist im Diagramm mit dem Pfeil t bezeichnet. Gleichzeitig mit der Beobachtung und Identifizierung des Gegenstandes O (= Ananas) reagiert A gefühlsmäßig auf den Gegenstand. Die Reaktion ist durch den Pfeil f angegeben.



Dieses Gefühlsverhältnis kann Behagen oder Unbehagen sein und ist deshalb mit positiv (+) oder negativ (÷) bezeichnet. In unserem Beispiel gehen wir vom positiven Fall aus. *Jedesmal*, wenn A eine Ananas ißt oder sie sieht und den Duft wahrnimmt, ja schon, wenn er das Wort Ananas hört oder irgendwie an Ananas erinnert wird, ist das für ihn mit Behagen oder dem Wunsch nach dem Genuß der Frucht verbunden. Der Gegenstand Ananas hat gewisse objektive Eigenschaften, durch die er bestimmt und beschrieben werden kann: runde Scheiben mit einem Loch in der Mitte, eine intensive gelbe Farbe, eine etwas faserige, strahlenförmige Struktur, Saftreichtum usw. Hierin sind sich alle einig, die jemals eine Ananas gesehen haben, sowohl die mit einem + als auch die mit einem ÷ Gefühlsverhältnis zu ihr. Jedesmal aber, wenn A alle diese und eine

Reihe anderer objektiver Kennzeichen wahrnimmt, die ihm sagen, daß er einem Exemplar von der Sorte Ananas gegenübersteht, tritt auch das Behagen oder die Vorstellung von Behagen ein. Dieses regelmäßig sich wiederholende Gefühl von Behagen im Zusammenhang mit den objektiven Eigenschaften der Frucht bewegen ihn dazu, sein Behagen zu etwas umzudeuten, das im Gegenstand Ananas selber liegt. Statt zu sagen: Ananas ist eine Frucht, sie sieht so und so aus, wird gewöhnlich in Scheiben geschnitten und in Dosen verpackt usw. – und *ich mag sie*, sagt er: „und sie *ist* wohlschmeckend". Er geht von sich selbst aus, objektiviert und generalisiert *sein* Gefühlsverhältnis, das *an ihn als Subjekt* geknüpft ist, als wäre es eine mitbestimmende Eigenschaft, die zur *Ananas als Objekt* gehört. Graphisch sieht das folgendermaßen aus:



Der Verächter der Ananas pflegt dasselbe zu tun und kommt zum gegenteiligen Resultat, weil sein Gefühlsverhältnis negativ ist. Die Aussagen der beiden über Ananas sind miteinander unvereinbar, weil beide ihren subjektiven Geschmack in ihre Beschreibung vom Gegenstand Ananas eingeschmuggelt haben. Die Ananas besitzt keinen Wohlgeschmack, sondern dieser wird ihr von jemandem *zugeschrieben*. Ein Satz wie „Ananas ist wohlschmeckend" oder „hat einen guten Geschmack" entsteht nicht dadurch, daß A als Beobachter (= theoretisch) über Ananas spricht, sondern daß er gefühls- und willensmäßig (= praktisch) Stellung bezieht und entsprechend urteilt.

Der Satz von A ist ein Aussagesatz, und er bezieht seine Aussage auf den Gegenstand, während er in Wirklichkeit ein *Werturteil* ausgesprochen hat. Sein Satz ist irreführend, er ist erkenntnistheoretisch *illegitim*.

Nun darf man allerdings die Bedeutung dieser Kritik nicht mißverstehen. Das bedeutet nicht, daß das *Bewerten* illegitim sei. Würden wir nicht bewerten, würde unser ganzes Leben zum Stillstand kommen. Jede einzelne noch so gleichgültige Handlung beruht auf einer (bewußten oder unbewußten) Wahl zwischen Möglichkeiten. X anstatt Y oder Z zu wählen setzt eine Bewertung voraus –: Man schätzt, jedenfalls im Augenblick, X mehr als Y und Z (vielleicht bereut man es später, aber das ist eine andere Sache). Was ist also mit den Werturteilen nicht in Ordnung? – Es läßt sich durch die Analyse der tatsächlichen Verhältnisse und durch das Verstehen einer Reihe typischer Äußerungen erklären.

N. N. mag Ananas. Das ist eine psychologische Tatsache. Sie kann man nicht diskutieren. So ist eben die Einstellung von N. N. zu Ananas. Ein solches Gefühlsverhältnis – im vorliegenden Falle: ein sinnliches Verhältnis – läßt sich angemessen als *primärer Wertungsakt* bezeichnen. Er ist nichts weiter als die unmittelbare Reaktion von N. N. auf Ananas. Jeder Mensch fühlt sich von bestimmten Dingen angezogen, von anderen dagegen abgestoßen. – Die Frau von N. N. stellt eine Schale mit Ananasscheiben als sonntägliche Nachspeise auf den Tisch. N. N. ruft aus: „Mm, Ananas, wie lecker!" Damit hat er, genau besehen, weder etwas über Ananas noch über sich „ausgesagt", sondern er hat nur in der Form eines Ausrufes seine hohe (Primär-)Wertung von Ananas zum Ausdruck gebracht. Wenn man Fremdwörter mag, dann würde man eine solche Äußerung als *exklamative Äußerung* einer Primärwertung aus gegebenem Anlaß bezeichnen. – Über Nahrung sprechend, sagt N. N. vielleicht: „Ich liebe Ananas." Damit generalisiert er die Erinnerungen an seine geschmacklichen Erfahrungen mit Ananas. Das ist eine echte, sachliche Aussage, ihr Gegenstand ist – in unserem Diagramm – der Pfeil t zwischen A und O. Der Unterschied ist nur, daß O in diesem Falle nicht mehr „die Ananas" ist, sondern „meine Reaktion auf die Ananas". Die Aussage entsteht durch die Reflexion von N. N. auf seine eigene Gefühlsreaktion. Er sagt etwas über eine in Raum und Zeit gegebene Tatsache aus, nämlich seine regelmäßige Reaktion auf ein Objekt. Man kann solche Äußerungen als *reflexiv beschreibende Wertungsaussagen* bezeichnen. Sie können wahr oder falsch sein (N. N. ist zum Beispiel irgendwo als Gast geladen, bekommt etwas, was er nicht mag, und ißt nur wenig. Die Gastgeberin fragt: „Möchten Sie nicht mehr? Mögen Sie es vielleicht nicht?

Das tut mir leid, hätte ich das nur gewußt!", worauf N. N. als höflicher Mann antwortet: „Ganz im Gegenteil, ich liebe es" – und er erfindet eine nette Erklärung dafür, warum er sich trotzdem zurückhält.) Die beschreibende Wertungsaussage *ist* keine Wertung; sie stellt nur fest, *daß* N. N. etwas bewertet. – Sagt N. N. dagegen, daß „Ananas wohlschmeckend sind", dann hat er ein *Werturteil* abgegeben und damit etwas gesagt, was man vernünftigerweise gar nicht sagen *kann*. Er spricht nämlich nicht mehr von seinem Verhältnis zu Ananas, sondern über die Frucht selbst als einen Gegenstand und belegt sie unter anderem mit Eigenschaften wie „sehr wohlschmeckend". Würde er sagen, die Ananas sei eine Frucht, sie käme aus Hawaii, sie hätte oben ein grünes Büschel und sie übe auch eine „behagliche Wirkung auf meine Geschmacksknospen aus", wäre alles in Ordnung. Aber er *objektiviert* seine Reaktion, indem er sie als etwas der Ananas selbst Zugehöriges bezeichnet. Sein subjektives Verhältnis *zur* Frucht – im Diagramm als Pfeil f wiedergegeben – wird von ihm zur sachlichen Bestimmung *von* Frucht gemacht. Ananas *ist* weder wohlschmeckend noch das Gegenteil, aber: sie hat die und die sachlichen Bestimmungen, die sie von anderen Gegenständen unterscheidet, und außerdem mögen manche sie und andere verabscheuen sie. Im Hinblick auf das letztere hat keiner Recht oder Unrecht. Wenn jemand indessen sagt, die Ananas ist oval, hat ein grünes Büschel und wiegt ungefähr 1 Kilogramm, ein anderer aber sagt, sie sei viereckig mit einem Knopf an der Seite und wiege circa 20 Gramm, läßt sich beweisen, daß der Zweite Unrecht hat.

Das Werturteil entsteht also durch die Überführung einer Primärwertung von der subjektiven auf die objektive Ebene; es wird in die Form einer sachlichen Aussage gekleidet und erhebt als solche einen Anspruch auf Wahrheit (Richtigkeit). Als Aussage betrachtet, wird aber über den Gegenstand Ananas etwas gesagt, was man über ihn nicht sagen kann, denn Wohlgeschmack gibt es als Eigenschaft weder bei der Ananas noch bei irgendeinem anderen Gegenstand; er ist nur ein Sinneseindruck, der bei manchen Personen von der einen Sorte Gegenstand, bei anderen Personen von einer anderen Sorte hervorgerufen wird. Werturteile sind, erkenntnistheoretisch gesehen, illegitim – nicht weil sie Wertungen enthalten, sondern weil sie als Aussageformen versuchen, Wertungen eine sachliche Gültigkeit zu verleihen.

Der Leser wird meinen, es sei überflüssig gewesen, so viele Wörter zu verlieren über etwas, was alle Welt weiß: „Die Geschmäcker sind verschieden – über Geschmack läßt sich nicht streiten." Diese Erkenntnis ist allgemein bekannt. Wenn jemand Ananas als wohlschmeckend bezeichnet, meint er das nur in dem subjektiven Sinne, daß er persönlich sie mag. Welche Worte man verwendet, ist gleichgültig, wenn nur alle wissen, was gemeint ist. Der Leser möge mir aber gleichwohl meine umständliche Erklärung nachsehen. Sie ist nicht überflüssig. Erstens ist es nützlich zu analysieren, warum man über Geschmack und Gefallen „nicht streiten kann". Zweitens ist es zwar in der Theorie anerkannt, daß Geschmäcker verschieden sind, in der Praxis aber bleibt noch einiges vom Objektivitätsanspruch des Geschmacksurteils übrig. Haben Sie nie eine Mutter ihren Kindern gegenüber, wenn sie ein Gericht nicht mögen, sagen hören, daß es „doch gut schmecke" oder von Erwachsenen gehört, „komisch, daß Sie das und das nicht mögen, es schmeckt doch so gut"? Haben Sie nie einen Raucher einem Nichtraucher sagen hören: „Du weißt nicht, was gut schmeckt" – halbwegs scherzend zwar, aber doch mit einer Prise Ernst? Drittens, und das ist das Entscheidende, habe ich zur Darstellung eines allgemeinen Sachverhalts einen speziellen Fall gewählt, über den sich alle einig sind. Hätte ich Werturteile einer anderen Art angegriffen, wäre mir sofort Widerstand gefühlsmäßiger Art entgegengebracht worden. Dieser wird nun etwas gemildert sein, wenn ich behaupte: Was für geschmacklich-sinnliche Werturteile gilt, gilt prinzipiell auch für alle anderen.

Was den sinnlichen Geschmack und Gefallen angeht, haben wir Toleranz gelernt, aber schon bei künstlerisch-ästhetischen Werturteilen sind die meisten von uns ziemlich rechthaberisch. An der Wand hängt ein Bild, N. N. mag es sehr, und es ist ein „anerkanntes Kunstwerk". N. N. sagt, es „sei hübsch", aber ich antworte, daß „ich es nicht leiden mag". Peter und seine Schwester Grete lieben Jazz und drehen das Radio auf, wann immer Jazz im Programm ist. Ihr Vater kann „diese Katzenmusik" nicht vertragen, er möchte viel lieber das Sonntagskonzert hören und sagt: „Heute abend spielen sie die Neunte. *Das* ist Musik!" Sicher wissen beide Seiten, daß es dumm ist, sich zu streiten, denn auch hier sind Geschmack und Gefallen verschieden, aber dennoch denkt man letztlich, daß „man leider nichts machen kann, wenn Peter und Grete es nun mal nicht besser wissen" oder „so einen schlechten Musikgeschmack haben"; es „fehlt

ihnen etwas". In manchen Fällen ist die eine Seite sogar im Vorteil in der Diskussion, denn sie führt den Anschein sachlicher Argumentation ins Feld: Eine ästhetische Geschmackstradition und eine tonangebende öffentliche Meinung geben ihr recht. Aber die Berufung auf eine Autorität macht das Werturteil nicht sachlich richtiger. Selbst das zeitgenössische und gesellschaftlich-ästhetische Urteil ist einem Wandel unterworfen. Als man erstmals atonale Musik hörte, meinte man, sie klänge grauenhaft, aber mit der Zeit hat man sich daran gewöhnt, hat sie „verstehen" und genießen gelernt. Als *Richard Strauss'* „Elektra" zum ersten Mal aufgeführt wurde, kommentierten das die Zuhörer alter Schule mit dem Witz: „Nun hat Strauss ein Instrument erfunden, das sieben falsche Töne auf einmal spielen kann." Was man damals als schiere Disharmonie empfand, stört nun das moderne Ohr nicht mehr.

Geradezu empörend ist es allerdings, wenn man auch den moralischen Werturteilen jede Gültigkeit abspricht. Und doch sind sie, erkenntnistheoretisch gesehen, genauso illegitim wie die Bezeichnung „wohlschmekkend" für Ananas oder „schlechte Musik" für Jazz. Es ist leicht einzusehen, warum es starken Widerstand gegen ein kritisches Zerpflücken moralischer Werturteile gibt: Hier stehen ganz andere, nämlich persönliche und kollektive Interessen auf dem Spiel. Es kann uns einerlei sein, welche Art von Nahrung unsere Mitmenschen vorziehen. Es ist von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung für uns, ob die musikalische und künstlerische Auffassung anderer unserer eigenen entspricht – obwohl hier schon eine gewisse Intoleranz besteht, besonders bei denen, die selber stark ästhetisch interessiert sind. Wenn aber jemand moralische Werturteile ausspricht, die den unseren widersprechen, und auch bereit ist, uns nach ihnen zu behandeln, berührt es uns unmittelbar. Deshalb ist die ethische Toleranz des Subjektivismus nur ein Lippenbekenntnis, das zwar prinzipiell ausgesprochen wird, dem aber gleichwohl, wenn es darauf ankommt, nicht gefolgt wird. Geht jemand sogar so weit und greift sowohl die objektive als auch die subjektive Richtigkeit ethischer Werturteile an, erhebt sich ein Entrüstungsschrei. Aber die Empörung der Moralisten ist kein Grund, die Kritik verstummen zu lassen.

Der Satz: „Die Vernichtung fremden Lebens ist eine verwerfliche Tat" ist genauso illegitim wie „Ananas ist wohlschmeckend" oder „Tabak riecht schlecht". Hier wie dort liegt nur ein Gefühlsverhältnis vom Sprecher

zum Objekt – in diesem Falle einer Handlung – vor, und das Gefühlsverhältnis wird unerlaubterweise objektiviert, das heißt: es wird zu einer scheinbar in der Handlung selber enthaltenen Eigenschaft umgedeutet. Wenn jemand Mord verabscheut, ist das seine unmittelbare und nicht zu diskutierende Gefühlsreaktion, der ich mich anschließe. Diesen Widerwillen im Satz „Ich verabscheue Mord" zu konstatieren, ist eine sachliche Aussage, mit welcher der Sprecher anderen seinen Standpunkt mitteilt, und ein solcher Satz ist unangreifbar. Ein anderer kann höchstens die Richtigkeit der Behauptung in Zweifel ziehen, indem er zum Beispiel darauf aufmerksam macht, daß der Sprecher in gewissen Fällen Tötung gebilligt hat, daß seine behauptete Abscheu also nicht unbedingt zu gelten scheint. Aber das Werturteil „Mord ist abscheulich" ist vollkommen inakzeptabel.

Es ist allerdings hervorzuheben, daß die Illusion über ein Werturteil sachlich besonders auf dem Gebiet der Moral große psychologische Unterstützung findet. Bei der Analyse des geschmacklich-sinnlichen Werturteils fanden wir die Wurzel der Objektivierung in der *Regelmäßigkeit*, mit der die Geschmacksreaktion sich einstellt, wann immer N. N. dem Objekt begegnet. Die Reaktion tritt gleichzeitig mit der Wahrnehmung der wirklichen Eigenschaften des Gegenstandes auf, das heißt: mit der Identifizierung des Gegenstandes, und da ist es naheliegend, seine eigene Reaktion mit einer Eigenschaft des Objektes zu verwechseln. Es bedurfte vieler Beobachtungen von abweichenden Reaktionen anderer, bis die Erkenntnis „Geschmäcker und Gefallen sind verschieden" allgemein anerkannt wurde. Bei der Erörterung des künstlerisch-ästhetischen Werturteils wurde auf einen weiteren bestätigenden Umstand aufmerksam gemacht: Das konventionelle Werturteil kann sich auf eine Mehrheit berufen, die die absolut stärkste Autorität genießt. Geht man nun zur „ersten Moral" zurück, deren Verhaltensregeln den Gewohnheiten und Traditionen der ganzen sozialen Gruppe entsprechen, sieht der einzelne, daß alle anderen in der Gesellschaft genauso reagieren wie er selber. Diese allgemeine Bestätigung erweckt den Eindruck, daß die Handlung wirklich gut (oder böse) an sich sein muß. Alle sind sich in ihrem Werturteil einig. Die vitale Bedeutung der moralischen Werturteile für die Gesellschaft hat vermutlich auch dazu beigetragen, daß die Zweifel an ihrer Objektivität sich erst so spät meldeten.

Besonders die Fortschritte und die historische Betrachtungsweise in der Ethnologie und Frühgeschichte führten dazu, daß man seine Zweifel bekam. Wenn man sieht, daß selbst die in unserem Kulturkreis so einstimmig verbannte „Blutschande" im alten Ägypten moralisch erlaubt war oder daß keiner der antiken Philosophen ethische Einwände gegen Homosexualität erhob, dann kann man bei Betrachtung dieser sonst – auch ethisch gesehen – so hoch geschätzten Kulturstufen ein objektives Verabscheuen dieser Verhaltensweisen keineswegs mehr aufrechterhalten. Man fragt sich: Wenn wir verwerfen, was andere Gesellschaften billigen und billigen, was andere verwerfen – wo ist dann die Instanz, die darüber befindet, wer von uns im Recht ist?

Der Moralsubjektivist drückt sich deshalb etwas vorsichtiger aus. Er sagt nicht klipp und klar: „Diese Handlung ist gut (schlecht)", sondern fügt hinzu: „nach meiner Meinung" – jedoch mit dem stillschweigenden Vorbehalt: „Und natürlich ist meine Meinung die richtige – sonst gebe ich sie auf." Hierin liegt der Unterschied zwischen Subjektivismus und „Nihilismus". – Der erstere hält daran fest, daß das Werturteil, wenn auch nicht objektiv oder allgemein gültig, so doch immerhin eine subjektive Wahrheit sei (was immer man dem Ausdruck „subjektive Wahrheit" nun abzugewinnen vermag). Der letztere aber sieht das Werturteil als eine Äußerung an, die weder subjektiv noch objektiv noch sonstwie etwas mit Wahrheit zu tun hat.

Bevor ich meine Bemerkungen dazu vortragen werde, ist es notwendig, die Reihe der zuvor genannten möglichen Wertungsaussagen zu erweitern. Die bloß selbstbeschreibende Wertungsaussage läßt sich bei gewissen Moralauffassungen variieren. Es ist nicht nur ein sachlich unangreifbarer Satz, wenn man sagt „Ich finde Diebstahl verwerflich", sondern auch, daß „die heutige dänische Gesellschaft Diebstahl verwerflich findet". Hier wird eine weitgehende kollektive Übereinstimmung in der moralischen Wertung und/oder mit der Tatsache festgestellt, daß die Gesellschaft als solche – unerachtet der Wertungen einzelner – über ihre Institutionen den Diebstahl ächtet. Die Wahrheit dieser Aussage läßt sich leicht nachvollziehen. – Man kann allerdings noch einen Schritt weitergehen. „Diebstahl ist verwerflich" ist eine illegitime Aussage, weil etwas als sachliche Aussage ausgegeben wird, was keineswegs mit sachlicher Gültigkeit behauptet werden *kann*. Dagegen kann man nicht nur beschrei-

bend feststellen, daß „die meisten Dänen Tierquälerei verabscheuen" (Feststellung einer primären Mehrheitsmeinung), sondern auch, daß „die meisten in Dänemark Tierquälerei als eine verwerfliche Handlung ansehen". In diesem Fall gibt man nämlich nicht selber ein Werturteil ab, sondern stellt als Tatsache fest, daß gewisse Menschen ein solches Werturteil abgeben. Auch das ist eine sachliche Aussage. Wenn etwas aber Unsinn ist, ist es jedoch kein Unsinn zu sagen, daß dieser Unsinn von jemandem behauptet wird. Wenn ich die magischen Vorstellungen eines Negerstammes beschreibe, dann eigne ich mir nicht dessen Aberglauben an.

Bisher bin ich im wesentlichen der Auffassung *Axel Hägerströms* und seiner Schüler gefolgt. Aber von nun an muß ich einen eigenen Standpunkt beziehen. Nachdem *Hägerström* den Ursprung moralischer und anderer Werturteile bewiesen hatte, erklärte er sie für ungereimt, theoretisch sinnlos und reinen Unfug. Wer behauptet, daß „Lügen abscheulich sind", ruft *Hägerström* zufolge bloß „Pfui!" Und da er behauptet, Werturteile seien Äußerungen ohne theoretischen Sinn – sie sind weder wahr noch falsch, sondern ganz einfach Unsinn –, läßt sich von theoretischer Seite nichts gegen sie einwenden. Und in der Tat sind *Hägerströms* eigene Schriften voll von Werturteilen, und besonders über die gesellschaftsbewahrende Kraft von Wertvorstellungen gibt er ein ehrfürchtig-bewunderndes Werturteil ab. Seiner eigenen Lehre zufolge redet er – Unsinn.

Leider *haben* Werturteile einen theoretischen Sinn. So wahr es ist, daß Werturteile ihrem *Ursprung* nach nur Ausdruck für eine Gefühlsreaktion sind, so wahr ist es aber auch, daß der Urteilende sie als sachliche Aussagen *meint*. Es ist nicht richtig, daß er ebensogut nur „Pfui!" sagen könnte. Dabei würde er nur seinem Abscheu Luft machen. Wenn er statt dessen ein Werturteil abgibt – „so was *ist* widerwärtig" –, dann tut er es mit dem Anspruch einer sachlichen Aussage über die zu bewertende Handlung. Für ihn ist sein Ausspruch eben nicht nur eine Äußerung einer persönlichen Reaktion, als ob er nach einem Stoß „Au!" schreien würde, sondern er glaubt, eine Tatsache feststellen zu können. Wenn A behauptet, „das Privateigentum ist unantastbar" und B sich zum Gegner des Eigentumsrechtes erklärt, ist A allen Ernstes davon überzeugt, daß es sich so verhält, wie er sagt, und B Unrecht hat. Das Werturteil von A über die Unantastbarkeit des Eigentumsrechtes ist im Kern ganz

richtig seine Vorliebe für eine Gesellschaft, die auf dem Eigentumsrecht als Gesellschaftsinstitution beruht. Er hat aber, wie wir gesehen haben, diese Vorliebe unzulässig objektiviert und dem Eigentumsverhältnis als solchem Eigenschaften wie gut, gemeinnützig, heilig, übereinstimmend mit Gottes Willen oder ähnliches beigelegt. Hat er das einmal getan, sind Werte wie Heiligkeit, Gerechtigkeit usw. für ihn nicht mehr bloß Wortmasken für sein eigenes Gefühl, sondern ein vorgestelltes ideelles Etwas, von denen seiner Ansicht nach das Eigentumsrecht ein Teil ist.

Das läßt sich beweisen. A sagt: „Ich verabscheue die Lüge." B fragt naiv: „Warum verabscheust du die Lüge?", und A entgegnet: „Weil die Lüge abscheulich ist." In Wirklichkeit ist der letzte Satz, wie wir wissen, nur die unzulässige Objektivierung von A empfundenen Abscheus, der ihm wahrscheinlich von seinen Erziehern und seinem sozialen Umfeld vermittelt worden ist. A gebraucht aber den Satz als rationale Begründung für seinen Abscheu. Das ist ein Teufelskreis. Erst hat A sein subjektives Gefühl mit einem falschen objektiven Satz überbaut und dann wird das Gefühl, aus dem der Satz als tatsächliche Quelle hervorging, von ihm mit ebendiesem Satz unterbaut. A lebt in der Einbildung, seine Wertvorstellung entspreche einer „Wert" genannten ideellen Wirklichkeit, über deren Wesen und Inhalt er wahrheitsgültige Aussagen treffen zu können glaubt, und dem seiner Auffassung nach die Handlung zugehörig ist. Er präsentiert seine Aussagen mit einem Anspruch, als wären sie Wahrheiten. Wer nicht meint, daß die Lüge abscheulich ist, hat eine lose Moral usw. Gerade in diesem Anspruch liegt aber die gesellschaftliche Gefahr dieser Aussage.

Axel Hägerströms neuer Schritt besteht in der Überwindung des Wertsubjektivismus. Dem Subjektivismus entsprechend ist Wert eine formale Wirklichkeit und Werturteil eine subjektive Wahrheit. *Hägerströms* Auffassung entsprechend ist „Wert" ein leeres Wort und Werturteil Nonsens „ohne jeglichen theoretischen Sinn". Dagegen behaupte ich – zur Entrüstung aller rechtgläubigen Uppsalaphilosophen –, daß „Wert" zwar ein Unsinnswort ist, ein Begriff, für den es keine Wirklichkeit gibt, aber das Werturteil ist nicht nur Unsinn. Es ist eine illegitime Aussage, eine Fälschung. Der Sprecher möchte mit ihm etwas zum Ausdruck bringen, was sich vermeintlich wahr und wirklich so verhält. Wer etwas ande-

res behauptet, der irrt, hat Unrecht – und ist möglicherweise sogar ein Schurke.

Werturteile bezeichne ich als illegitim, das heißt: sie sind nicht falsch in der Bedeutung, das Gegenteil sei richtig. Das Zurückweisen der Aussage „Mord ist ein Greuel" heißt nicht: „Mord ist eine edle Tat" oder zumindest erlaubt. Es wäre ja ebenfalls ein Werturteil und keineswegs vernünftiger als das erste. Eine Handlung kann weder eine positive noch eine negative Werteigenschaft haben, weil es solche Eigenschaften nicht gibt. Beide Aussagen sind deshalb illegitim. Sie treten als sachliche Aussagen über etwas auf, worüber sachliche Aussagen nicht möglich sind. Ihre sachliche Form und ihre Absicht stehen im Gegensatz zu ihren gefühlsmäßigen Ursprüngen und Inhalten. –

Endlich muß der Einwand zurückgewiesen werden, daß es zwar Uneinigkeit zwischen Werturteilen gibt, daß es aber an unserem mangelhaften Verständnis liegen könnte. Es könnte ja mit unserer Auffassung von gut und böse genauso sein wie mit anderen Dingen, die früher heiß umstritten waren, denn auch auf anderen Gebieten hat die Erkenntnis Fortschritte gemacht. Das klingt zwar trostreich und vielversprechend, es gilt aber den wichtigen Umstand zu berücksichtigen, daß einerseits mit der Weiterentwicklung unserer Erkenntnismethoden die Aussagen über die beobachtete Wirklichkeit immer mehr übereinstimmen, daß andererseits aber die Übereinstimmung mit den Werturteilen schwindet. Im übrigen läßt sich beweisen, daß eine objektive Bestimmung Des Guten oder irgendeines anderen Wertes, rein erkenntnistheoretisch gesehen, unmöglich ist, und keine Zukunft wird daran etwas ändern können.

Die neue Phase der Moral

Es wird, soweit ich sehen kann, von niemandem bestritten, daß in der heutigen Gesellschaft die im II. Kapitel beschriebene Moralverwirrung, allgemeiner ausgedrückt: eine Verwirrung der Wertvorstellungen, herrscht. Man hat außerdem erkannt, daß dieser Zustand eine Gefahr für die Gesellschaft bedeutet. Manche sind sogar der Auffassung, daß selbst die Demokratie hierdurch existentiell bedroht sei, und sie haben sicherlich

recht. Es wird zwar behauptet, die Demokratie beruhe auf dem Grundsatz „we agree to differ", „wir sind uns einig, verschiedener Ansicht zu sein" (und sie gegenseitig zu respektieren), aber dieser Grundsatz gilt nur so lange, wie man wenigstens über die Demokratie selbst und über ihre Grundsätze politischer Willensbildung einig ist. Als Folge der allgemeinen Zersplitterung der Wertvorstellungen streitet man sich bis auf den heutigen Tag noch darüber, was die Demokratie als politische Lebensform „in Wirklichkeit ist". Das Wort „Demokratie" wird als Bezeichnung für vollkommen gegensätzliche Gesellschaftsformen beansprucht, wodurch man den zweifelhaften Vorteil erlangt, sich gegenseitig im Namen der Demokratie das Recht auf demokratische Gedankenfreiheit abzusprechen.

Die Konsequenz, die die meisten wohlmeinenden Autoren daraus ziehen, ist folgende: Soll die Demokratie bewahrt und eine freiheitlich geordnete Gesellschaft aufrechterhalten werden, so müssen wir für die *Wiederherstellung der Wertgemeinschaft* sorgen. Nur wenn sich die Mitglieder der Gesellschaft zumindest über die grundlegendsten Wertvorstellungen einig sind, sind auch die notwendigen Voraussetzungen für eine Diskussion über die Einzelheiten gegeben. – Darauf könnte man eine etwas weit hergeholte, aber im großen und ganzen passende Antwort geben: Erst wenn die Wertgemeinschaft aufgelöst ist, wird die Demokratie zwingend notwendig als Schutz vor geistiger Vergewaltigung. Solange nämlich die allgemeine Wertgemeinschaft existiert, spielt es keine große Rolle, wer regiert, weil Regierende und Regierte sowieso denselben Grundwerten verpflichtet sind. Erst wenn prinzipielle Uneinigkeit herrscht, ist eine Demokratie mit Garantie für Minderheitenstandpunkte der einzige Schutz für die Menschenwürde.

Die entscheidende Frage ist allerdings, wie man die Wertgemeinschaft wiederherstellen kann, nachdem sie nun offenkundig zersplittert ist. Eine der möglichen Lösungen hat unter dem Namen „Gleichschaltung" eine berüchtigte Berühmtheit erlangt. Sie beruht, aller Beschönigungsversuche zum Trotz, darauf, daß eine Minderheit, sogar eine sehr kleine Clique, der gesamten Bevölkerung ein bestimmtes Wertbekenntnis aufzwingt. Nicht genug damit, daß die ganze Gesellschaft in Übereinstimmung mit dem autoritären Glaubenswert gestaltet und die Verkündung von abweichenden Wertvorstellungen verhindert wird – die Staatsreligion hat das

Monopol –, nicht genug damit, daß das Volk zu einem Lippenbekenntnis gezwungen wird –, es wird sogar kontrolliert, ob es im Innersten seines Herzens die rechte, uniformierte Gesinnung hat. *George Orwells* pessimistischer Zukunftsroman „1984" schildert grausam die Technik der Gleichschaltung, mit der die „Gedankenpolizei" den „Gedankenverbrechern" zu Leibe rückt. Den Leser erschüttert bei der Lektüre des makabren Buches jedoch am meisten, daß selbst die Phantasie eines Utopisten *Hitler* und *Stalin* nicht wesentlich zu übertrumpfen vermocht hat. – Der Grundgedanke der Gleichschaltung besteht darin, einfach nur jeden noch so kleinsten Ansatz zu selbständiger Meinungsbildung eine Generation lang zu verhindern – danach wird es niemandem in der neuen Generation mehr in den Sinn kommen, daß man auch anderen Auffassungen huldigen könnte. Der offizielle Satz von Wertvorstellungen würde so unangreifbar verwurzelt werden, daß das Volk die Freiheitsberaubung nicht einmal mehr bemerken würde. Wem das Denken abgewöhnt wurde, der vermißt keine Gedankenfreiheit.

Für den demokratisch, überhaupt humanistisch Gesinnten sind Konzentrationslager, Folterkammern und Friedhöfe als Wege zur Wiederherstellung der Wertgemeinschaft ausgeschlossen. Hören wir also, was ein in den Bahnen westlicher Zivilisation denkender Autor vorschlägt. *Karl Mannheim* verwirft[2] zunächst nachdrücklich die „Zwangsjacke einer auf Gewalt gegründeten sozialen Ordnung" der Diktatur, empfiehlt aber danach, „den Wertungsprozeß unter neuen Bedingungen in Gang zu setzen" durch „Schaffung neuer Werte, Neuauslegung alter Werte, Aus-

[2] In seinem Buch „Diagnosis of our Time" (1943). Die dänische Übersetzung des Titels lautet: „Frihed og Plan" [Freiheit und Plan] (1946). Der Leser dieses Buches sollte darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Übersetzung außerordentlich schlecht, bisweilen sogar vollkommen unsinnig ist, weil der Übersetzerin der Gedankengang des Buches fremd und ihr in einigen Fällen der Wortgebrauch des Autors unbekannt ist. Um mich nicht dem Vorwurf haltloser Kritik auszusetzen, nenne ich ein paar zufällig ausgewählte Beispiele. Was bedeutet „bilæggelse af modstridende vurderinger" [Beilegung von Wertzwist] (Seite 45)? Auf Seite 54 ist die Rede von „Integritetsproces" [Integritätsprozeß] – gemeint ist sicherlich ein Integrations- oder Integrierungsprozeß. Auf Seite 116 und an anderen Stellen ist die Rede von „Gruppekatartisme", und ich hätte zu gerne gewußt, was sich die Übersetzerin wohl dabei gedacht hat. Dieses Wort gibt es nicht. Es müßte „Katarsis" [Katharsis] heißen. *Ortega y Gassets* Buch wird mit dem Titel der englischen Übersetzung zitiert, obwohl es auf dänisch unter dem Titel „Massernes Oprør" [Der Aufstand der Massen] (Seite 134) vorliegt. Warum wird im Dänischen das von *Mannheim* verwandte deutsche Wort „Gesinnungsethik" (Seite 162) übernommen, das er nur deshalb benutzt, weil es im Englischen kein entsprechendes, treffendes Wort gibt? Im Dänischen sagen wir „sindelagsetik". Und „Verantwortungsethik" auf derselben Seite läßt sich ausgezeichnet mit „ansvars-" oder „ansvarlighedsetik" übersetzen. Dasselbe gilt für das deutsche Wort „Weltanschauung" (Seite 191), das *Mannheim* verwenden muß, weil es im Englischen kein entsprechendes Wort für den deutschen Begriff gibt. Im Dänischen muß es mit „verdensanskuelse" übersetzt werden.

gleich sich widersprechender Werte, Wertstandardisierung, Verankerung von Autorität und Verantwortlichkeit im sozialen Gefüge, Schulung der Menschen in der Kunst bewußter Wertdeutung" usw. und rät an anderer Stelle zu einer „Wertpolitik, Wertvermittlung, Wertassimilation und Wertstandardisierung." Ich sehe hierin nur milde, schöne Worte für – Gleichschaltung.

Wie soll eine solche Wiederherstellung der Wertgemeinschaft in demokratischer Form in der Praxis vor sich gehen? Der sonst so redegewandte *Mannheim* faßt sich dort, wo er passende Methoden vorschlagen sollte, überraschend kurz. Eine Wertgemeinschaft kann natürlich nur erreicht werden, wenn die heute uneinigen Parteien ihre Wertvorstellungen aufgeben oder zumindest wesentliche Zugeständnisse machen. Schon hier kann man den Gedanken „demokratischer Wertanpassung" torpedieren. Jemand, der seine eigenen Wertideen ernst nimmt, *kann* sie nicht einfach zugunsten anderer aufgeben oder Zugeständnisse an andere machen. Es wäre Verrat an seiner heiligsten Überzeugung und Anbetung falscher Götter. Man kann Wertüberzeugungen nicht parlamentarischen Mehrheitsabstimmungen unterwerfen. Und da es keinen objektiven Maßstab gibt, nach dem man die eine Wertidee der anderen vorziehen sollte – warum sollte jemand freiwillig die seinige preisgeben und eine andere akzeptieren wollen? Demokratische Methoden setzen doch freiwilliges Unterordnen voraus. Jede soziale Gruppe könnte mit gleichem Recht die Bekehrung der anderen verlangen, und es würde ein heiliger Krieg um die Auswahl der Wertideen entstehen, die zum Standard der Wertgemeinschaft erkoren werden sollen. Nur durch die erklärte Selbstbestimmung in Glaubensfragen wurde ja seinerzeit der Religionskampf beigelegt.

Mannheim rechnet auch gar nicht mit einer freiwilligen Einigung, sondern mit einem „wertpolitisch geplanten Erziehungssystem", das bewußt das Wertdenken anleitet. Wie aber, so muß man fragen, kann eine in seinem Wertdenken uneinige Bevölkerung auf demokratischem Wege sich darüber einig werden, welche Standardwerte die öffentliche Schule der Jugend anerziehen soll? In der Regel müßte die Mehrheit die „Wertpolitik" der Schule bestimmen – und was geschieht, wenn die Minderheiten, die sich ihrer eigenen Wertüberzeugungen beraubt sehen, sich auf ihre demokratischen Rechte berufen und in ihrer Familienerziehung gezielt der schulischen Wertpolitik entgegenarbeiten?

Hier hat *Mannheim* indessen seine besonderen Vorstellungen von Demokratie, die sicherlich beeinflußt sind von seinem Umgang mit *Harold Laski* und dessen Kreis, der sogenannten Socialist League. *Laski*, ein Halbdemokrat, erklärt seelenruhig, daß man, falls sich eine von den Interessen der Oberklasse beherrschte Mehrheit sozialistischer Planwirtschaft widersetze, „eine vorübergehende Aufhebung demokratischer Freiheitsrechte" ins Auge fassen müsse. Denselben, mit proletarischer Diktatur verzweifelt nahe verwandten Gedanken wendet *Mannheim* auf seine Wertpolitik an. Selbstverständlich ist eine Planung des Wertdenkens mit „anarchistischer Freiheit" nicht vereinbar. Es ist nicht die große Mehrheit, die über die Probleme des Wertdenkens entscheidet. Gewisse Grundwerte, die „an die Vernunft appellieren" (?) und „von allen akzeptiert werden können" (in einer Gesellschaft, in der es unversöhnlichen Zwist um Werte gibt!), müssen einfach für alle verpflichtend sein. Wenn sie aber „von allen akzeptiert werden" können, bedarf es ja keiner uniformierenden Maßnahmen, und falls es wirklich Werte geben sollte, die in der nun gegebenen Situation für jeden und alle akzeptabel wären, wäre *Mannheims* zuvor gegebene Beschreibung unseres Wertchaos und der Anarchie widersprechender Werte barer Unsinn. Aber er meint natürlich mit „akzeptabel" nichts anderes, als daß jemand ihnen erst erzählen muß, woran sie glauben sollen, und erfolgt dies durch eine ausreichend energische „Wertpolitik", werden sie sich schon fügen. Es gibt nämlich einige, die die „richtigen Werte" (!!) kennen: Soziologen, Pädagogen und fortschrittsfreundliche christliche Theologen – unter *Mannheims* Führung. So einfach ist das! Er sagt es geradeheraus: Volle Gedankenfreiheit für die Allgemeinheit wäre unvereinbar mit der Planung des Wertdenkens. Der Masse muß eine Reihe fester Grundwerte beigebracht werden. Demgegenüber müssen auch in der Plangesellschaft die „höheren Formen des geistigen Lebens" in Kunst, Literatur und wissenschaftlicher Forschung uneingeschränkte Gedankenfreiheit genießen.

Nach vielem Drehen und Wenden zwischen „Freiheit und Plan" ist dies nun also das Resultat: Die Demokratie soll in eine neue Art von Privilegienstaat, mit den Intellektuellen als privilegiertem Stand, umgewandelt werden. Ich und die Meinen genießen volle Gedankenfreiheit, aber „dem Volke muss die Religion erhalten bleiben".

Wenn sowohl die soziale als auch die philosophische Entwicklung erst einmal zu einem Zustand geführt haben, in dem sich divergierende Wertauffassungen formal gleichberechtigt gegenüberstehen, ist es nicht mehr möglich, die Wertgemeinschaft auf demokratischem Wege wiederherzustellen. Man kann zur diktatorischen Gleichschaltung greifen – das spricht mich nicht an, ist aber, wie man sehen konnte, eine praktikable Möglichkeit. Man kann auch die Dinge ihren schiefen Gang gehen, den Streit um Werte immer tiefer werden und endlich die ganze Gesellschaft in Unordnung geraten lassen – das Resultat würde das gleiche bleiben. Die Diktaturen, die wir erlebt haben – und die Demokratur, zu der unsere Demokratie auf einem guten Weg ist, sich zu entwickeln – wachsen eben aus der Wertverwirrung hervor. Dann ist da noch eine dritte Möglichkeit, nämlich die äußerste Konsequenz aus der Einsicht zu ziehen, daß Wertideen leer und Werturteile erkenntnismäßig unzulässig sind: Das gesellschaftliche Leben muß von seiner bisherigen Wertgrundlage und jeglicher metaphysischer Pfuscherei befreit werden.

Einige werden nun entsetzt fragen, ob ich der Ansicht sei, die Moral müsse abgeschafft werden, weil das Volk über seine Gebote uneins ist. Ganz im Gegenteil: Ich bekämpfe die Wertidee und Wertmoral – allein um die Moral selbst zu retten.

Als eine soziale Lebensordnung ist sie nicht von Wertvorstellungen abhängig. Wir haben gesehen, daß Werte Illusionen und Werturteile illegitim sind. Eine gewisse Widersinnigkeit ist, gesellschaftlich gesehen, verhältnismäßig ungefährlich, solange sie die allgemein akzeptierte öffentliche Meinung ist. Werturteile sind sinnlos; wenn sie aber *allgemein* beschlossen und angenommen sind, können sie eine effektive moralische Lebensordnung tragen – mehr aber auch nicht. Sobald man beginnt, sich darüber zu streiten, welche Art der Sinnlosigkeit heiligzuhalten sei, ist Gefahr im Verzug. So weit sind wir in der heutigen Gesellschaft gekommen. Wir beugen nicht gemeinsam ehrerbietig unsere Köpfe vor denselben Werten, sondern sind uns in ihrem Namen in die Haare geraten. Die Wertgrundlage kann unsere soziale Lebensordnung nicht mehr tragen. Da wir aber nicht in einer Gesellschaft ohne eine allgemein eingehaltene rechtliche und moralische Ordnung leben können, muß sie auf einer anderen Grundlage basieren. Und welche sollte dies sein?

Die „letzte Moral", die, so wie die Dinge nun einmal liegen, einzig heute mögliche, muß gleich der „ersten" wertfrei sein. Für das gesellschaftliche Zusammenleben kommt es nach wie vor darauf an, daß ein jeder mit einiger Sicherheit voraussehen könne, wie jeder andere in gewissen typischen Situationen handeln werde. Nur unter dieser Voraussetzung können wir unser eigenes Schicksal mit dem Schicksal anderer verbinden. In dieser Erwartungssicherheit liegt die gesellschaftliche Funktion der Moral und auch des Rechts. Verglichen mit der großen Bedeutung ebendieser Sicherheit ist es eine Frage von untergeordnetem Rang, ob die eine oder andere Verhaltensweise als allgemeine Regel für eine gewisse Situation gelten soll. Im Namen einer Wertmoral kann niemand anders handeln als in Übereinstimmung mit seinen Wertvorstellungen und Werturteilen. Und es muß sein Moralbewußtsein verletzen, wenn andere ihn im Namen ihrer moralischen Werte anders behandeln, als es seinem moralischen Wertmaßstab entspricht. Noch schlimmer ist es aber, wenn die Gesellschaftsinstitutionen im Namen moralischer Wertvorstellungen vom einzelnen eine Verhaltensweise erwarten, die seinen Wertvorstellungen widerspricht. Gerade das pflegt unsere Rechtsordnung in mancher Hinsicht zu tun.

Die Tatsache, daß wir in einer gesellschaftlichen Abhängigkeit voneinander leben, daß wir einander tatsächlich nicht entbehren können, fordert gebieterisch eine allgemein befolgte zwischenmenschliche Lebensordnung, einen *Modus vivendi*. Nach dem Versagen und Schwinden der gemeinsamen Wertgrundlage ist der einzige Beweggrund für das Anerkennen und Befolgen einer solchen zwischenmenschlichen Ordnung die Einsicht in ihre Lebensnotwendigkeit, das heißt: die reflektierte Erkenntnis der gesellschaftlichen Abhängigkeit selbst. Hierin unterscheidet sich die „letzte Moral" von der „ersten". Die primitive Moral fußt auf einer naiven Nachahmung gängiger Verhaltensweisen, die Moral der Zukunft dagegen auf einem bewußten Einordnen. – Einer der zu erwartenden Einwände soll hier sogleich zurückgewiesen werden. Man wird möglicherweise meinen, daß das Einordnen unter die gesellschaftliche Notwendigkeit ein positives Werturteil über die Gesellschaft als Lebensform voraussetzt. Das ist keineswegs der Fall. Man muß die Gesellschaft weder im allgemeinen noch in ihrer gegebenen historischen Form für gut oder wertvoll befinden. Das Einordnen ist die unumgängliche Konsequenz aus der Einsicht des einzelnen in die nüchterne Tatsache, daß man sich entweder in die gegenseitige gesellschaft-

liche Abhängigkeit fügen und das Seine dazu beitragen muß, damit die Zusammenarbeit funktioniert, oder aber sehenden Auges den Ast absägt, auf dem man sitzt. Es wird kein Werturteil, sondern nur die Primärwertung der eigenen Existenz durch jeden einzelnen vorausgesetzt.

Aber es gibt noch weitere und ernstere Einwände. Vor allem werden Sentimentalisten und Idealisten sich darüber empören, daß die Moral nun auf reinem Egoismus und Opportunismus gründet, deren Tragfähigkeit sie obendrein bestreiten werden. – Sofern Egoismus und Opportunismus ein – herabsetzendes – Werturteil beinhalten, und das tun sie ja in fast aller Munde, muß ich sie ablehnen, eben weil sie Werturteile sind. Warum sollte man nicht um seiner selbst willen und bei dem Gedanken an die unangenehmen Folgen willkürlichen Handelns auf Willkür verzichten? Zum anderen ist dieser Egoismus und Opportunismus, das Berücksichtigen eigener Lebensinteressen, wahrscheinlich als moralischer Beweggrund stärker als Gottes Wille oder die Güte Des Guten, die Bosheit Des Bösen. Es scheint mir doch eine ziemlich tragfähige Grundlage für die Moral zu sein, wenn man, anstatt auf Gott und erhabene Ideen zu verweisen, junge Menschen darauf aufmerksam macht, daß ihre Handlungen Konsequenzen haben, indem sie von anderen beantwortet werden. Schließlich und endlich bestreite ich, daß die Erkenntnis einer gegenseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeit als Lebensvoraussetzung ein egoistischer Beweggrund ist. Sie ist, im Gegenteil, gleichbedeutend mit dem Solidaritätsbegriff und ist ganz gewiß keine sentimentale, wohl aber eine rein faktische – deshalb um so überzeugendere – Auffassung von Solidarität. „Wir sitzen alle im selben Boot." –

Man stellt nun ganz richtig fest, daß es nicht genügt, formell auf die Notwendigkeit einer sozialen Lebensordnung hinzuweisen, um dann aber den Inhalt ihrer Regeln als etwas „von untergeordneter Bedeutung" zu bezeichnen. Einen konkreten Inhalt müssen diese Regeln schon haben, und der Streit dreht sich ebendarum, *welchen* Inhalt. Nichts ist gewonnen, wenn man die Wertgrundlage der Moral verläßt. Die Uneinigkeit bleibt bestehen. Es ist wahr, sie bleibt bestehen, und ich bin der letzte, der glaubt, mit seiner wertfreien Moral den Schlüssel zum Paradies gefunden zu haben. Was ich dagegen behaupten möchte, ist, daß die Uneinigkeit ihre explosive Gefährlichkeit verliert.

Hinter dem Werturteil liegen primäre Wertungen. Das Werturteil ist bloß die scheinobjektive Verkleidung der Primärwertung. Als solche ist sie illegitim. Aber die Primärwertung ist unangreifbar, weil sie eine psychische Tatsache, keine Behauptung ist. Menschen werden nicht aufhören zu werten – und zwar unterschiedlich. Was hilft es also, wenn sie ihre Wertung in eine erschlichen-objektive Form kleiden? Ganz einfach in einem Satz gesagt: Die Wertung tritt nicht mehr mit dem Anspruch auf, eine sachliche Aussage über die zu bewertenden Gegenstände selbst und damit die Wertauffassungen des Nächsten herauszufordern. Der Streit wird sich weiterhin darum drehen, welche Richtlinien für die Ordnung des einen oder anderen Lebensverhältnisses gelten sollen, aber er dreht sich um praktische Fragen. Ich möchte es lieber so – du dagegen so. Der Interessenkonflikt wird nicht zu einem Kampf um heilige Wahrheiten, in deren Diensten wir uns leidenschaftlich streiten, weil wir ihnen verpflichtet sind. Die Uneinigkeit wird nicht beigelegt, sie wird aber *entgiftet*, indem sie auf den eigentlichen Gegenstand begrenzt wird: deine Wünsche und meine. Hierüber kann man immerhin einen vorübergehenden oder dauerhaften *Kompromiß* schließen. Nichts Absolutes, Höheres und Heiliges wird mit eingebracht.

Jegliche soziale Lebensordnung, so wird man vielleicht entgegnen, wird doch immer den Wünschen und Interessen einzelner Sondergruppen zuwiderlaufen. Nichts ist damit gewonnen, wenn die soziale Lebensordnung von ihrer Wertgrundlage befreit wird. Damit macht man bloß den Inhalt zu einer Frage von reiner, zynischer Macht. Der Widerstand gegen die althergebrachte Ordnung wird nicht geringer, er wird vielmehr sogar ermuntert. Darauf möchte ich entgegnen, daß nicht ich oder die hier vorgetragenen Gedankengänge es sind, die das Machtverhältnis zur Grundlage der sozialen Lebensordnung machen. Das Machtverhältnis *ist* seine Grundlage, und im Zeichen des Wertdenkens erhält die Macht nur die Möglichkeit, sich selbst zu camouflieren. Hinter der in der Gesellschaft faktisch aufrechterhaltenen Ordnung stehen – solange und soweit sie aufrechterhalten werden kann – immer Wertvorstellungen, denen die tonangebenden und mächtigen sozialen Gruppen huldigen. Darum haben wir heute so gut wie keine allgemein anerkannten gleichartigen Moralnormen – die Moral wurde nicht zur Zwangsinstitution –, und darum ist unsere Rechtsordnung, soweit sie auf einer wertmora-

lischen Grundlage beruht, eine ewige moralische Herausforderung für Andersdenkende.

Hier kommen wir zum zweiten Punkt, wo die Befreiung der Moral von Wertideen ihrer gesellschaftlichen Funktion förderlich ist. Warum schicken wir uns in gewisse Sitten, Konventionen und gängige Verhaltensweisen, die wir im Grunde mißbilligen, warum folgen wir ihnen schweren Herzens? Weil sie wertneutral sind. Klein beigeben erfordert hier kein Glaubensbekenntnis. Jede soziale Verhaltensregel ist eine Anforderung an die Allgemeinheit und verstößt darum mit großer Wahrscheinlichkeit gegen die Wünsche vieler einzelner. Es ist irritierend und vielleicht auch bedrückend, soziale Normen befolgen zu müssen, denen man nicht zustimmen kann. Aber es erscheint einem wie blanker Hohn und Aufforderung zu Gegenwehr, wenn die Gesellschaft im Namen Des Guten das Einhalten von sozialen Normen fordert, deren Inhalt wir (einige von uns) als Dem Bösen entsprungen betrachten. Der Verzicht der Gesellschaft auf den Wertappell als Gehorsamsmotiv wird es Bürgern erleichtern, in ihrem bürgerlichen Verhalten von ihren persönlichen Wertungen abzusehen. Die ewig unterdrückte Auflehnung gegen die anmaßenden Wert- und Gültigkeitsansprüche, mit denen die Gesellschaft ihre Verhaltensanforderungen hervorhebt, ist bei Andersdenkenden Anlaß zu Gesellschaftsneurosen.

Aber die moralischen Regeln, ja das Moralsystem der ganzen Gesellschaft, verlieren mit ihrer Wertidee- und Wertgrundlage ihre innere verpflichtende Kraft und bleiben angreifbar ohne psychischen Schutz! Es ist wahr, daß die im Augenblick beschlossenen und aufrechterhaltenen Verhaltensregeln ständiger Kritik ausgesetzt sind – was ohnehin geschieht – und daß unzufriedene soziale Gruppen stets versuchen werden, die Moral nach ihren eigenen Primärwertungen zu verändern, wahrscheinlich sogar auf die einfachste Weise, nämlich durch konsequentes Übertreten des kritisierten Gebotes. Bereits der Historismus hat durch seine Erkenntnis der zeit- und ortsgebundenen Relativität den Weg für eine soziologische Betrachtungsweise freigemacht. Keine Moral ist objektiv gültig, sondern nur im Sinne kollektiven Gewohnheitsrechts verpflichtend. Wenn die öffentliche Meinung und Kontrolle nicht mehr stark genug sind, um den für das Aufrechterhalten der Moralnorm notwendigen Druck auszuüben, wenn die Gegner der Norm sie ohne unangenehme Folgen für sich selbst

mißachten können, dann ist die Zeit reif, diese Norm kollektiv aufzugeben. Die Aufgabe hat in Wirklichkeit schon stattgefunden, wenn der öffentliche Druck versagt – die Gesellschaft findet es nicht mehr der Anstrengung wert, die Normen durchzusetzen. Darin liegt nichts aufregend Neues. Wertideen ändern sich mit der Zeit, und der einzige Unterschied wird sein, daß eine Umbildung zu einer wertneutralen Moral durch beide Seiten – Konservative wie Reformatoren – in weniger leidenschaftlicher Form, somit schmerzärmer vor sich gehen und daß sie mit größerer Geschmeidigkeit den Veränderungen faktischer Lebensumstände folgen wird.

Man sollte sich keiner Illusion darüber hingeben, wie tiefgreifend die Veränderungen unserer inneren Haltung sein müssen, bevor eine soziale Verhaltensanpassung auf der skizzierten Grundlage stattfinden kann. Man steht hier vor einem gesellschaftspädagogischen Langzeitprogramm.

Vor allem reicht die Erkenntnis der Uppsalaphilosophen, daß moralische oder andere Werturteile „theoretischer Nonsens" sind, nicht aus. Da Werturteile theoretischer Nonsens sind, der sich selber als sachliche Aussage ausgibt, sind sie nicht einfach bedeutungsloser Unsinn, sondern auf eine verhängnisvolle Weise unzulässig. Die erkenntnistheoretische Einsicht in die Natur des Werturteils muß in einen wirklichen Verzicht auf Werturteile einmünden. Der praktische „Wertnihilismus" muß die Schlußfolgerung aus dem theoretischen sein. Das bedeutet, daß wir zwar wie zuvor primär die eigene Handlungsweise und die der anderen bewerten, uns aber versagen, diese als an sich gut oder schlecht zu bezeichnen. Man könnte antworten, daß es doch gleichgültig sei, welcher Ausdrucksweise man sich befleißige, solange nur mit dem Satz „das ist gut" nichts anderes gemeint sei als „das gefällt mir". Nun ist es aber so, daß die verwendeten Worte nicht nur einfach ein Ausdrucksmittel sind, sondern großen Einfluß auf die eigentliche Bedeutung haben. Wäre man sich schon seit hundert Jahren darüber im klaren gewesen, daß „das *ist* gut" nur eine subjektive (persönliche oder kollektive) Billigung ausdrückt, wäre die sprachliche Form bedeutungslos geworden. Aber vor dem Hintergrund unserer wertphilosophischen Tradition sind die Worte heute mit einer objektiven Aussageabsicht verbunden. Gibt man das objektiv ausgedrückte Werturteil auf, nimmt man der Wertungsaussage ihren anmaßenden Charakter und fordert nicht mehr zur Opposition heraus.

Aber es genügt nicht, daß eine Handvoll Intellektueller die Unzulässigkeit des Werturteils erkannt hat und danach handelt. Gerade wie jede andere Erkenntnis auch, muß diese der Allgemeinheit vermittelt werden. Nur eine autoritäre Gesellschaft – gleich welcher politischen Form – kann es dabei bewenden lassen, daß nur eine Minderheit Kenntnis von den fundamentalen Lebenswahrheiten hat, die breite Masse der Bevölkerung jedoch im Glauben an einen Mythos weiterleben zu lassen. Die Demokratie im weitesten Sinne steht und fällt mit vorbehaltloser Volksaufklärung. Gegen die Popularisierung der Auflösung von Werten können nur drei Einwände erhoben werden. Der erste ist, daß die Entlarvung des unzulässigen Werturteils im Widerspruch zur Wahrheit stehe. Dieser Einwand wurde bereits im vorigen Abschnitt zurückgewiesen. Der zweite ist, daß, wenn die hier durchgeführte Auflösung der moralischen Wertgrundlage richtig ist, dies eine die Gesellschaft gefährdende Wahrheit und nicht dazu geeignet ist, ins Volk getragen zu werden. Wer einen solchen Einwand erhebt, muß erst beweisen, daß eine Fortsetzung der moralischen Wertverwirrung bis zum bitteren Ende die Gesellschaft weniger gefährdet. Der dritte Einwand ist, daß die breite Masse der Bevölkerung eine derartige Wahrheit nicht verstehen könne, daß es in der „Natur" des Menschen liege, Gefühle zu objektivieren und zu rationalisieren. Wenn dieser Einwand stichhaltig wäre, dann könnten wir die Demokratie ebensogut heute wie morgen begraben. Aber er ist nicht stichhaltig. Die „menschliche Natur", auf die man sich hier gern beruft, ist das Produkt einer verdunkelnden Erziehung, der junge Menschen im Zeitalter der Aufklärung immer noch ausgesetzt werden. Sie besteht darin, die Jugend auf der einen Seite mit gewissen nützlichen und im gesellschaftlichen Leben unentbehrlichen Fähigkeiten auszurüsten, ihr auf der anderen Seite allen möglichen religiösen und politischen Aberglauben einzutrichtern und es zugleich sorgsam zu vermeiden, ihre kritische Urteilskraft zu schärfen.

Es ist gewiß richtig, daß die Erkenntnis der Unzulässigkeit moralischer Werturteile intellektueller Schulung bedarf und daß ein hohes Maß an intellektueller Disziplin vonnöten ist, um daraufhin Werturteile wirklich zu unterlassen. Obwohl diese Aufgabe viel Zeit in Anspruch nehmen wird, ist sie keineswegs hoffnungslos. Das ist auch daran zu erkennen, daß Werturteile im Sinnlich-Geschmacklichen bereits am Aussterben und im

Künstlerisch-Ästhetischen auf dem Rückzug sind. Der erste Schritt zur Fortsetzung dieser Entwicklung auf moralischem Gebiet ist, daß Geistliche und Lehrer, Richter und Politiker damit aufhören, von Gutem und Bösem und „ewigen Werten" zu predigen und dem Volk mit dem Zorn Gottes und den Qualen der Hölle zu drohen. Es ist einfach unwahr, daß die „menschliche Natur" all diesen Unsinn benötigt, und es ist unehrlich, das zu behaupten, wenn man sie bisher nur mit Märchen großgezogen und es niemals mit nüchternem Denken versucht hat.

Das ganze Leben in der heutigen Gesellschaft verlangt nach einer solchen volksnahen Intellektualisierung. Die gegenseitige materielle Abhängigkeit erstreckt sich mit der Entwicklung der Technik und des Verkehrs über so unermeßlich große Menschenmassen, und die Abhängigkeitsverhältnisse sind in ihren technischen und organisatorischen Verknüpfungen so verwickelt geworden, daß es eines hohen Maßes an intellektueller Disziplin bedarf, sich in einer solchen Welt zu bewegen. Die großen politischen Unglücke unseres Zeitalters sind eben die Folge eines schreienden Mißverhältnisses zwischen dem in höchstem Grade rationalisierten Daseinsapparat und der sentimentalen und emotionalen Unbeherrschtheit der Volksmassen.

Dieses Verständnis der gesellschaftlichen Abhängigkeit voneinander, die sich weit über die Grenzen jeden sinnlichen Auffassungsvermögens erstreckt, ist eine Aufgabe für den abstrakt denkenden Verstand. Und um die Konsequenz aus dieser gesellschaftlichen Abhängigkeit zu ziehen, erfordert es ein hohes Maß an intellektueller Resignation. Das ist die Gesellschaft, von der *Kant* an einer Stelle bemerkt, daß der Mensch sich am liebsten aus ihr lösen wolle, ihrer aber nicht entbehren könne. Ein Leben außerhalb der Gesellschaft ist unmöglich. Ein Leben in der Gesellschaft verlangt von jedem einzelnen die teilweise Aufopferung der persönlichen Bewegungsfreiheit. Ein wie auch immer beschaffenes gesellschaftliches Leben ist gleichbedeutend mit der Ausübung eines gewissen Drucks auf den einzelnen. Und sich diesem sozialen Druck zu beugen, sein Verhalten von gesellschaftlichen Prämien und Repressalien motivieren zu lassen – das ist die Quintessenz der Gesellschaftsmoral. Unter den bisher bekannten Gesellschaftsformen ist die Demokratie diejenige, die den sozialen Druck auf den einzelnen einigermaßen erträglich macht. Es ist stets die Mehrheit, die bestimmt, welche Verhaltensweisen anzuwen-

den und welche zu unterlassen sind. Diesen Verhaltensanforderungen wird durch ein System von Prämien für erwünschtes und Repressalien für unerwünschtes Handeln Nachdruck verliehen. Die Minderheiten haben aber ebenso jederzeit die Möglichkeit, den gesellschaftlichen Verhaltensanforderungen entgegenzutreten und innerhalb der Grenzen ihres Gewichts zu verändern.

Wenn sich einzelne, und insbesondere ganze Bevölkerungsgruppen, über wesentliche, ihr Zusammenleben betreffende Wertungen uneinig sind, ist es eine weitere Voraussetzung für das Funktionieren sowohl der demokratischen Verhaltensordnung als auch für die demokratische Meinungsfreiheit, daß die Verhaltensanforderungen von seiten des Rechts und der Gesellschaftsmoral durch die Gesellschaftsautorität unterstützt werden und nicht auf der vorgetäuschten ideellen Gültigkeit der Werte und den obersten Grundsätzen beruhen.

Sollen wir bis in alle Ewigkeit über heilige moralische Werte streiten? Oder wollen wir uns leidlich und erträglich nach einer prosaischen Vernunftmoral einrichten?

Wir haben die Wahl.

Apparat

Editorischer Bericht

Die vorliegende Monographie folgt dem von Theodor Geiger im Kopenhagener Hans Reitzels Forlag besorgten und autorisierten dänischen Erstdruck „FORTIDENS MORAL OG FREMTIDENS", die im Sommer des Jahres 1952 in der vom Universitätslektor Erling Nielsen betreuten Reihe „MENNESKET I TIDEN" als Band VI verlegt wurde; ein Neudruck erschien im Jahre 1961 in Kopenhagen im selben Verlag in „Hans Reitzels Serie" als Band 69. Daß Geiger noch vor seiner Abreise aus Toronto im Frühsommer 1952 vom Verlag ein Belegexemplar seiner Monographie in Händen hielt, ist wenig wahrscheinlich, jedenfalls ist kein Schriftverkehr im Nachlaß zwischen Geiger und dem Verlag auffindbar. Fest steht allenfalls, daß er das Manuskript noch vor dem Beginn seiner Gastprofessur an der Universität Toronto im Herbst 1951 unter großem Zeitdruck begann und dem Verlag zum Druck vermutlich noch vor seiner Abreise aus Århus übergab.

Der übersetzte Erstdruck vermeidet alle willkürlichen Eingriffe, Kürzungen und Verbesserungen im Text und ist im allgemeinen um eine zuverlässige Wiedergabe der ursprünglichen Darstellungsform der Monographie Geigers bemüht. In Einrichtung und Gestaltung des Textes gleicht die deutsche Übertragung – abgesehen von den im folgenden erwähnten Ausnahmen – deswegen überwiegend dem Erstdruck; die Schreibweisen von Namen, Bezugsliteratur und Orten sind im allgemeinen beibehalten worden.[1]

Bei der Einrichtung des Textes ist folgendes formal vereinheitlicht oder berichtigt worden:

---

[1] Ich halte mich dabei an die vom dänischen Parlament im Jahre 1948 beschlossene orthographische Reform der Schriftsprache. Dänisch wird mit dem um drei Buchstaben ergänzten lateinischen Alphabet geschrieben. Den deutschen Umlauten ä und ö entsprechen im Dänischen æ beziehungsweise ø; dazu kommt der ursprünglich schwedische und norwegische Buchstabe å, der bis zum Jahre 1948 in der Form von aa verwandt wurde; eine Ausnahme bilden nur Namen von Personen und Institutionen von vor 1948; Städtenamen fallen indes nicht unter diese Ausnahme.

1. Kursive Hervorhebungen im übersetzten Erstdruck wurden im kursiv wiedergegeben Text in den Erläuterungen durch die Grundschrift kenntlich gemacht. Sperrungen in den Zitaten der Erläuterungen wurden ebenfalls kursiv wiedergegeben;

2. Namen wurden stets vereinheitlicht kursiv geschrieben;

3. Initialen und Abkürzungen von Vornamen sowie Abkürzungen für einzelne Wörter im Erstdruck wurden – bis auf „usw.", „usf." und „f." beziehungsweise „ff." – ausgeschrieben;

4. Anführungszeichen im Erstdruck zur Kennzeichnung von Zitaten wurden in der Form „..." beziehungsweise ‚...' wiedergegeben, wenn es sich um ein Zitat im Zitat handelt;

5. Auslassungen in der Vorrede und in den Erläuterungen sind durch runde Klammern (...) mit drei Auslassungspunkten bezeichnet worden;

6. zusätzliche Anmerkungen sind generell durch eckige Klammern [ ] gekennzeichnet worden.

Die Erläuterungen im Apparat orientieren sich vor allem an der zentralen Fragestellung der Geigerschen Monographie. Insofern es sein Anliegen war, das Für und Wider der Ausrichtung auf ein moralisches Fundament in unterschiedlichen historischen Gesellschaftsstrukturen zu erörtern, sind die Erläuterungen dazu entsprechend ausführlicher gehalten; sie dienen zugleich dem besseren allgemeinen Verständnis der Überlegungen Geigers, die in seiner Monographie ja nur knapp die grundlegenden Hintergründe der gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungslinien beleuchten.

Die des Kommentars bedürftigen Stellen werden durch einen kursiv abgesetzten sinnvollen Textauszug (gegebenenfalls nur durch ein zu erklärendes Wort oder einige wenige zu erläuternde Wörter) hervorgehoben; ihnen wird die jeweilige Seitenangabe vorangestellt, auf die sich der Textauszug in der hier vorliegenden Ausgabe bezieht. Der Kommentar selbst erschließt wichtige Informationen über Personen und Sachzu-

sammenhänge und versteht sich in erster Linie ebenso als kompetente und knappe Aufschlüsselung der biographischen und bibliographischen Angaben wie er auch im unmittelbaren Zusammenhang mit deren inhaltlichen Bezügen steht: dem Erläutern von Fragestellungen, Begriffen, Sachverhalten, Zitaten und Lebensdaten von Personen.

Personennamen und Sacherläuterungen werden stets an der Stelle ihrer erstmaligen Erwähnung in Geigers Monographie aufgeführt; erfolgt eine erneute Nennung, wird darauf in den Anmerkungen der Erläuterungen nicht mehr eigens eingegangen. Gleiches gilt auch für Übertragungen von Titeln der Sekundärliteratur aus dem Dänischen ins Deutsche; sie wurden jeweils des besseren Verständnisses wegen in den Erläuterungen in einer Fußnote hinzugefügt. Was sich indes mit Hilfe eines Fach- oder Konversationslexikons leicht erschließen läßt, wird im allgemeinen nicht weiter kommentiert. Ebenfalls nicht näher kommentiert werden in den Anmerkungen selbst erstmalig genannte Personen und Werke, sofern nicht ein triftiger Grund das notwendig erscheinen läßt.

Die von Geiger erwähnte Literatur wird in den jeweiligen Anmerkungen der Erläuterungen als Quelle geprüft und aufgeführt, und ihre unvollständige oder ungenaue Anführung wurde im Kommentar kenntlich gemacht; die ohne nähere Quellenangabe zitierte Literatur wird – soweit möglich – ebenfalls genannt. Anspielungen, Paraphrasen und Aperçus werden nur überprüft, wenn sie als solche klar erkennbar sind und wenn eine Erläuterung geboten erscheint. Um vor allem ein zeitaufwendiges Nachforschen und Nachschlagen (der zum Teil nur schwer zugänglichen) Literatur zu ersparen, sind die Quellen eingehend dokumentiert und mit dem notwendigen Kommentar versehen worden. Die zahlreichen darüber hinaus zu Rate gezogenen Werke, vor allem die biographischen Nachschlagewerke, finden keine gesonderte Erwähnung.

Erläuterungen

Gestern

8 *Das gleiche gilt für Gewohnheit und Nachahmung als vermeintliche Mechanismen, die sich hinter den Verhaltensmustern primitiver menschlicher Gesellschaften verbergen. Die bislang dazu vorgetragenen Theorien – in erster Linie* Gabriel Tardes *Gesetze der Nachahmung und* Richard Semons *Mnemetheorie – können als echte Ursachenerklärungen nicht akzeptiert werden.* – Gabriel Tarde (1843 bis 1904) war zu Lebzeiten – neben Émile Durkheim – die dominierende Figur der Soziologie in Frankreich und entwarf in seinem Hauptwerk „Die Gesetze der Nachahmung. Aus dem Französischen von Jadja Wolf", Frankfurt am Main 2003 (Titel der französischen Originalausgabe: Les lois de l'imitation. Étude sociologique, Paris 1890) eine Soziologie, die die Erklärung jeglicher gesellschaftlichen Veränderung aus dem Begriff der „Nachahmung" gewinnt. Tardes These lautet: Gesellschaft „ist Nachahmung" (Seite 95). Seine Grundüberlegung, „daß eine Gesellschaft eine Gruppe von Menschen ist, die untereinander viele durch Nachahmung *oder durch Gegen-Nachahmung* hervorgebrachte Ähnlichkeiten aufweisen", bringt das schon im Vorwort auf Seite 13 zum Ausdruck. „Denn Menschen ahmen sich in hohem Maße durch Entgegensetzung nach, vor allem dann, wenn sie weder die Bescheidenheit haben, schlicht und einfach zu imitieren, noch die Kraft zu erfinden. Durch diese Gegen-Nachahmung, das heißt, durch das Tun oder Sagen des Gegenteils dessen, was sie sehen, wie durch das Tun und Sagen genau dessen, was um sie herum gesagt oder getan wird, gleichen sich die Menschen einander immer stärker an. Nach der Übereinstimmung der Gepflogenheiten bei Beerdigungen, Hochzeiten, Zeremonien, Besuchen und Höflichkeitsbezeugungen gibt es nichts, was eine stärkere Nachahmung wäre, als seine ei-

gene Neigung, diesem Strom zu folgen, zu bekämpfen und gegen ihn anzuschwimmen." Tarde konzentrierte sich also, kurz gesagt, auf die Handlungen und Ideen, nach denen Menschen und soziale Gruppen ihr gesellschaftliches Zusammenleben einrichten und regulieren, und gewann so die Muster des Sozialen.
Der Zoologe Richard Semon (1859 bis 1918) begründete in seinem Hauptwerk „Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens", Leipzig 1904, die Mnemethorie (Erinnerungstheorie) und versuchte durch sie die Vererbung erworbener Eigenschaften zu erklären. Geiger selbst faßte in seiner Untersuchung „Kritik af Reklamen", Kjøbenhavn 1943, auf Seite 96 die Quintessenz der Mnemethorie in eigenen Worten folgendermaßen zusammen: „Jeder Reiz oder jedes Erlebnis hinterläßt ein Engramm (Spur) in der Psyche. Alle gleichzeitig auf den Organismus wirkenden Reize bilden einen zusammenhängenden Reizkomplex, der eine engraphische (spurlegende) Wirkung besitzt, das heißt: er hinterläßt ein komplexes Gesamtengramm. In diesem Komplex sind die einzelnen engraphischen Elemente miteinander verknüpft. Wird später ein einzelnes Element des Reizkomplexes, das seinerzeit engraphisch wirkte, wiederholt, so wirkt dies ekphorisch (auslösend) auf den gesamten Engrammkomplex. Auslöser können Originalreize oder Erinnerungen sein. Wiederholung desselben Reizkomplexes wirkt nicht allein verstärkend im mechanischen Sinne, sondern ‚homophon', übereinstimmend und vertiefend. Deshalb haben zehn schwache, aufeinanderfolgende Eindrücke derselben Art größere Wirkung als ein starker Eindruck. – Verschiedene Engrammelemente sind also miteinander verknüpft, und diese latente Verknüpfung wird durch die Auslösung offenbar" (Deutsch von Elisabeth Bergunde).

9 *In neuerer Zeit haben Psychoanalytiker versucht,* Jeremy Benthams *Begründung der Moral durch das Lustprinzip in einer veränderten Form wiederzubeleben. So sagt* Pryns Hopkins (*The Psychology of Social Movements, 1938), daß „wir wiederholen, was uns zufriedenstellt, aber nur einmal das zu tun pflegen, was uns enttäuscht".* – Geiger begründet das mit einem sinngemäß wiedergegebenen Zitat aus der Studie des Psychoanalytikers Pryns Hopkins (1885 bis 1970) „The Psychology of Social Movements. A Psycho-Analytic View of Society", London

1938, auf Seite 72: „The peculiarity of pleasure is that it tends to call for a repetition of the action or the situation which called it forth. We do not repeatedly that which gives us satisfaction; we do not only once that which robs us of it." Hopkins knüpfte dabei ausdrücklich an Jeremy Benthams (1748 bis 1832) sozialphilosophische Abhandlung „An Introduction to The Principles of Morals and Legislation", London 1823, an, der als der Begründer des Utilitarismus gilt, also der Lehre von der Dominanz der Nützlichkeitserwägung für den einzelnen oder die Gesellschaft.

11 *Die Billigung und Mißbilligung durch das soziale Umfeld macht die Handlung gut oder schlecht. Wenn ich mich recht erinnere, war es* Alfred Adler, *der treffend bemerkte: „Die Stimme des Gewissens ist die soziale Angst."* – Das sinngemäß wiedergegebene Zitat Geigers ist vermutlich dem Aufsatz des Individualpsychologen Alfred Adler (1870 bis 1937) „Über neurotische Disposition. Zugleich ein Beitrag zur Ätiologie und zur Frage der Neurosenwahl" entnommen, das dieser aber ohne Referenz selbst zitiert hat, und ist im von Eugen Bleuler und Sigmund Freud herausgegebenen „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", Band 1, 1909, Seite 542 f., abgedruckt: „Welche ist nun die Kraft, die imstande ist, eine solche [kulturelle] Hemmung durchzuführen und dem Kinde die ungehinderte, freie Auswahl der Mittel, seine Triebe zu befriedigen, unmöglich zu machen? Nach meiner Erfahrung erfährt man dies von den Kindern selten. Es sei denn, unter ganz günstigen Bedingungen, bei noch ungebrochenem Mute des Kindes, und wenn man sein volles Zutrauen hat. Man ist darauf angewiesen, die aus der Psychoanalyse Neurotischer gewonnenen Erfahrungen zu Rate zu ziehen (...) Die volle Beruhigung über die Richtigkeit und Konformität des Zusammenhanges wird sich dann aus der Anwendbarkeit und dem Verständnisse für mehrere oder alle Symptome der kindlichen Psyche ergeben. (...) Der innere Widerspruch, der zum primären Konflikte und damit zur Unausgeglichenheit und Zaghaftigkeit dieser Kinderseele führte, muß in dem Zusammenstoße seiner heftigen Triebe und seiner sie verurteilenden Instanz gelegen sein, wobei eine kleine Erfahrung peinlicher Erlebnisse (Organempfindlichkeit, Blamagen, Strafen) zur Intoleranz gegen Herabsetzung führte. Damit war ein mächtiger Impuls zum Neid

und der Ansatz zu stürmischem Ehrgeiz gegeben, der größeren, erfahreneren Mutter gleich zu werden. Die Verschränkung mit dem frühzeitig erwachenden Sexualtriebe bringt in das ganze Ensemble von Regungen einen feindseligen, aber straffälligen Zug gegen die Mutter. Es ergibt sich ein *Schuldgefühl*, dessen Basis und Inhalt aus dem Bewußtsein gestoßen wird, ein sozusagen abstraktes Schuldgefühl, das sich mit jedem *möglichen* Inhalte verbinden kann, durch seine Inkonsequenz aber leicht auffällig wird. Dieses Schuldgefühl bewirkt die Hemmung der Aggression – ‚so macht Gewissen Feige aus uns allen' – und es entsteht eine *Situation*, der die Ausgleichsmöglichkeit fehlt, eine Konstellation, auf deren Bahnen sich die Symptome der Neurose entwickeln."

12 *Das Gesellschaftsmitglied, das heute unter dem Druck der öffentlichen Meinung steht, vertritt diese gemeinsam mit den anderen morgen gegenüber jemand anderem. Dieser fortgesetzte Rollentausch im gesellschaftlichen Leben ist höchst bedeutungsvoll, kann hier aber leider nicht eingehender beschrieben werden.* – Ihn hat Geiger, worauf der Verweis in der angefügten Fußnote auf „Vgl. meine ‚Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts'. 1947, Seite 38 ff." aufmerksam machen will, im Abschnitt *„Intermutation der Rollen und ‚doppelte Moral'"* auf den Seiten 38–41 des Kapitels „Soziale Ordnung" näher geschildert.

14 *(...) Thingstätte (...)* – Als Thing wurden Volks- und Gerichtsverhandlungen nach altem germanischem Recht bezeichnet; der Platz, an dem solche Verhandlungen stattfanden, hieß Thingstätte und wurde auf einem erhöhten Ort angelegt.

16 *Der Scharfrichter tötet vorsätzlich – aber man nennt es nicht Mord.* – Die Hinrichtung stellt, soziologisch gesehen, den Extremfall im Konflikt zwischen Kollektiv und Individuum dar und wird zum Prüfstein für die weltanschauliche Haltung.

16 *Als* Hartvig Frisch *die Liquidation von Verrätern durch die Widerstandsbewegung als Mord bezeichnete, trat er bei großen Teilen der dänischen Bevölkerung ordentlich ins Fettnäpfchen.* – Das sozialdemokratische Mitglied im dänischen Parlament und der Professor für klassische Philologie an der Universität Kopenhagen, Hartvig Frisch (1893 bis

1950), galt in Dänemark als eine markante, aber umstrittene Persönlichkeit, die ihre Ansichten ohne viel Rücksichten auf politisches Wohlverhalten zu äußern pflegte. Besonders durch seine scharfe Kritik an der Hinrichtung von Verrätern der dänischen Widerstandsbewegung während der deutschen Besatzungszeit, die er als Mord bezeichnete, wofür vor allem die Mitglieder des „Freiheitsrates", einem Zentralorgan verschiedener dänischer Widerstandsgruppen, die Verantwortung trügen, machte er sich bei vielen Dänen äußerst unbeliebt, was ihn im Jahre 1945 das Mandat im dänischen Parlament kostete; noch im selben Jahr gelang ihm aber als Nachrücker wieder der Einzug ins Parlament.

18 Sokrates *und nach ihm* Platon *und* Aristoteles *brachen die Macht der Überlieferung und setzten an ihre Stelle das ethische Denken. Die Vernunft wird zum moralischen Gesetzgeber. Für diesen ketzerischen, die alten Olympier verhöhnenden Gedanken mußte* Sokrates *sterben.* – Die klassischen Philosophen Athens, Sokrates (470 bis 399 vor Christus), Platon (427 bis 347 vor Christus) und Aristoteles (384 bis 322 vor Christus), überwanden auf ihre Weise, worauf Geigers Bemerkung wohl in erster Linie aufmerksam machen will, die Lebensmächte von Mythos, Religion und Kunst des antiken Weltbildes und ebneten den Weg für einen praktischen ethischen Individualismus, der das Denken und damit das sittliche Handeln leiten sollte. Denn aus einsichtigem Denken gehe, wie Sokrates lehrte, rechtes Handeln notwendig hervor, das heißt: das Sittliche ist erkennbar und lehrbar; es wird also erstmalig, statt auf objektiven Ordnungen (Religion, Moral, Staat), auf Mündigkeit und Vernunft des einzelnen gegründet. Der Adressat ihrer Lehren war indes ausschließlich die „müßige Herrenschicht" (Bertrand Russell).

18 *Sowohl* Platon *als auch – besonders –* Aristoteles *standen in hohem Ansehen bei den Scholastikern.* – Geiger hebt wohl in erster Linie sowohl auf die christliche Rezeption der Schriften Thomas von Aquins (1225 bis 1274) ab, der als der bedeutendste Kommentator der Werke Aristoteles' unter den Scholastikern gilt, die er mit der christlichen Lehre verknüpfte und kritisch vermittelte, als auch auf die Schriften Nicolaus Cusanus' (1401 bis 1464), der mit seinem Werk gleichsam an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit

steht, den ekstatischen Aufschwung des christlichen Platonismus aufnahm und zugleich die Schulstreitigkeiten des Aristotelismus überwand und damit der Stimme der Mystik einen philosophisch angemessenen Ausdruck verlieh.

20 *Unversöhnlich stehen sich die aus dem Christentum übernommene Wohlstands- und Humanitätsmoral und* Friedrich Nietzsches *auf der Machtentfaltung des Herrenmenschen als Ziel gründende Renaissancemoral gegenüber. Menschenliebe und Mitleid als Tugenden hier – harte Vernichtung der Schwachen dort („was fällt, das soll man auch noch stossen!").* – Geiger bezieht sich im ersten Satz seiner Bemerkungen auf Nietzsches (1944 bis 1900) Schrift „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum", die hier zitiert wird nach Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung – Nachgelassene Schriften (August 1888 – Anfang Januar 1889): Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. – Nietzsche contra Wagner (Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzani Montinari. Sechste Abteilung. Dritter Band), Berlin 1969; in ihr heißt es auf Seite 168: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.
Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.
Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht *wächst* – dass ein Widerstand überwunden wird.
Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*, moralinfreie Tugend).
Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz *unserer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.
Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missratenen und Schwachen – das Christentum ..."
Geiger verbindet diesen Gedanken im zweiten Satz mit einem wörtlich wiedergegebenen Zitat aus Nietzsches Schrift „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In drei Theilen", Leipzig 1891, in dem er im dritten Teil im Abschnitt „Von alten und neuen Tafeln" auf Seite 83 ausführt: „O meine Brüder, bin ich denn grausam? Aber ich sage: was fällt, das soll man auch noch stossen! Das Alles von Heute – das fällt, das verfällt: wer wollte es halten!

Aber ich – ich *will* es noch stossen!
Kennt ihr die Wollust, die Steine in steile Tiefen rollt? – Diese Menschen von heute: seht sie doch, wie sie in meine Tiefe rollen!
Ein Vorspiel bin ich besserer Spieler, oh meine Brüder! Ein Beispiel!
Thut nach meinem Beispiele!
Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir – *schneller fallen*! –"

20 *Ein gutes Beispiel ist* Jeremy Benthams *und* John Stuart Mills *moralische Zielsetzung auf „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl von Menschen"*. – Geiger bezieht sich auf das wörtlich übertragene Nützlichkeitsprinzip aus Jeremy Benthams Hauptwerk der klassischen utilitaristischen Ethik „An Introduction to The Principles of Morals and Legislation", London 1823, in der es im Kapitel I „Of The Principle Of Utility" in einer Anmerkung Benthams zu Fußnote 1 auf Seite 5 als harsche Erwiderung auf eine Kritik des ersten Kronanwalts Alexander Wedderburn unter anderem heißt: „The *principle of utility* was an appellative, at that time employed – employed by me, as it had been by others, to designate that which, in a more perspicuous and instructive manner, may (...) be designated by the name of the *greatest happiness principle*. ‚This principle (said Wedderburn) is a dangerous one.' Saying so, he said that which, to a certain extent, is strictly true: a principle, which lays down, as the only *right* and justifiable end of Government, the greatest happiness of the greatest number – how can it be denied to be a dangerous one? Dangerous it unquestionably is, to every government which has for its *actual* end or object, the greatest happiness of certain *one*, with or without the addition of some comparatively small number of others, whom it is matter of pleasure or accommodation to him to admit, each of them, to a share in the concern, on the footing of so many junior partners."
Benthams Werk wurde für dessen Schüler, John Stuart Mill (1806 bis 1873), gleichsam zum „Offenbarungstext" und prägte entscheidend seine im Jahre 1863 in London erschienene Verteidigungsschrift „Utilitarianism", die als das zweite Hauptwerk der klassischen Ethik gilt. Allerdings betonte Mill – im Unterschied zu Bentham – entschieden das menschliche Einfühlungsvermögen und das gesellschaftliche Miteinander jenseits lediglich rationalistischer Ideen des Utilitarismus.

20 *Die Wohltäter der Menschheit (...)* – Geiger spielt vermutlich auf John Miltons (1608 bis 1674) Epos „Paradise Regained. A Poem. In IV Books. To which is added Samson Agonistes", London 1671, an, der leidenschaftlich auf seiten der Puritaner die politischen Rechte des Volkes verfocht und im dritten Buch seines Epos in Zeile 82 die „Great Benefactors of mankind, Deliverers", also die „großen Wohltäter der Menschheit, Erlöser", pries.

21 *(...) bedeutet* Immanuel Kants *ethischer* Formalismus *eine ganz neue Epoche. Er führt den Aufklärungsgedanken von der Autonomie des Vernunftwesens zu höchster Vollendung. Kern seiner Ethik ist der kategorische Imperativ, der bekanntlich lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."* – Geiger gibt wörtlich ein Zitat aus Immanuel Kants (1724 bis 1804) Abhandlung „Kritik der praktischen Vernunft" wieder, das hier nach der Ausgabe „Kant's Werke. Band V. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Erste Abtheilung: Werke. Fünfter Band)", Berlin 1908, Seite 30, zitiert wird.

21 *Autonom ist diese Moral endlich, weil sie auf dem Gedanken gründet, daß die „*Würde *eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt."* – Geiger gibt wörtlich ein Zitat aus Kants Abhandlung „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" wieder, das hier nach der Ausgabe „Kant's Werke. Band IV. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Erste Abtheilung: Werke. Vierter Band)", Berlin 1903, Seite 434, zitiert wird.

22 *Die Würde eines Menschen verlangt,* „daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." – Diese weitere Fassung des kategorischen Imperativs ist von Geiger wörtlich aus Kants Abhandlung „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" wie-

dergegeben und wird hier nach der Ausgabe „Kant's Werke. Band IV. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Erste Abtheilung: Werke. Vierter Band)", Berlin 1903, Seite 429, zitiert.

22 *In seinem „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797) entwickelt er als vermeintlich logische Folge so konkrete Forderungen wie Eigentumsrecht, Monogamie und Unauflösbarkeit der Ehe. Hier folgt ein Beispiel für seine Schlußfolgerung: Mit dem Ehevertrag räumen Partner einander den „wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften" ein (die Person ist ein unteilbares Ganzes); der eine gibt also nicht nur seine „Geschlechtsorgane", sondern seine ganze Person einem anderen hin als nur ein Mittel (das würde gegen die Menschenwürde verstoßen, es sei denn, der andere täte das gleiche) und allein die Gegenseitigkeit des Zweck-Mittel-Kalküls kann die Menschenwürde wiederherstellen (folglich ist Monogamie der Vernunft nach notwendig).* – Geiger zitiert teils wörtlich, teils in eigenen Worten aus Kants Abhandlung „Die Metaphysik der Sitten" aus deren erstem Teil „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" die Paragraphen 24, 25 und 26 „*Des Rechts der häuslichen Gesellschaft* erster Titel: Das Eherecht", die hier nach der Ausgabe „Kant's Werke. Band VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Erste Abtheilung: Werke. Sechster Band)", Berlin 1907, Seite 277 f., zitiert wird:

„§ 24.

(...) Es ist nämlich, auch unter der Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so *müssen* sie sich nothwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§ 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Ge-

schlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Theil dem anderen hingibt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit in seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen *gleich als der Sache* erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, – weil diese eine absolute Einheit ist; – folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter derselben möglich. Daß aber dieses *persönliche* Recht es doch zugleich *auf dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich gleich als eine Sache in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehelichten ein Verhältnis der *Gleichheit* des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in *Monogamie*, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniß haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben."

24 *Hier wäre hinzuzufügen, daß manche der Evolutionsphilosophen des 19. Jahrhunderts* – Feuerbach, Darwin, Spencer, Høffding – *dahingehend mißverstanden werden könnten, daß sie die verfeinerte, individuelle Form des Gewissens verneinten.* – Anhaltspunkte für diese Sichtweise zog Geiger vermutlich aus den grundlegenden Werken 1) des materialistischen Philosophen Ludwig Feuerbach (1804 bis 1872) „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien", Nürnberg 1830 (anonym publiziert), 2) des Naturforschers und Begründers der Evolutionstheorie Charles Robert Darwin (1809 bis 1882) „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preser-

vation of Favoured Races in Struggle for Life", London 1859, 3) des Philosophen und Soziologen Herbert Spencer (1820 bis 1903) „A System of Synthetic Philosophy", London, New York 1855–1896, und 4) des dänischen Kulturphilosophen Høffding (1843 bis 1931) „Etik. En fremstilling af de etiske principer og deres anvendelse paa de vigtigste livsforhold"*, Kopenhagen 1887.

24 Leslie Stephen *drückt ihre und seine eigenen Grundgedanken aus, wenn er das Gewissen als „the public spirit of the race" bezeichnet.* – Diese zur stehenden Redewendung gewordene Formulierung des Schriftstellers und Kritikers Sir Leslie Stephen (1832 bis 1904), der ein entschiedener Vertreter des Utilitarismus in England war, ist im Kapitel VIII „The Conscience" seiner Abhandlung „The Science of Ethics", London 1882, auf Seite 350 f. in folgendem Zusammenhang erwähnt: „The conscience is the utterance of the public spirit of the race, ordering us to obey the primary conditions of its welfare, and it acts not the less forcibly though we may not understand the source of its authority or the end at which it is aiming."

25 *Am deutlichsten wurde dies von* Wilhelm Wundt *(Ethik, 1892) gesagt, der ausdrücklich zwischen antreibendem oder gesetzgebendem und richtendem Gewissen unterscheidet.* – Der entsprechende Hinweis auf die Studie des Physiologen, Psychologen und Philosophen Wilhelm Wundt (1832 bis 1920) „Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens", Stuttgart ^{2}1892, bezieht sich auf den dritten Abschnitt „Die Principien der Sittlichkeit" mit dem Unterpunkt „Das Gewissen" und führt über „Die Entstehung imperativer Motive" auf Seite 484 f. aus: „Alle Motive sind *impulsiv*: jedes für sich allein würde als unwiderstehlicher Trieb wirken, mehrere zusammen bilden daher Triebkräfte, die gegen einander wirkend das Wollen so bestimmen, dass es den vorherrschenden Motiven folgt. Die *imperativen* Motive sind gleichfalls impulsiv, aber es kommt dazu noch eine weitere Eigenschaft: sie verbinden sich mit der Vorstellung, dass sie allen andern bloss impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. Selbstverständlich können auch die imperativen Motive mit einander in

* „Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse"

Kampf gerathen: ein solcher liegt jenem Gewissensprocess zu Grunde, den man den *Conflict der Pflichten* nennt. Dagegen besteht die einfachere und normale Funktion des Gewissens darin, dass dasselbe den Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit eigenthümlichen Affecten begleitet, die ihrerseits die imperativen Motive verstärken und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswerth der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde. Diese Affecte, insofern sie der Handlung vorausgehen oder sie mindestens begleiten müssen, um jene Wirkung herbeizuführen, pflegt man das *gesetzgebende* und das *antreibende* Gewissen zu nennen, und beiden das Gewissen *nach* der That als das *richtende* gegenüberzustellen."

25 *Am stärksten ausgeprägt ist das bei* Sokrates *(„Wer Das Gute erkennt, handelt auch entsprechend.") (...).* – Diese aus dem Gedächtnis zitierte Formulierung Geigers oder ihre Umkehrung, daß niemand Böses oder Schlechtes aus freien Stücken tue, findet sich in verschiedenen Wendungen in den platonischen Dialogen (etwa im frühen Dialog Gorgias). Die ex negativo durch Kritik der Ansichten seines Gegenübers gewonnene sokratische These besagt, daß nur ein richtiges, also den Forderungen der Gerechtigkeit entsprechendes Leben auch ein gutes und gelungenes sein könne und ist für die gesamte Tradition der Moralphilosophie prägend geworden.

25 *(...) und sie können Jensen und Madsen nicht zu verschiedenen Resultaten führen.* – Diese dänischen Namen entsprechen im Deutschen beispielsweise den häufig vorkommenden Namen Meier und Müller.

25 *(...) „absoluten Geistes" (...)* – Geiger spielt damit sehr wahrscheinlich auf einen Begriff Hegels (1770 bis 1831) an. Der Geist wird sich erst als „absoluter Geist" des Prinzips der Welt auf dem Wege der Anschauung (in der Kunst), der Vorstellung (in der Religion) und des Denkens (in der Philosophie) darüber bewußt, was das Absolute sei. Siehe dazu im einzelnen auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg 1817.

Heute

27 *Der* Historismus *vergleicht zeitlich und räumlich getrennte Gesellschaften und Kulturen und gewinnt so in jeder Hinsicht ein Bild von ihrer Unterschiedlichkeit, während er gleichzeitig eine innere Einheit in den Erscheinungen aufzeigt, die ein Bestandteil derselben Kultur („Kultur- und Gesellschaftsstil") sind.* – Die letzten Jahrzehnte des 19. und die ersten des 20. Jahrhunderts gelten in den Geisteswissenschaften als die Epoche des Historismus. Diese einflußreiche Strömung war von der Einsicht in die „Geschichtlichkeit" aller Erscheinungen des kulturellen Lebens geprägt und zog in ihrer praktischen Forschung eine Fülle von Detailuntersuchungen in den unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen, vor allem in Philosophie, Geschichts-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaft, nach sich.

28 *(...) am extremsten und herausforderndsten hat es* Søren Kierkegaard *formuliert: „Die Subjektivität* ist *die Wahrheit."* – Von Geiger wörtlich wiedergegebenes und von ihm mit Hervorhebung versehenes Zitat aus der Schrift des dänischen Theologen, Philosophen und Schriftstellers Søren Aabye Kierkegaard (1813 bis 1855) „Philosophische Brosamen" (Titel der dänischen Originalausgabe: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift. Existentielt Indlaeg*, Kopenhagen 1846), das hier nach der Ausgabe Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift (Sören Kierkegaard: Philosophisch-Theologische Schriften). *Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest,* Köln und Olten 1959, Seite 352, zitiert wird.

30 *(...) teils entsteht eine* soziale Schichtung, *indem sich Grenzlinien zwischen ungleichartigen Bevölkerungsteilen, die in der Regel als Gesellschaftsklassen bezeichnet werden, herausbilden.* – Geiger verwendet hier den Begriff „Gesellschaftsklasse", wie er im skandinavischen oder anglo-amerikanischen Sprachraum üblich ist; „Gesellschaftsklasse",

* „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brosamen. Mimetisch-pathetisch-dialektische Schrift. Existentielle Einlage"

„Kaste" und „Stand" sind Unterbegriffe, gewissermaßen Spezialfälle von „sozialer Schicht", die er als logischen Oberbegriff gebraucht; diese begriffliche Unterscheidung hat er erstmals in seiner Studie „Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage", Stuttgart 1932, vorgeschlagen.

32 *Gleichzeitig tritt religiöse und moralphilosophische Ketzerei nicht mehr als bloße soziale Unangepaßtheit einzelner (...) auf.* – Auch in der Kirche war die Ketzerei eines Christen, darauf spielt Geiger wohl an, immer verhaßter als der Unglaube eines Atheisten oder Heiden.

35 *Im Gegensatz dazu huldigte der aufgeklärte* Friedrich II. *von Preußen bekanntermaßen der toleranten Auffassung: „In meinem Staate kann jeder nach seiner Façon selig werden."* – „Am 22. Juni 1740 berichteten Staatsminister *von Brand* und Konsistorialpräsident *v. Reichenbach* an Friedrich II.", so erläutert Georg Büchmann ein zu einem „Geflügelten Wort" gewordene Bemerkung Friedrichs des Großen (1712 bis 1786), „dass wegen der römisch-katholischen Soldatenkinder, besonders zu Berlin, römisch-katholische Schulen angelegt wären, die zu allerlei Inkonvenienzen, namentlich aber dazu Gelegenheit gegeben hätten, dass wider des Königs ausdrücklichen Befehl aus Protestanten römisch-katholische Glaubensgenossen gemacht worden wären. Dies habe der Generalfiskal berichtet. Sie fragten nun an, ob die römisch-katholischen Schulen bleiben, oder welche andere Antwort sie dem Generalfiskal geben sollten. Der König schrieb an den Rand: ‚Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern abtrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fasson Selich werden.' (...) Danach citiert man als Wort des Königs: *In meinem Staate kann jeder nach seiner Façon selig werden."* In: Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des deutschen Volkes, gesammelt und erläutert von Georg Büchmann. Fortgesetzt von Walter Robert≈tornow. Neunzehnte vermehrte und verbesserte Auflage. Berlin 1889, Seite 518.

36 *Nur sehr wenige Menschen machen Gebrauch von der Gewissensautonomie, die ihnen* Kant *und mit voller Konsequenz der Subjektivismus zuerkennt. Sie wäre ja mit der mühsamen Anstrengung, selber denken zu müssen und mit der Bürde der Verantwortung verbunden. Ersteres haben*

sie nicht gelernt, und das zweite ist zu anstrengend. Huldigen sie nicht mehr Propheten und Priestern, dann lauschen sie statt dessen Politikern und Demagogen. Nur zum Schein sind sie von der „zur Natur gewordenen Unmündigkeit" befreit, wie Kant *es ausdrückte – in Wirklichkeit blüht der Moraldogmatismus mit unverminderter Üppigkeit.* – Geiger zitiert teils in eigenen Worten, teils wörtlich aus Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" und bezieht sich wohl vor allem auf dessen einleitende Bemerkungen: *„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstands zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß es beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu entwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun." In: Kant's Werke. Band VIII. Abhandlungen nach 1781 (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII. Erste Abtheilung: Werke. Achter Band), Berlin 1912, Seite 35 f.

37 *Diese schrittweise Ausweitung des Wahlrechts bis hin zu seiner allgemeinen Verwirklichung tritt am deutlichsten hervor in der Reihe der englischen Parlamentsreformen zwischen 1832 und den Jahren nach dem Ende des Ersten Weltkrieges.* – Die wichtigsten Etappen auf diesem Weg waren: 1) 1832 eine Neugliederung der Wahlkreise und des Wahlrechts für das Bürgertum; 2) 1867 eine Erweiterung des Wahlrechts, das an das Führen eines Haushalts im eigenen Hause oder an eine Wohnung mit 10 Pfund Sterling Miete gebunden war; 3) 1884/85 eine Ausdehnung des Wahlrechts auch auf die Masse der Arbeiterschaft, vor allem auf die Landarbeiter; 4) 1918 Einführung des allgemeinen Wahlrechts, für Männer ab 21 Jahren, für Frauen aber erst ab 30 Jahren; diese Benachteiligung im Wahlrecht wurde mit der Parlamentsreform von 1928 aufgehoben.

38 *Man denke nur an die tiefe Kluft zwischen den moralischen Grundhaltungen der Grundtvigianer und den Anhängern von Innerer Mission innerhalb der Dänischen Volkskirche!* – Der nach dem Pfarrer und Dichter Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783 bis 1872) benannte Grundtvigianismus war, wie es in den Anmerkungen von Ingeborg und Aldo Keel zu Herman Bangs deutscher Buchausgabe „Am

Weg", Zürich 2006 (Titel der dänischen Ausgabe: Ved Vejen, die 1886 im Band „Stille Eksistenser"* zuerst erschien), auf Seite 262 heißt, „eine kirchliche Strömung und zugleich eine volkstümlich-nationale Kulturbewegung, die in Dänemarks ländlichen Regionen jahrzehntelang starken Einfluß ausübte. ‚Erst der Mensch, dann Christ', war eine der Parolen Grundtvigs, der ein ‚frohes Christentum' propagierte. In den von Grundtvig initiierten Volkshochschulen verbrachten Schüler und Schülerinnen aus dem ländlichen Milieu einige Monate freiwillig und ohne Examenszwänge. Die Volkshochschule war keine Paukanstalt. Gepflegt wurden vielmehr die Kunst der freien Rede, die Erzählung, das Gespräch – kurzum ‚das lebende Wort'"; sie bildete einen Gegenpol zur bürgerlichen Kultur Kopenhagens. Die Innere Mission unter der Leitung des Pfarrers Vilhelm Beck (1829 bis 1901) wurde in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer religiösen Erweckungsbewegung innerhalb der dänischen Volkskirche, für die tiefer Glaubensernst, rigide Askese und äußerste Sittenstrenge kennzeichnend waren; sie hatte ihre Wurzeln im Pietismus und war – im Gegensatz zur freichristlich-sozialen Auffassung der Grundtvigianer – sowohl vom Ruf nach innerer Bekehrung und Umkehr als auch von der Auffassung der Bibel als Wort Gottes geprägt und widersetzte sich entschlossen einer kritischen Bibelforschung.

38 *Früher erhoben sich die englischen Ludditen (...)* – Die nach ihrem Anführer Nedd Ludd benannte Bewegung der Ludditen waren Textilarbeiter, die gegen die Verschlechterung ihrer Lebensbedingungen zu Beginn des 19. Jahrhundert kämpften, und dabei auch organisiert und gezielt Maschinen in den Woll- und Baumwollspinnereien zerstörten, namentlich nach der Einführung des Dampfwebstuhls. In der Folge wurde diese „Maschinenstürmerei" von der Regierung zum Kapitalverbrechen erklärt und militärisch bis zum Jahre 1814 niedergeschlagen.

38 *(...) und die aufständischen deutschen Bauern (...)* – Geiger meint damit die unter den Namen „Bauernkrieg" bekanntgewordene Erhebung der süd- und mitteldeutschen Bauern (und einiger Städte) um 1524/25. Die Bauern forderten, unter anderem in den „Zwölf Ar-

* „Stille Existenzen"

tikeln", die Wiederherstellung des „Alten Rechts", Einschränkung ihrer Lasten und Dienste, Aufhebung der Leibeigenschaft, Freiheit der Jagd und des Fischfangs, zum Teil auch eine Neuordnung des Reichs unter Beseitigung der Landesfürsten.

40 *„Law can't be made for individuals, as individuals. There can't be a law for you, and a law for me, except in our minds. There has to be one law covering both of us, like a blanket. Maybe our feet will stick out, but ..."* – Geiger zitiert aus einem nicht näher ausgewiesenen „amerikanischen Kriminalschmöker", wie der Fußnote auf Seite 165 seines Werkes „Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet, XXXII, 1. Humanistik Serie 45*)", Aarhus und København 1960, zu entnehmen ist.

Morgen

43 *Seitdem ist die Wertvorstellung als solche (...) philosophischen Angriffen von mehreren Seiten ausgesetzt gewesen, insbesondere vom Neopositivismus des Wiener Kreises und vom sogenannten Wertnihilismus der Uppsala-Schule. – Der brave Bürger ist über die Quintessenz dieser Lehre äußerst entrüstet: „Werte sind Mythen, und Werturteile sind Unsinn."* – Geiger bringt hier in wenigen eigenen Worten die antimetaphysischen Grundüberzeugungen des schwedischen Philosophen und Spiritus rector der Uppsala-Schule, Axel Hägerström (1868 bis 1939), und des Neopositivismus des Wiener Kreises, der zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg auf Philosophen, Naturwissenschaftler und Mathematiker in Europa und den USA einen großen Einfluß ausübte, auf den Punkt. Die Grundauffassungen und Grundthesen der Moral- und Rechtsphilosophie Hägerströms sind auf deutsch erstmals zugänglich in seinem Beitrag „Axel Hägerström", der in dem von Raymund Schmidt herausgegebenen Band „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Band VII: Bruno Bauch/Agostino Gemelli/Axel Hägerström/Oskar Kraus/Albert Schweitzer)", Leipzig 1929, Seite 111–159, abgedruckt ist.

---

* „Acta Jutlandica. Jahresschrift der Universität Aarhus, XXXII, 1. Humanistische Reihe 45"

43 *Im Hinblick auf ethische Werte und ausgehend von einer ganz anderen philosophischen Grundlage hatte schon* Max Stirner *geäußert, daß „Moral und Pflicht die letzte Form des Aberglaubens sind".* – Geiger zitiert aus dem Gedächtnis eine so nicht nachzuweisende Belegstelle aus einer der Schriften des Pädagogen und Philosophen Max Stirner (1806 bis 1856). Das Zitat ist aber eine genaue Wiedergabe eines immer wieder von Stirner variierten Gedankens, den er am ausführlichsten in seinem Hauptwerk „Das Einzige und sein Eigentum", Leipzig 1845, formulierte, in dem er sich radikal gegen die gesellschaftlichen Institutionen und Tabus ausspricht, so beispielsweise in einer Passage auf Seite 383 in der von Ahlrich Meyer herausgegebenen und mit einem Nachwort versehenen, im Jahre 1981 in Stuttgart erschienenen Buchausgabe Stirners: „Die Zünftigen oder Privilegierten dulden keine Gedankenfreiheit, d. h. keine Gedanken, die nicht von dem ‚Geber alles Guten' kommen, hieße dieser Geber Gott, Papst, Kirche oder wie sonst. Hat Jemand dergleichen illegitime Gedanken, so muß er sie seinem Beichtvater ins Ohr sagen und sich von ihm so lange kasteien lassen, bis den freien Gedanken die Sklavenpeitsche unerträglich wird. Auch auf andere Weise sorgt der Zunftgeist dafür, daß freie Gedanken gar nicht kommen, vor allem durch eine weise Erziehung. Wem die Grundsätze der Moral gehörig eingeprägt wurden, der wird von moralischen Gedanken niemals wieder frei, und Raub, Meineid, Übervorteilung u. dgl. bleiben ihm fixe Ideen, gegen die ihn keine Gedankenfreiheit schützt. Er hat seine Gedanken ‚von oben' und bleibt dabei."
In einer weiteren charakteristischen Passage Stirners auf Seite 391 heißt es: „(...) wenn Du eine Sache nicht mehr *glauben* kannst, so hast Du zum Glauben Dich nicht zu zwingen oder als mit einer heiligen Glaubenswahrheit Dich fortdauernd zu beschäftigen, wie es die Theologen oder Philosophen machen, sondern kannst getrost dein Interesse aus ihr zurückziehen und sie laufen lassen. Die pfäffischen Geister werden Dir freilich diese Interesselosigkeit für ‚Faulheit, Gedankenlosigkeit, Verstocktheit, Selbsttäuschung' u. dgl. auslegen. Aber laß Du den Bettel nur dennoch liegen. Keine Sache, kein sogenanntes ‚höchstes Interesse der Menschheit', keine ‚heilige Sache' ist wert, daß Du ihr dienest, und um *ihretwillen* Dich damit befassest; ihren Wert magst Du allein darin suchen, ob sie *Dir* um Deinetwillen wert ist. Werdet wie die Kinder, mahnt der biblische Spruch. Kinder

aber haben kein heiliges Interesse und wissen nichts von einer ‚guten Sache'. Desto genauer wissen sie, wonach ihnen der Sinn steht, und wie sie dazu gelangen, das bedenken sie nach besten Kräften."

43 *Als die Astronomen erstmals erklärten, die Erde sei rund, wurde das als eine subversive Irrlehre verdammt (...)* – Geiger bezieht sich hier wohl vor allem auf die neue Physik über Himmelskörper im Hauptwerk Nikolaus Kopernikus' (1473 bis 1543) „De revolutionisbus orbium colestium libri VI", Nürnberg 1543, das das heliozentrische Weltbild begründete und die Feststellung enthielt, die Erde sei rund. Es legte überzeugende Beweise dafür vor, daß die aristotelische Himmelsphysik nicht zu halten und die römische Kirche, die an der antikopernikanischen Position festhielt, ihre Deutungshoheit in naturphilosophischen Fragen verloren hatte. Geiger dachte gewiß auch an den überzeugten Kopernikaner Galileo Galilei (1564 bis 1942), der mit einem selbstgebauten Fernrohr unter anderem die Phasen der Venus, die Unebenheiten des der Erde vergleichbaren Mondes und die Jupitermonde entdeckte und damit weitere eindeutige Belege für das heliozentrische Weltbild erbrachte, das – trotz gegenteiliger Beteuerungen Galileis – auf den entschiedenen Widerstand der römischen Kurie stieß.

43 *(...) und die Evolutionstheorie wurde noch am Anfang dieses Jahrhunderts als eine Bedrohung für die gesellschaftliche Grundlage angesehen.* – Nach ihr, und das hatte Geiger wahrscheinlich im Sinn, könnte man in Anlehnung an die Darwinschen Überlegungen in seinem Hauptwerk „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in Struggle for Life", London 1859, folgern, hatten alle Lebewesen eine gemeinsame Abstammung, von denen im „Kampf ums Dasein" die am besten der Umwelt Angepaßten überleben würden. Durch diese „natürliche Auslese" entstünde im Verlaufe großer Zeiträume die Vielfalt der Arten. Vor allem aber entstünden auf diese Weise in der Evolution immer höher entwickelte Lebewesen wie die Spezies Mensch.

46 „Raffaels *‚Sixtinische Madonna' ist ein wunderbares Gemälde.*" – Raffaels (1483 bis 1520) „Sixtinische Madonna" (1512/13), die in der Dresdner Gemäldegalerie Alte Meister hängt, ist ein Bild der Ge-

genreformation und diente der verstärkten Pflege des Muttergotteskultes.

52 *Als* Richard Strauss' *„Elektra" zum ersten Mal aufgeführt wurde, kommentierten das die Zuhörer alter Schule mit dem Witz: „Nun hat Strauss ein Instrument erfunden, das sieben falsche Töne auf einmal spielen kann." Was man damals als schiere Disharmonie empfand, stört nun das moderne Ohr nicht mehr.* – Strauss' (1864 bis 1949) Oper wurde am 25. Januar 1909 in der Dresdner Hofoper uraufgeführt. Das von Geiger angeführte Zitat paßt gut in den Zusammenhang der frühen „Elektra"-Rezeption in Anekdote, Satire sowie Karikatur und steht für den für damalige Ohren ungewohnten Dissonanzreichtum. Dementsprechend sind die „Zuhörer alter Schule" Anhänger der klassisch-romantischen Musik im Gegensatz zu jenen, die sich für Komponisten wie Strauss als Vertreter der Moderne begeisterten. Dies ist im Grunde eine Fortsetzung des auf das 19. Jahrhundert zurückgehenden Streits zwischen „Traditionalisten" und „Fortschrittlichen". Allerdings war am Anfang des 20. Jahrhunderts diese Lagerbildung nicht mehr so ausgeprägt, denn beim bürgerlichen Publikum machte teilweise in dieser Zeit das Erschrecken über die Extreme der Moderne gerade auch ihren Reiz aus.

55 f. *Nachdem* Hägerström *den Ursprung moralischer und anderer Werturteile bewiesen hatte, erklärte er sie für ungereimt, theoretisch sinnlos und reinen Unfug. Wer behauptet, daß „Lügen abscheulich sind", ruft* Hägerström *zufolge bloß „Pfui!" Und da er behauptet, Werturteile seien Äußerungen ohne theoretischen Sinn – sie sind weder wahr noch falsch, sondern ganz einfach Unsinn –, läßt sich von theoretischer Seite nichts gegen sie einwenden. Und in der Tat sind* Hägerströms *eigene Schriften voll von Werturteilen, und besonders über die gesellschaftsbewahrende Kraft von Wertvorstellungen gibt er ein ehrfürchtig-bewunderndes Werturteil ab. Seiner eigenen Lehre zufolge redet er – Unsinn.* – Geiger bezieht sich sicherlich auf folgende Kernpassage in Hägerströms Selbstdarstellung: „Das ‚Werturteil' selbst ist, sofern in ihm der Wert dessen beurteilt wird, daß etwas zur Wirklichkeit gehört, nur ein Schein. (...) Ist das Gefühl oder Verlangen selbst eine Werterfahrung, so ist das Wort Wert nur ein Ausdruck für ein Gefühl oder Verlangen und kein Ausdruck für einen Gedanken. Wenn man sagt: ‚Es ist gut, eine

Tonne Kartoffeln zu besitzen', so ist dies, sofern ‚gut' wirklich eine Wertbedeutung hat, dasselbe wie: ‚Ach, wenn man doch etwas Derartiges hätte!', also ein offenbarer Gefühlsausdruck. Da nun aber der Gefühlsausdruck in seiner Verbindung mit der Vorstellung auch ein Behauptungssatz werden kann, so glaubt man an den ‚Wert' als an eine wirkliche Bestimmtheit der Sache, d. h. man bemerkt nicht die Sinnlosigkeit der Worte vom *Gedanken*gesichtspunkte aus. (...) Nun kann man fragen: Führt die Einsicht in die wirkliche Sachlage nicht zu einer Lockerung der Moral selbst? Man halte sich das Folgende vor Augen: Warum sollte die allgemeine soziale Gefühlsreaktion gegen das antisoziale Individuum und die antisoziale Handlung, die bei jedermann primär gegen andere und sekundär gegen ihn selbst gerichtet ist, deshalb verschwinden, weil man aufhört zu glauben, daß das Häßliche ein Prädikat der Person oder Handlung ist? Sollte dieses Pfui! deshalb unmöglich werden, weil man weiß, daß ‚Pfui' keine Eigenschaft ist? Warum sollten wir, die wir verstehen, welche Bedeutung die Sache für die Gesellschaft hat, in der wir leben, und der wir ganz einfach nicht gleichgültig gegenüberstehen *können*, nicht an der Einhämmerung fester Assoziationen zwischen dem ‚Man darf nicht!' und einzelnen Handlungsarten wie Diebstahl, Mord, Betrug teilnehmen wollen, obgleich wir nicht voraussetzen, daß es ein praktisches Gesetz gibt, das uns auf eine objektiv gültige Art, auf der Grundlage der Einsicht in das *wirklich* Rechte, angibt, was wir ‚müssen'? Warum sollte nicht unter allen Umständen der einzelne, der sich der Folgen ungezügelter Leidenschaft bewußt und darüber entsetzt ist, sowohl sich selbst gewisse Handlungsarten verbieten als auch sich selbst für das Verbot der Umgebung empfänglich zeigen wollen? Dies, damit im Augenblick der Versuchung das praktische Nein!, unzertrennlich mit der Idee eines gewissen Handelns verbunden, in seiner willenssuggerierenden Kraft die Leidenschaften hemmt, wenn diese selbst sowohl die klare Einsicht in die Folgen als auch das Furchtgefühl vor ihnen, so wie man sich sie vorstellt, gelähmt haben." In: Axel Hägerström, in: Raymund Schmidt (Hrsg.): „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Band VII: Bruno Bauch/Agostino Gemelli/Axel Hägerström/Oskar Kraus/Albert Schweitzer)", Leipzig 1929, Seite 154 ff.

59 George Orwells *pessimistischer Zukunftsroman „1984" schildert grausam die Technik der Gleichschaltung, mit der die „Gedankenpolizei" den „Gedankenverbrechern" zu Leibe rückt. Den Leser erschüttert bei der Lektüre des makabren Buches jedoch am meisten, daß selbst die Phantasie eines Utopisten* Hitler *und* Stalin *nicht wesentlich zu übertrumpfen vermocht hat.* – In totalitären Staaten soll alles Private den Machthabern zur Einsicht und für politisch motivierte Eingriffe offenstehen. Orwell (1903 bis 1950) hat das in seinem utopischen Roman „Nineteen Eighty-Four", der zuerst im Jahre 1949 in London veröffentlicht wurde, eindrücklich beschrieben; dort will die totalitäre Macht des „Großen Bruders" selbst das Privateste und Intimste, nämlich die Liebe, zerstören.

59 Karl Mannheim *verwirft zunächst nachdrücklich die „Zwangsjacke einer auf Gewalt gegründeten sozialen Ordnung" der Diktatur, empfiehlt aber danach, „den Wertungsprozeß unter neuen Bedingungen in Gang zu setzen" durch „Schaffung neuer Werte, Neuauslegung alter Werte, Ausgleich sich widersprechender Werte, Wertstandardisierung, Verankerung von Autorität und Verantwortlichkeit im sozialen Gefüge, Schulung der Menschen in der Kunst bewußter Wertdeutung" usw. und rät an anderer Stelle zu einer „Wertpolitik, Wertvermittlung, Wertassimilation und Wertstandardisierung."* – Geiger gibt Zitate aus Karl Mannheims (1893 bis 1947) wissenssoziologischen Studien „Diagnosis of our Time: Wartime Essays of a Sociologist. Collected Works Volume Three", London 1943, wieder, als dessen schärfsten Kritiker er sich entpuppt; die Zitate werden hier nach der deutschen Buchausgabe Mannheims „Diagnose unserer Zeit. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Fritz Blum", Zürich 1951, wiedergegeben und finden sich in dieser Ausgabe im titelgebenden Essay „Diagnose unserer Zeit" auf Seite 17 und im Essay „Die Wertungskrise" auf Seite 42 f. sowie auf Seite 36.

59 Karl Mannheim *verwirft (...)* – wie es in der angefügten Fußnote Geigers als Referenz heißt – das „In seinem Buch ‚Diagnosis of our Time' (1943). Die dänische Übersetzung lautet ‚Frihed og Plan' (1946)" und wurde vom Englischen ins Dänische von Karen Nissen übertragen. In ihrer dänischen Übertragung zitiert sie Ortega y Gassets Buch „Der Aufstand der Massen" nach der englische Über-

setzung „The Revolt of the Masses", die im Jahre 1932 in London erschienen ist.

60 *Schon hier kann man den Gedanken „demokratischer Wertanpassung" torpedieren.* – Geiger übernimmt diesen Begriff aus Mannheims Essay „Das Problem der Jugend in der modernen Gesellschaft", der hier nach der deutschen Buchausgabe Mannheims „Diagnose unserer Zeit. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Fritz Blum", Zürich 1951, Seite 44, zitiert wird.

60 Mannheim *rechnet auch gar nicht mit einer freiwilligen Einigung, sondern mit einem „wertpolitisch geplanten Erziehungssystem", das bewußt das Wertdenken anleitet.* – Geiger entlehnt diesen Gedanken Mannheims Essay „Die Wertungskrise", der hier nach der deutschen Buchausgabe Mannheims „Diagnose unserer Zeit. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Fritz Blum", Zürich 1951, Seite 40 ff., wiedergegeben und vielfach von Mannheim umschrieben wird.

60 f. *Hier hat* Mannheim *indessen seine besonderen Vorstellungen von Demokratie, die sicherlich beeinflußt sind von seinem Umgang mit* Harold Laski *und dessen Kreis, der sogenannten Socialist League.* Laski, *ein Halbdemokrat, erklärt seelenruhig, daß man, falls sich eine von den Interessen der Oberklasse beherrschte Mehrheit sozialistischer Planwirtschaft widersetze, „eine vorübergehende Aufhebung demokratischer Freiheitsrechte" ins Auge fassen müsse.* – Der als einer der herausragenden britischen politischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts geltende Sozialist Harold Laski (1893 bis 1950) war, wie M. Newman in seiner politischen Biographie über Laski schrieb, in den dreißiger Jahren der Überzeugung, daß nur die Wahl zwischen Faschismus und Kommunismus bestünde und setzte nicht zuletzt deshalb alles daran, „to revitalize socialist forces within the party [Labour Party], and played a role in establishing the Socialist League in the autumn of 1932. This group (...) became the main organisational focus of the party's Leftwing (...). It was to clash with the leadership almost immediately, partly because it also advocated the adoption of new emergency power to introduce extensive socialist legislation. Laski's view of executive power was therefore in harmony with that of the Socialist League", in: Michael Newman: Harold Laski.

A Political Biography, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London 1993, Seite 149.
Laski selbst betonte das unter anderem in einem Aufsatz aus dieser Zeit, worauf Geigers zugespitzte Erinnerung wohl hinweist: „(...) the communist dictatorship has in fact achieved for millions the sense of a capacity for growth seems to be beyond the possibility of serious denial. That sense of a capacity for growth, which enables its processor to affirm his or her personality, is the very secret of freedom.
Here it becomes important to note that the adoption by a society of a planned system is based upon the common ownership of the instrument of production. If the purpose of the system is, as in Russia, community consumption, and if this is seen in terms of economic security, not for a small class of owners, as in capitalist democracy, where their privileges are limited only by a humanitarianism that is rarely widespread, on the one hand, and the power of the democracy to extract concessions from that class as the price of its safety, on the other, this purpose is bound to effect a pretty thoroughgoing trans-valuation of values which opens new individual and institutional perspectives for the idea of freedom. Because they are new, we must be careful to analyse them in terms of the premises upon which they are built and not to assume that their effect is a denial of freedom." In: Harold Laski: Freedom in a planned Democracy, in: Harold J. Laski: Reflections on the Revolution of our Time, London [4]1946, Seite 343 f.

61 *Denselben, mit proletarischer Diktatur verzweifelt nahe verwandten Gedanken wendet* Mannheim *auf seine Wertpolitik an. Selbstverständlich ist eine Planung des Wertdenkens mit „anarchistischer Freiheit" nicht vereinbar.* – Geiger referiert diesen Gedanken Mannheims aus dessen Essay „Diagnose unserer Zeit als ein Weg zu einer neuen Sozialphilosophie. Eine Herausforderung christlicher Denker durch einen Soziologen", der in der deutschen Buchausgabe Mannheims „Diagnose unserer Zeit. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Fritz Blum", Zürich 1951, auf Seite 165 in folgendem Zusammenhang ausgeführt ist: „Es wird deshalb in jeder geplanten Gesellschaft eine Körperschaft geben, eine Art Priesterschaft, die die Aufgabe haben wird, darüber zu wachen, daß bestimmte grundsätzliche

Normen festgelegt und eingehalten werden. Andererseits aber müssen soziale Möglichkeiten geschaffen werden, die die Entwicklung absolut freien Denkens fördern, welche Gefahr auch immer damit verbunden sein mag. (...) Planung wird hier in erster Linie in der Schaffung von Spielraum und Möglichkeiten für die Entwicklung sektenähnlicher, sozialer Gruppen und einer freien Intelligenz bestehen, ohne zu gestatten, daß eben diese Freiheit in Anarchie umschlägt."

61 *Es ist nicht die große Mehrheit, die über die Probleme des Wertdenkens entscheidet. Gewisse Grundwerte, die „an die Vernunft appellieren" (?) und „von allen akzeptiert werden können (in einer Gesellschaft, in der es unversöhnlichen Zwist um Werte gibt!) müssen einfach für alle verpflichtend sein. Aber er meint natürlich mit „akzeptabel" nichts anderes, als daß jemand ihnen erst erzählen muß, woran sie glauben sollen, und erfolgt dies durch eine ausreichend energische „Wertpolitik", werden sie sich schon fügen. Es gibt nämlich einige, die die „richtigen Werte" (!!) kennen: Soziologen, Pädagogen und fortschrittsfreundliche christliche Theologen – unter* Mannheims *Führung. So einfach ist das! Er sagt es geradeheraus: Volle Gedankenfreiheit für die Allgemeinheit wäre unvereinbar mit der Planung des Wertdenkens. Der Masse muß eine Reihe fester Grundwerte beigebracht werden. Demgegenüber müssen auch in der Plangesellschaft die „höheren Formen des geistigen Lebens" in Kunst, Literatur und wissenschaftlicher Forschung uneingeschränkte Gedankenfreiheit genießen.*
– Geiger bezieht sich auf zentrale Gedankengänge in Mannheims Essay „Diagnose unserer Zeit als ein Weg zu einer neuen Sozialphilosophie. Eine Herausforderung christlicher Denker durch einen Soziologen", die in der deutschen Buchausgabe Mannheims „Diagnose unserer Zeit. Aus dem Englischen übertragen von Dr. Fritz Blum", Zürich 1951, auf Seite 153 wiedergegeben sind: „a) Aus dem früher Gesagten ist es klar, daß eine geplante Gesellschaft nicht auf der neutralisierten Einstellung der vergangenen liberalen Ära aufgebaut werden kann, in der alle Werte die Tendenz zeigen, sich gegenseitig aufzuheben.
b) Es ist einerseits klar, daß ein Aufzwingen von Werten seitens einer zentralen Autorität, auch wenn diese eine religiöse Autorität wäre, eine moderne weltliche Gesellschaft nicht befriedigen kann. Hieraus ergeben sich zwei Folgerungen:

1. daß die allgemein akzeptierten Werte auf stillschweigendem oder ausdrücklichem Einverständnis beruhen müssen. Früher haben Brauch und Sitte solch ein stillschweigendes Einverständnis dargestellt. Dort, wo diese schwinden und nicht länger aufrechterhalten werden können, wird es nötig sein, neue Methoden zu entwickeln, in denen Überzeugung, Nachahmung, freie Diskussion und das bewußt übernommene Beispiel eine Rolle spielen werden.
2. daß es nicht nötig ist, grundlegendes Einverständnis in bezug auf kompliziertere Fragen dort zu erzwingen, wo persönliche Überzeugung oder freies Experimentieren am besten weiterhelfen. Wir können hier vom Liberalismus lernen, daß die höchsten Formen geistigen Lebens am besten in Freiheit gedeihen. Um es ganz kurz zu sagen: Wir müssen eine Reihe von Grundtugenden wie Anständigkeit, Zuverlässigkeit, gegenseitige Hilfe und soziale Gerechtigkeit eindeutig bestimmen, um sie mit Hilfe der Erziehung und des gesamten gesellschaftlichen Apparats beizubringen.
Demgegenüber müssen die höheren Formen des geistigen Lebens, Kunst, Literatur u. s. f. weiterhin jene Freiheit bewahren, die sie im Sinne liberaler Philosophie stets genossen haben. Es wird unsere Hauptaufgabe sein, eine Tafel primärer Tugenden aufzustellen, d. h. jener Tugenden, ohne die keine Zivilisation bestehen kann, da sie allein jenes einverständliche Handeln in grundlegenden Fragen ermöglichen, das dem sozialen Leben gesunde Stabilität verleiht."

61 *(...) aber „dem Volke muss die Religion erhalten bleiben".* – Geiger gibt hier auf deutsch in seiner dänischen Monographie die Eintragung Kaiser Wilhelms I. (1797 bis 1888) in die Altarbibel der evangelischen Siegesdankkirche zu Altwasser (Schlesien) am 6. November 1887 wieder: „Dem Volk muß die Religion erhalten bleiben."

69 *Das ist die Gesellschaft, von der* Kant *an einer Stelle bemerkt, daß der Mensch sich am liebsten aus ihr lösen wolle, ihrer aber nicht entbehren könne.* – Geiger bezieht sich auf Kants Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in der es im Abschnitt „Vierter Satz" einleitend heißt: *„Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der* **Antagonism** *derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.*

Ich verstehe hier unter dem Antagonism die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu *vergesellschaften*: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu *vereinzelnen* (isoliren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist." In: Kant's Werke. Band VIII. Abhandlungen nach 1781 (Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII. Erste Abtheilung: Werke. Achter Band), Berlin 1912, Seite 20 f.

Personenregister

Das Personenregister führt grundsätzlich alle Namen auf; die von Geiger erwähnten Namen erscheinen mit ihren Seitenverweisen recte, die in der Vorrede mit römischen Seitenverweisen ebenfalls und die im Apparat mit *kursiven* Seitenverweisen.

Sachregister

Das Sachregister ist ein Stichwortregister der Fachausdrücke Geigers.

PLAN DER THEODOR-GEIGER-GESAMTAUSGABE

Abteilung I
Rechtswissenschaft und Rechtssoziologie

Band 1: Die Schutzaufsicht (1919)

Band 2: Das uneheliche Kind und seine Mutter im Recht des neuen Staates. Ein Versuch auf der Basis kritischer Rechtsvergleichung (1920)

Band 3: Das Recht der Volks-, Mittel- und Berufsschulen im Freistaat Braunschweig. Quellen-Texte mit Erläuterungen (1930)

Band 4: Über Moral und Recht. Streitgespräch mit Uppsala (dänisch 1946, deutsch 1979)

Band 5: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (1947)

Band 6: Aufsätze und Rezensionen

Abteilung II
Volkshochschulbildung und Erziehungssoziologie

Band 1: Aufsätze zur Volkshochschulbildung und Rezensionen

Band 2: Aufsätze zur Erziehungssoziologie und Rezensionen

Abteilung III
Allgemeine Soziologie

Band 1: Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen (1926)

Band 2: Die Gestalten der Gesellung (1928)

Band 3: Führen und Folgen (1928)

Band 4: Soziologie. Grundriß und Hauptprobleme (dänisch 1939)

Band 5: Ranulf contra Geiger. Ein Angriff und eine offensive Verteidigung (dänisch 1946)

Band 6: Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens (1953)

Band 7: Aufsätze und Rezensionen

Abteilung IV
Soziale Schichtung und Mobilität

Band 1: Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage (1932)

Band 2*: Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel (1949)

Band 3*: Die dänische Intelligenz von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. Eine empirisch-kultursoziologische Untersuchung. Mit einer englischen Zusammenfassung (dänisch 1949)

Band 4: Die soziale Herkunft der dänischen Studenten (dänisch 1950, deutsch 1991)

Band 5: Soziale Umschichtungen in einer dänischen Mittelstadt (1951)

Band 6: Aufsätze und Rezensionen

Abteilung V
Gesellschaft und Vererbung

Band 1: Erbpflege. Grundlagen, Planung, Grenzen (1934)

Band 2: Gesellschaft und Vererbung. Eine soziologische Untersuchung (dänisch 1935)

Band 3: Aufsätze und Rezensionen

Abteilung VI
Wirtschafts- und Betriebssoziologie

Band 1: Konkurrenz. Eine soziologische Untersuchung (dänisch 1941)

Band 2: Kritische Betrachtungen zur Reklame (dänisch 1943)

Band 3: Aufsätze und Rezensionen

Abteilung VII
Erkenntnis, Aufklärung und Demokratie

Band 1: Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft (1949)

Band 2*: Über Moral in Vergangenheit und Zukunft (dänisch 1952)

Band 3: Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit (1960)

Band 4: Aufsätze und Rezensionen

Bibliographie und Gesamtregister

---

* bereits erschienen