

Die wertenden Gefühle. Die Moral.

Über die subjektiven Geltungsbedingungen moralischer Wertungen

Einleitung

1. Zum Begriff ‚Verhaltensnorm‘
2. Zum Begriff ‚wertendes Gefühl‘
3. Zum Begriff ‚Moral‘
4. Wertung und Werturteil
5. Das Spektrum moralischer Gefühle
6. Zur grundsätzlichen Rechtfertigung moralischer Wertungen
7. Verhältnismäßigkeit, Angemessenheit und der Grundsatz ‚Keine Gleichheit im Unrecht‘
8. Zwei fundamentale interne Modi moralischer Wertung
9. Die positive Einstellung
10. Die Aufrichtigkeit
10. Schlussfolgerung

Einleitung

Moralische Interventionen, d.h. kommunikative Handlungen, die sich üblicherweise als ein Gemenge aus normativen Ansprüchen und begleitenden Gefühlen äußern, sind in mehrerer Hinsicht problematisch. Nicht selten ist die bezogene Verhaltensnorm, die eine Intervention objektiv begründen soll, dem Intervenierenden selbst gar nicht klar, geschweige denn dem oder den Adressaten. Zum anderen äußern sich moralische Interventionen ganz überwiegend als Kritik am Verhalten anderer, seltener als Beteuerung der eigenen moralischen Integrität. Diese kritischen Interventionen bewegen sich, was ihre affektive Qualität betrifft, meist im Horizont eher unangenehmer Gefühle wie z.B. Empörung, Beleidigtsein, Zorn, im westlichen Kulturkreis seltener auch der Scham. Diese unangenehme ‚Begleitmusik‘ der moralischen Intervention soll aber gerade den oder die Kritisierten zu einer positiven, d.h. normenkonformen Verhaltensänderung bewegen, was insofern performativ widersprüchlich ist, als der Kritisierende mit einer negativen Äußerung beansprucht, das Positive bewirken zu wollen. Um das Aufsuchen von Bedingungen, die erfüllt sein sollten, um solche problematischen Interventionen zu rechtfertigen, geht es in dem folgenden Beitrag.

Die abendländische Philosophie fragt schon seit ihren Anfängen nach den Kriterien eines richtigen Urteils¹, und zwar sowohl des sachlich als auch des moralisch richtigen. Beide Urteilsarten, also das sachliche und das moralische, haben allerdings eine ganz verschiedene Struktur:

a) Das sachliche Urteil wurde einerseits im Rahmen der Logik und der Erkenntnistheorie untersucht und soll deren Bedingungen genügen. Im Zuge der Konzentration auf die Sprache innerhalb der sog. Analytischen Philosophie des späten 20. Jahrhunderts spielte auch die grammatische und semiotische Konsistenz und Kohärenz des sachlichen Urteils eine gewisse Rolle. Ein zweiter Strang der Geltungsvoraussetzungen sachlich wahrer Urteile beschäftigt sich mit der erkenntnistheoretischen Frage, wie die Beziehung eines solchen Urteils zu seinem außersprachlichen Gegenstand beschaffen sein muss, damit eine Aussage nicht nur richtig, sondern auch wahr ist. Alle diese Analysen bewegen sich meist auf streng formaler, d.h. entweder logischer, erkenntnistheoretischer oder sprachanalytischer Ebene und blenden den affektiven Hintergrund unserer alltäglichen Äußerungen vollständig aus.

b) Parallel dazu waren, ebenfalls seit den Anfängen der Philosophie, auch moralische Urteile ständiger Gegenstand der Reflexion. Sie bilden jene Art von Urteilen, die üblicherweise eine wertende Einstellung gegenüber menschlichem Verhalten aufweisen. Sie wurden vor allem daraufhin untersucht, ob oder wie sich aus ihnen auf induktivem Wege eine allgemeine Theorie oder Essenz des richtigen bzw. guten Verhaltens und Lebens ableiten lässt. Dieses Bemühen bildet im Wesentlichen den Gegenstand der Ethik.

Aus mir nicht erklärlichen Gründen wurde bei all diesen Bemühungen jedoch eine dritte Frageperspektive weitgehend vergessen, die sich in gewisser Weise aus einer Kombination der ersten und der zweiten Perspektive zusammensetzt. Diese dritte Perspektive fragt nach den affektiven Geltungsbedingungen wertender Urteile, d.h. nach den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit wertende Urteile *hinsichtlich ihres affektiven Gehalts* überhaupt einen Anspruch auf diskursive Geltung erheben können bzw. wann eine höhere Wahrscheinlichkeit ihrer diskursiven Wirkung besteht. Nun könnte man einwenden, eine solche Frage falle in das Gebiet der Psychologie, vielleicht auch der empirischen Soziologie; sie sei folglich keine philosophische Frage. Zweifellos kann man Untersuchungen anstellen, wie sich Menschen in wertenden Urteilssituationen ausdrücken sollten, damit sie Gehör finden. Dies dürfte stark kulturabhängige Antworten produzieren, weil auf diesem Wege gewissermaßen nur die Oberfläche der wertenden Äußerung untersucht werden kann, z.B. die situativen Umstände und die Merkmale konkreten Verhaltens, die über Erfolg und Misserfolg einer wertenden Aussage entscheiden, nicht aber ihre grundsätzliche Rechtfertigung im kulturellen Kontext.

Die individuelle und kollektive Verhaltenssteuerung im sozialen Alltag aller uns bekannten Gesellschaften funktioniert nachweislich primär nicht über die wohlgesetzte Formulierung normativer

¹ Mit ‚Urteil‘ ist hier jede Form der behauptenden Aussage gemeint, also alle sprachlichen Mitteilungsformen in Gestalt grammatisch richtiger Sätze, die Feststellungen zu Gegebenheit der Welt zum Inhalt haben und folglich keine fiktiven Behauptungen, Fragen, Wünsche, Bitten, Befehle, Normen, Exklamationen oder sonstige nicht-feststellende Mitteilungen sind.

Vorgaben und Urteile. Das wäre viel zu umständlich und ist auch nicht wirksam genug. Wir steuern uns im Alltag gegenseitig vor allem im Wege kleiner, wenngleich sehr wirksamer affektiver, wertender Äußerungen. Die drohende Sanktion einer moralischen Abwertung ist regelmäßig der Verlust sozialer Anerkennung für die kritisierte Person. Je nach Beschaffenheit solcher Wertungen, die häufig prärationale in dem Sinne sind, dass die bezogenen Verhaltensnormen im Moment der Äußerung nicht besonders klar sein müssen, haben solche Äußerungen mehr oder weniger Erfolg in dem Sinne, dass die kritisierte Person entweder ihr Verhalten ändert oder tatsächlich ihre soziale Anerkennung in den relevanten Punkten verliert. Was also erhöht die Erfolgswahrscheinlichkeit der moralischen Intervention im Hinblick auf ihre affektive Gestalt? Diese Frage ist eine andere als jene nach der Wahrheit der in der Intervention enthaltenen Tatsachenbehauptungen, also der Tatsachenwahrheit, und jene nach ihrer normativen Wahrheit: Moralische Interventionen können selbstverständlich scheitern, weil sich der Intervenierende schlicht über die Tatsachen, die er voraussetzte oder behauptete, geirrt hat, z.B. wenn jemand auf der Straße einen anderen Passanten angeht, weil er meint, dieser habe gerade achtlos einen Kaffeebecher auf den Boden geworfen, dieser aber den Becher, der schon zuvor auf dem Boden lag, in Wirklichkeit nur kurz aufhob hat und wieder fallen ließ. Und sie können scheitern, weil die bezogene Norm oder Konvention gar nicht existiert oder im betreffenden Kontext nicht gilt, z.B. wenn sich jemand darüber aufregt, dass ein Passant seinen Hund auf der Straße dessen ‚großes Geschäft‘ machen lässt, was zumindest in Berlin nicht verboten ist, sondern nur, dass der Hundebesitzer den Hundekot danach liegen lässt, statt ihn aufzusammeln.

Der Tatsachenirrtum und der normative Irrtum im Zuge einer moralischen Intervention sind nicht Gegenstand der hier untersuchten Frage, sondern allein die affektive Komponente der jeweiligen Intervention. Diesbezüglich setze ich die Frage nach der Erfolgswahrscheinlichkeit einer moralischen Intervention allerdings mit der Frage nach ihrer sozialen Rechtfertigung gleich. Dies klingt so, als ob der affektive Erfolg die Mittel der Intervention heilige, und tatsächlich ist dies, meine ich, auch tatsächlich weitgehend im Alltag der Fall. Ich akzeptiere dies ausdrücklich allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die moralische Intervention *spontan*, und was das beteiligten Gefühle betrifft, *in eigener Sache* geäußert wird, d.h. nicht geplant und organisiert, sondern von einzelnen Menschen im unmittelbaren Situationskontext ihrer Äußerung. Mithin spreche ich hier ausschließlich von moralischen Intervention auf der Ebene des Alltags, nicht jedoch auf der Gebiet systematischer, nur als Moral getarnter Propaganda oder gar Hetze mächtiger Organisationen gegen missliebige Gegner, z.B. Großunternehmen oder Staaten.

Die philosophische Befassung mit der solcherart eingegrenzten Fragestellung setzt *vor* dem logischen, erkenntnistheoretischen oder moralischen *Urteil* an. Sie sollte die Kategorien erarbeiten und die Begriffe klären, die von vornherein schon als Grundlage gegeben sein müssen, damit eine empirische Betrachtung wertender Rede überhaupt zu Resultaten führen kann. Nur so kann es nämlich gelingen,

die phänomenale Oberfläche der empirischen Vielfalt wertender Urteile auf eine allgemeinere Struktur zurückzuführen, die die besagten Geltungsvoraussetzungen freilegt und Geltung damit rational legitimiert oder verwirft. Genau dies ist der Gegenstand der folgenden Arbeit. Solche im Folgenden erarbeiteten affektiven Geltungsvoraussetzungen wertender Urteile sind keineswegs ‚meta‘-moralische Forderungen, denen zufolge man nur ‚gute‘ wertenden Äußerungen produzieren soll. Sie setzen auch keinen psychologischen *common sense* voraus, und schon gar nicht die Entscheidung für irgendeine der inzwischen klassisch modernen Theorie des Psychischen, z.B. der Psychoanalyse oder des Behaviorismus. Sie ergeben sich allein aus der Kombination von affektiver Wertung und sprachlichem Urteil.

Affektiv-wertende Urteile sind mehr als rein sachliche Aussagen. Ich bezeichne ihren affektiven Bedeutungsüberschuss hier abkürzend als ‚wertendes Gefühl‘ und werde deshalb zunächst diesen Begriff erläutern. Die Einbringungen der wertenden Gefühlskomponente in eine kommunizierte Einstellung zum Verhalten anderer Menschen erzeugt wiederum das, was ich nachfolgend als moralische Wertung bezeichne. Eine solche Wertung kann sich zum moralischen Urteil qualifizieren, d.h. zu einer satzförmigen, wertenden Aussage über das Verhalten von Menschen. Den gesamten Fundus solcher möglichen wertenden Aussagen eines menschlichen Kollektivs bezeichne ich als dessen Moral. Folglich werde ich im Anschluss an die Klärung des speziellen Gefühlsanteils in der moralischen Wertung noch genauer erklären, was ich in diesem Sinne unter ‚Moral‘ verstehe. Daran schließt sich die eigentliche Untersuchung der Geltungsvoraussetzungen moralischer Wertungen an.

Eine für die hier entwickelte Fragestellung grundlegende Aufklärung zum Zusammenhang moralischer Gefühle und ihrer öffentlichen Darstellung kommt von Aristoteles in seiner *Rhetorik*. Dort bespricht Aristoteles den Zusammenhang von Redner, Publikum und Redeargument. Es ist nämlich genau dieser Strukturzusammenhang, der im günstigen Falle eine gute Rede ausmacht. Wenn wir die moralische Intervention als eine Form von Rede auffassen, weil sie sich in sprachlicher Form mit Überzeugungsabsicht an eine Hörerschaft wendet (und sei es nur an den Kritisierten selbst), dann ist die aristotelische Einteilung in *ethos*, *pathos* und *logos* einschlägig.² Dies vor allem deshalb, weil Aristoteles auch den Charakter des Redners in die Erfolgsaussicht seiner Rede einbezieht, denn die Hörerschaft schätzt letztlich einen guten Teil der Glaubwürdigkeit der sachlichen Argumente des Redners über den Umweg des Charakter des Redners ein, und diesen Charakter beurteilt das Publikum wiederum stark nach den Gefühlen, die der Redner bei ihnen hervorruft. Ich werde dieses Schema im Folgenden aufgreifen, dabei allerdings ‚Rede‘ durch ‚moralische Intervention‘, ‚*ethos*‘ durch ‚Einstellung‘ und ‚*logos*‘ durch ‚Geltungsanspruch‘ ersetzen. Der Begriff des Gefühls (*pathos*) wiederum, den Aristoteles gar nicht im Hinblick auf den Redner, sondern nur auf sein Publikum behandelt, qualifi-

² Vgl. Rapp [2002], S. 23 (zu 1356a2ff.). Dort heißt es: „Von den Überzeugungsmitteln, die durch die Rede zustande gebracht werden, gibt es drei Formen: Die ersten nämlich liegen im Charakter des Redner, die zweiten darin, den Zuhörer in einen bestimmten Zustand zu versetzen, die dritte in dem Argument selbst, durch das Beweisen oder das scheinbare Beweisen.“

ziert zwar nicht die Rede, wohl aber (bei mir) die moralische Intervention, und zwar von Grund auf dergestalt, dass bereits der moralisch Intervenierende gefühlsmäßig motiviert ist – was bei einem politischen, womöglich sogar bezahlten Redner keineswegs der Fall sein muss. Der moralisch Intervenierende ist folglich dadurch ausgezeichnet, dass er, wie bereits gesagt, zumindest emotional *in eigener Sache* auftritt, hinsichtlich der implizit oder explizit geltend gemachten Normen dagegen in – zumindest behauptetermaßen – öffentlichem Interesse. Somit konzentriert sich mein Beitrag, im Fokus deutlich enger als der aristotelische, allein auf die Figur des moralisch Intervenierenden.

Ferner fällt zunächst gar nicht auf, dass die aristotelische Konzeption der erfolgreichen Rede – ‚Rede‘ hier als Oberbegriff, unter die die moralische Intervention, sofern sie sich sprachlich äußert, als einer ihrer Arten fällt – den Zweck der Rede, also das, was Aristoteles selbst als den *telos* der Rede bezeichnet, überhaupt nicht als konstitutives Merkmal erwähnt. Der Redner will sein Publikum genauso von seiner Sicht der Dinge überzeugen wie der moralisch Intervenierende. Dieses Ziel erreicht er nur, wenn er die Zuhörer überzeugt, sich für das *Gute* einzusetzen, was auch immer unter diesem Guten zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen zu verstehen ist. Aristoteles bleibt damit auf einer ‚technischen‘ Ebene der erfolgreichen Rede; das Ziel der jeweiligen Rede wird nicht auf seine moralischen Qualitäten hin untersucht, ist nicht Gegenstand der *Rhetorik*. Gleichwohl ist es ein bestimmendes Moment einer jeden Rede, und noch viel mehr jeder moralischen Intervention. Darauf werde ich weiter unten noch zurückkommen.

Mancher Leser wird sich vielleicht fragen, welche Art von Diskurs hier überhaupt angeschlagen wird. Handelt es sich im Folgenden um einen normativen oder um einen deskriptiven Ansatz? Nun, das hängt davon ab, aus welcher Perspektive man in betrachtet. Liest der Leser aus dem folgenden Text primär empirische Kriterien der *Erfolgswahrscheinlichkeit* einer moralischen Intervention heraus, versteht er ihn offensichtlich als Anleitung zur deskriptiven Analyse moralischer Interventionen. Fasst er ihn dagegen als *Anleitung zum künftigen Handeln* im Sinne einen – im schwachen Sinne – gesollten Interventionsverhaltens auf, fällt der Diskurs wohl eher auf die normative Seite. Ich überlasse es dem Leser, sich hier für eine Perspektive zu entscheiden.

1. Zum Begriff ‚Verhaltensnorm‘

Die moralische Intervention bewegt sich, wie bereits angedeutet, grob auf drei Ebenen, zumindest wenn sie sprachlich geäußert wird. Zum einen liegt ihr dann eine Tatsachenbehauptung zugrunde, nämlich das Verhalten des Interventionsadressaten als Gegenstand der Intervention. Ferner beziehen sich moralische Interventionen immer auf ein Gesolltes oder einen Verhaltensmaßstab, an dem das tatsächliche Verhalten gemessen wird. Und drittens enthält die moralische Intervention eine Wertung desjenigen Verhaltens, das Gegenstand der Intervention ist.

Zunächst einige klärende Worte zum jenem Gesollten bzw. dem Verhaltensmaßstab, an dem das tatsächliche Verhalten gemessen wird. Dieses Gesollte nenne ich im Folgenden ‚Verhaltensnorm‘ oder kürzer einfach ‚Norm‘. Eine moralische Norm ist im Zusammenhang dieses Textes also keineswegs nur gesatztes, positives, gar schriftlich fixierte Verhaltensregel. Vielmehr finden wir die Verhaltensnormierung schon auf ganz unbestimmter Ebene im fließenden Alltag, häufig ohne dass sie überhaupt sprachlich greifbar ist. Die Bestimmtheit einer Verhaltensnorm äußert sich in zwei Dimensionen: Sie kann intensional mehr oder weniger bestimmt, d.h. inhaltlich unterschiedlich scharf umrissen sein (bezüglich dessen, *was* gesollt ist) und sie kann extensional mehr oder weniger scharf abgegrenzt sein, d.h. unterschiedlich genau sagen, auf *wen* die Norm anwendbar ist. Im unbestimmtesten Falle ist weder klar, welches Verhalten überhaupt gefordert ist, noch wer der Norm überhaupt unterworfen sein soll. Das Gegenteil wird durch jene gesetzlichen Vorschriften illustriert, die genau sagen, welcher Personenkreis welches Verhalten schuldet.

Die unzähligen Normen, die unseren Verhaltensalltag steuern, stehen nun nicht etwa zueinander wie unverbundene Elemente in einem losen Normenaggregat. Vielmehr bilden alle Verhaltensnormen, die uns steuern, einen nicht ganz festen, aber doch weitgehend intersubjektiv einheitlichen Zusammenhang in Gestalt einer *Geltungshierarchie*. Gesetzliche Regelungen stehen beispielsweise in der normativen Geltungshierarchie einer Gesellschaft in der Regel höher als informelle Bräuche oder blanke Höflichkeitssitten. Es gibt hier aber keine feste Regel. Beispielsweise beanspruchen in Kreisen des organisierten Verbrechens die speziellen Verhaltensregeln ihrer Mitglieder höhere Geltung als die gesetzlichen Bestimmungen – sonst wäre die entsprechende Gruppe ja gar keine kriminelle Vereinigung. Zumindest aber ist dem jeweiligen kommunikativen Kollektiv ziemlich klar, nicht nur *welche* Regeln bei ihnen gelten, sondern auch, welchen *Rang* sie in der Geltungshierarchie aller Normen bei ihnen einnehmen.

Ein schwieriges Terrain betreten wir, wenn wir es mit zeitlichen Verschiebungen von Verhaltensnormen zu tun haben, d.h. bei der moralischen Beurteilung von Sachverhalten, die erst längere Zeit nach ihrem Auftreten beurteilt werden. Das deutsche Strafrecht ist hier glücklicherweise eindeutig, insofern es ein klares Rückwirkungsverbot ausspricht.³ Das moralische Alltagsempfinden ist jedoch sehr viel uneindeutiger.⁴ Am ehesten wird noch das moralische Urteil über vergangenes politisches Fehlverhalten an den jeweils seinerzeit geltenden Maßstäben gemessen. Mir ist nicht bekannt, dass be-

³ Dieser Grundsatz ist bereits explizit in Art. 103 Abs. 2 Grundgesetz geregelt und wird in § 1 StGB nochmals bestätigt. Im Steuerrecht oder Verwaltungsrecht ist die Rückwirkung dagegen nicht grundsätzlich unzulässig, wird aber von den Betroffenen meist als sehr ungerecht empfunden und deshalb nach Möglichkeit vom Gesetzgeber vermieden.

⁴ Kürzlich wurde beispielsweise in breiter und sehr kritischer Öffentlichkeit der Fall des deutsch-französischen Politikers Daniel Cohn-Bendit besprochen, der sich in den frühen 1970er-Jahren positiv zur Sexualität zwischen Erwachsenen und Kindern äußerte. Dieses Thema wird heute deutlich sensibler gehandhabt als vor 40 Jahren. Obwohl die Sachverhalte, die Cohn-Bendit heute vorgeworfen werden, schon seit der Zeit ihres Geschehens bekannt sind, werden sie ihm erst jetzt zum Vorwurf gemacht. Cohn-Bendit hat zeitweise versucht, sich dagegen mit dem Hinweis auf die ‚anderen Sitten und Vorstellungen‘ zu jener Zeit zu rechtfertigen; ohne Erfolg. Das Publikum ist nicht geneigt, die schwierigen hermeneutischen Überlegungen vorzunehmen, die notwendig wären, um hier zu einem gerechten Urteil zu kommen.

reits irgendjemand den Versuch unternommen hätte, eine Art normativer Hermeneutik der moralischen Ansprüche aus der Sicht gegenwärtig Urteiler über vergangenes Verhalten zu formulieren.

2. Zum Begriff ‚wertendes Gefühl‘

Nun zum Begriff des Gefühls. – Bis auf den heutigen Tag besteht keine Einigkeit über die genaue Abgrenzung der Begriffe ‚Emotion‘ (engl.: *emotion*), ‚Gefühl‘ (engl.: *feeling*) und ‚Empfindung‘ (engl.: *sensation*), zumal sich alle diese Phänomene überlappen und mischen können. Unmittelbar angrenzend an diese Begriffe wäre schließlich noch der Begriff ‚Wahrnehmung‘ (engl.: *perception*) zu nennen, der allerdings eindeutiger ist infolge seiner physiologischen Beziehung zu den Sinnesorganen. Gefühle bzw. Emotionen einerseits und Empfindungen andererseits verbindet wiederum die psychische Dimension ihrer Erscheinung, während die Wahrnehmung in ihrer Reinform, d.h. an sich selbst keine psychische, wohl aber eine kognitive Dimension hat. Die Unterscheidung von ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ wird nun dadurch erschwert, dass im Deutschen die Worte ‚Emotion‘ und ‚Gefühl‘ praktisch synonym verwandt werden, weil ‚Emotion‘ meist einfach als Fremdwort von ‚Gefühl‘ aufgefasst wird. Die Unklarheit beider Begriffe ist im Englischen sogar noch größer als im Deutschen.

Was den Begriff des Gefühls betrifft, ist seine Auffassung über die gesamte Geschichte hinweg und auch heute noch weit gestreut. Am Anfang der spezifischen Befassung mit dem Gefühl steht auch hier wieder das klassische griechische Denken, neuerlich jenes des Aristoteles. In seiner *Rhetorik* beschreibt er Gefühle als „Erregungen der Seele“⁵, die er damit von den körperlichen Erregungen unterscheidet. Eine solche Kennzeichnung wird dem Gefühl allerdings in seiner Vielgestaltigkeit nicht gerecht, denn viele Arten des Gefühls gehen durchaus mit starken körperlichen Symptomen einher, z.B. Erröten, erhöhtem Blutdruck, Anstieg des Adrenalinpiegels oder Erstarrung, ja werden womöglich sogar von körperlichen Zuständen hervorgerufen. Ferner ist bereits die Trennung, im Sinne einer Opposition, von Seele und Körper höchst problematisch, auch wenn sie eine der ältesten Denkfiguren nicht nur des westlichen Denkens ist. Dennoch ist die Richtung, in die Aristoteles denkt, insofern auch heute noch anschlussfähig, als Gefühle primär psychische Phänomene sind oder solche, an denen wir vor allem ihre psychische Dimension bemerken.

Im Zuge der zu voller Blüte sich entfaltenden Neuzeit gab David Hume wiederum reichlich Anlass zur Diskussion über das Verhältnis von *emotions* und *feelings*, weil er die *emotions* in die Nähe seiner *impressions* rückte, also sehr dicht an die Sinneseindrücke. Das wurde seitdem häufig kritisiert; in

⁵ Rapp [2002] zu 1378a21-22. Allerdings vermeidet Aristoteles die unmittelbare Definition von ‚Gefühl‘, vielleicht weil ihm bewusst war, dass es sich hier um eine sehr komplexe und unscharfe Phänomengruppe handelt. Stattdessen nennt er häufig, z.B. in *De anima* 403a16-18 oder in der *Rhetorik* 1354a16 ein Bündel psychischer Regungen ‚Gefühle‘, ohne jedoch genauer darauf einzugehen, was ihre Gemeinsamkeit ausmacht. Eine sehr genaue Einführung in den aristotelischen Begriff des *pathos* siehe Rapp [2002], S. 543ff., und auch Elster [1999], S. 52ff.

letzter Zeit haben sich allerdings auch Gegenstimmen geäußert, die Humes Ansatz verteidigen.⁶ Die dahinter stehenden begrifflichen Probleme sind hier allerdings nicht wesentlich. Ich folge deshalb der eher traditionellen begrifflichen Unterscheidung, die die Worte ‚Emotion‘ und ‚Gefühl‘ als Synonyma behandelt und sie den Empfindungen gegenüber stellt, die ihrerseits jedoch von den Wahrnehmungen zu unterscheiden sind. Dazu gleich mehr.

Mit ‚Gefühl‘ (synonym: Emotion) meine ich hier eine zwar nicht ganz scharf umrissene, dennoch ausreichend bestimmbare Klasse subjektiver Regungen eines Lebewesens. Diese Regungen können übrigens – ich sage dies in Übereinstimmung mit dem aktuellen Stand der Tierpsychologie – auch nicht-menschliche Tiere haben. Das ist hier allerdings nur insofern wichtig, als der Begriff ‚Gefühl‘ solche Regungen meint, die weder Sprachvermögen, noch sonstige kognitive Fähigkeiten voraussetzen, die bislang ausschließlich bei Menschen beobachtet wurden.

Gefühle bzw. Emotionen unterscheide ich im Folgenden ganz grob von den Empfindungen. Diese Unterscheidung ist bereits seit der Antike durchaus üblich, wenn auch keineswegs unstrittig.⁷ Gefühle wurden in der Vergangenheit im Deutschen häufig als ‚Gemütsbewegung‘ bezeichnet, was leider wenig bringt, weil das Problem damit nur auf andere Worte verschoben wird, die eher noch unklarer sind. Wie dem auch sei; Gefühle sind offenbar eine überwiegend intrapsychische Funktion zumindest vieler höheren Lebewesen, die auf sehr verschiedene Art mit Eindrücken und Wissen von der Außenwelt, aber auch mit eigenen Gedanken verknüpft sein können. Viele Gefühle sind ferner wertender Art, sofern sie sich auf einen Erlebnisinhalt oder eine aktuelle Situation beziehen, indem sie solche Inhalte als eher angenehm oder unangenehm qualifizieren. Gefühle sind keine objektiven Phänomene, sondern mit den Worten von Hermann Schmitz rein subjektive Tatsachen: Niemand kann dieselben Gefühle eines anderen haben, sondern höchstens die gleichen oder ähnliche Gefühle wie die oder der andere. Sie sind also immer und ausschließlich die Gefühle derjenigen Person, die gerade fühlt.

Der hier verwendete Begriff des Gefühls ist allerdings kein allgemeiner, allumfassender. Er passt beispielsweise nicht zu Ausdrücken wie ‚Ich fühle mich krank‘ oder ‚Das fühlt sich spitz an‘, gut dagegen zu Ausdrücken wie ‚Ich liebe dich‘ oder ‚Ich bin beleidigt auf dich‘. Er dient mir hier lediglich zur Abgrenzung gegenüber anderen zentralen Begriffen dieses Textes, z.B. von jenem der Empfindung und vor allem von allen Urteilsakten. Er bezieht seine Bedeutung also weitgehend aus dem Verhältnis zu anderen Begriffen des hier entwickelten Kontextes.

Als Empfindung bezeichne ich im Gegensatz zum Gefühl das integrale sinnliche Auffassen von konkreten Teilen oder einer diffusen Gesamtheit der Umwelt eines Lebewesens, aber auch dessen Körpereigenwahrnehmung. Ich bin beispielsweise bei Freunden eingeladen und nehme das herrlich vorbereitete Abendessen wahr, mitsamt allen atmosphärischen Details der Festlichkeit, des Dufts der

⁶ Siehe hierzu beispielsweise Collier [2011]

⁷ Zur weiteren Vertiefung siehe beispielsweise die Beiträge von Sousa [2013] und von Franke/Oesterle [1975].

Speisen, der Dezentheit der Beleuchtung etc. Darüber hinaus spüre ich meinen körperlichen Hunger, und nach übertriebenem Alkoholgenuss womöglich Kopfschmerz. All dies sind in der hier vorgenommenen Einteilung Empfindungen. Gefühle und Empfindungen unterscheiden sich nach dieser Einteilung hinsichtlich des Anteils ihrer physischen Auslöser am Gesamtphänomen. Empfindungen sind Mischungen objektiver und subjektiver Tatsachen. Die Unterscheidung von Empfindungen und Gefühlen scheint eher eine graduelle zu sein; man sollte hier vielleicht besser von einer Skala sprechen, auf der sich Eindrücke und Erlebnisse zwischen den Polen der Empfindung und des Gefühls je nach ihrem Mischungsverhältnis anordnen lassen.⁸ Je mehr sich psychische Ereignisreaktionen durch physische Ursachen erklären lassen, desto näher würden sie auf dieser Skala in die Nähe des Empfindungspols rücken. Eine Empfindung, die – zumindest theoretisch - ganz frei von Gefühlsanteilen und gedanklicher Verarbeitung ist, verliert ihren Status als Empfindung; sie wird zur Sinneswahrnehmung (*perception*).

Empfindungen lassen sich, im Gegensatz zu den Gefühlen, hinsichtlich jenes Anteils, der nicht Gefühl ist, *kausal* begründen. Zwar reagieren in vielen Kulturen die Menschen beispielsweise auf sog. Ehrverletzungen spontan sehr gefühlsstark und behaupten dann, der Verletzer habe ihren Zorn etc. *verursacht*. In einem weiten, umgangssprachlichen Sinne des Wortes ‚verursachen‘ mag dies verständlich sein, ist aber nicht richtig in jenem engeren Sinne, der sich aus dem naturwissenschaftlichen Verständnis von Ursache und Wirkung speist. Kausalität in dem hier gemeinten Sinne bedeutet, dass Ursache und Wirkung bei einem Lebewesen ganz unabhängig von seinem subjektiven Zustand miteinander verbunden sind. Dies gilt nur für die nicht gefühlten Anteile der Empfindung und vor allem für die Wahrnehmung, nicht jedoch für das Gefühl. Wenn mir beispielsweise jemand auf den Fuß tritt, habe ich sehr wahrscheinlich eine spontane Schmerzempfindung, mit keineswegs gleicher Selbstverständlichkeit jedoch eine Wutempfindung. Zwischen der Verletzung und meiner Schmerzempfindung besteht folglich eine physiologisch begründete Kausalität, nicht jedoch zwischen der Verletzung und meiner Gefühlsreaktion. Es wäre für den Fall, dass ich tatsächlich wütend reagiere, nicht einmal ganz passend zu sagen, der Schmerz *motiviere* meine Wut. So nämlich versuchen Psychologen und Philosophen manchmal, die spezielle Verwandlung der physischen Kausalität in menschlich-subjektive Wirkungszusammenhänge zu verwandeln. Das passt aber offensichtlich in unserem Beispiel nicht ganz, denn es klingt konstruiert, weil ich ja gar nicht die Absicht habe, wütend zu sein. Wir werden vielmehr in der Regel ganz unabsichtlich wütend oder freuen uns oder brechen in Lachen aus. In solchen

⁸ Die hier vorgenommene Unterscheidung von Gefühl und Empfindung verfolge ich ausschließlich zum Zwecke der klareren Eingrenzung der im Folgenden beschriebenen Phänomene. Gerade in der deutschen Aufklärung und sog. deutschen Empfindsamkeit, z.B. bei Kant und Schiller, wird die Empfindung genau umgekehrt als das weitgehend von äußeren Ursachen abgeschottete innere Erleben verstanden, siehe hierzu Franke/Oesterle [1975]. Andererseits gibt es dort bereits eher naturwissenschaftlich geprägte Auffassungen, wie sie sich z.B. in der Aussage Eberhards zeigen, Gefühl und Empfindung seien sinnverwandt, weil man darunter „anschauende oder unmittelbare Vorstellungen, die einen beträchtlichen Grad der Sinnlichkeit haben“ zu verstehen habe, s. Eberhard [1795], Bd. 1, S. 119. Da die Bedeutungen dieser Worte aber über die Zeiten hinweg zweifellos sehr beweglich sind, sehe ich keine grundsätzliche Schwierigkeit darin, sie hier in der nachfolgend beschriebenen Weise zu verwenden.

Fällen dem Fühlenden Motive zu unterstellen würde wiederum eine kognitive Steuerung und Beherrschung der Gefühlsreaktion voraussetzen, die dem nicht zurecht gelegten Fühlen geradezu entgegensteht. Unser spontaner Zorn, die Freude, das Lachen und viele andere Gefühle sind also, durchaus wie auch die Empfindungen, schon präkognitiv in uns angelegt. Dennoch unterscheiden sie sich insofern, als die Gefühle in ihrem konkreten Auftreten stärker *biographisch* begründet sind⁹, während für das Auslösen der Empfindungen überwiegend die *physiologische* Ursache genügt – und dennoch liegen beide, wie gesagt, auf einer Skala. Das unterscheidet beide gleichwohl fundamental in ihren Extrema.

Sicherlich mischen sich Gefühle und Empfindungen häufig, und ich bestehe nicht einmal darauf, dass sich alle Phänomene des täglichen Erlebens eindeutig dem einen oder anderen Bereich zuschlagen lassen. Man könnte nun sagen, auch die moralischen Gefühle seien, meiner Begriffsbestimmung folgende, doch eigentlich Empfindungen, weil sie kausal, d.h. ursächlich, durch eine Normverletzung hervorgerufen werden. Dies mag häufig stimmen, ist aber keineswegs zwingend. Auf viele offenkundige Normverletzungen reagieren wir überhaupt nicht emotional, und wenn wir emotional reagieren, dann nicht unbedingt mit Entrüstung und ähnlichen Gefühlsformen. Es ist durchaus nicht selten, dass wir kleine Unhöflichkeiten, Unachtsamkeiten oder Grobheiten sogar mit einem Lachen oder einem heimlichen Vergnügen quittieren, weil uns die momentane Durchbrechung der verletzten Konvention gut gefällt. In diesem Sinne liegt also keine zwingende Koppelung der Missachtung einer sozialen Norm und einem entsprechenden Gefühl der Empörung o.ä. auf Seiten der Bemerkenden vor. Folglich ist die Normverletzung nicht kausal für die moralische Intervention und diese Intervention deshalb auch nicht empfindungs-, sondern gefühlsbasiert.

Es ist aber auch sonst, d.h. allgemein nützlich, diese beiden Klassen von Regungen in der hier unternommenen Art und Weise zu unterscheiden. Denn die Verbindung von Gefühl und Moral ist ein ständiges und daher sehr wichtiges soziales Phänomen, das Zusammenspiel von Empfindung (im vorgenannten Sinne) und Moral dagegen eher von eher seltenem Interesse, z.B. bei der Beweiswürdigung in Strafprozessen, wo es um die Gewissheit bestimmter Wahrnehmungen von Zeugen etc. geht. Nun geht es im Folgenden jedoch nicht um die Gefühle im Allgemeinen und ihr Verhältnis zur Moral, sondern ausschließlich um den Anteil *wertender* Gefühle in moralischen Äußerungen.

Wertende Gefühle sind eine ganz bestimmte Untergruppe von Gefühlen im vorstehend bestimmten Sinne, nämlich jene, die subjektiv

a) als angenehm oder unangenehm qualifiziert sind und die

b) ihren affektiven Gehalt aus dem Vergleich des beobachteten im Gegensatz zu dem in dieser Situation möglicherweise oder tatsächlich gesollten Verhalten beziehen.

⁹ Unter ‚biographisch‘ verstehe ich hier die Abhängigkeit der Gefühlsreaktion von den Vorerfahrungen und den allgemeinen sozialen Prägungen des jeweiligen Individuums.

Solche Gefühle bezeichne ich als *Wertungen*. Sie zeichnen sich durch eine innere Dynamik aus, die ich im Anschluss an meine obigen Bemerkungen zur aristotelischen Konzeption der erfolgreichen Rede als ‚Bewegungsrichtung‘, gleich einem fliegenden Pfeil, bezeichnen möchte. Wertungen sind nicht statisch in dem Sinne, dass sie einfach den Wert oder Unwert von Ereignissen oder Zuständen ausdrücken. Sie gehen darüber hinaus, indem sie den Gegenstand der Wertung in Kontrast zu einem Referenz- oder Normalzustand setzen, hinter dem das Bewertete zurückbleibt oder manchmal auch darüber hinauschießt. Im ersten Falle ist die Wertung kritisch, im letzteren anerkennend. Wertungen sind also dynamische Gefühle: Sie geben sich ihrem Wesen nach nicht damit zufrieden, dass etwas ist, wie es ist, sondern resultieren aus einer Spannung gegenüber einem Neutralpunkt. Je weiter der Gegenstand der Wertung von diesem Neutralpunkt auf einer gedachten Skala entfernt ist, desto stärker fällt die Wertung aus.

3. Zum Begriff ‚Moral‘

Auch der Begriff der Moral ist keineswegs eindeutig. Beispielsweise heißt es bei Jüssen im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie‘ zur Begriffsgeschichte des Wortes, dass sich der lateinische Grundbegriff *mos* (dt.: die Sitte, Plural: *mores*) in einem Kernbereich auch mit unserem heutigen Terminus ‚Moral‘ in seiner weiten Bedeutung als der Gesamtheit der akzeptierten und durch Tradierung stabilisierten Verhaltensnormen einer Gesellschaft deckt.¹⁰ Diese Auffassung unterschlägt allerdings die affektive Komponente moralischen Handelns. Moral ist selten frei von Gefühl.

Einer etwas erweiterten Auffassung zufolge, der auch ich mich im Folgenden anschließe, ist die Moral deshalb keineswegs nur ein offenes – weder zwingend kohärentes noch konsistentes – Normenaggregat, sondern hat von vornherein, d.h. wesentlich, mit dem Gefühl jener zu tun, die moralisch handeln. Dieter Birnbacher fasst diese sozial komplexe Rolle der Moral gut zusammen. Ihm zufolge ist die Sphäre des Moralischen vierfach gekennzeichnet:

1. Im Mittelpunkt der Moral stehen Urteile, durch die ein menschliches Handeln positiv oder negativ bewertet, gebilligt oder missbilligt wird.
2. Moralische Urteile sind kategorisch. Sie bewerten Handlungen unabhängig davon, wie weit diese den Zwecken oder Interessen des Akteurs entsprechen.
3. Moralische Urteile beanspruchen intersubjektive Verbindlichkeit.
4. Moralische Urteile bewerten Handlungen ausschließlich aufgrund von Faktoren, die durch Ausdrücke von logisch allgemeiner Form ausgedrückt werden können.¹¹

¹⁰ Jüssen [1984], S. 149

¹¹ Birnbacher [2007], S. 13f.

Dieser Auffassung zufolge erscheint die Moral genau genommen als zweierlei: zum einen als eine Art Ausschnitt aus der Sphäre des Sozialen, mithin als etwas strukturell Einheitliches, wenn auch mit der Zeit Veränderliches, und zum anderen als eine fortlaufende Kette von Ereignissen, nämlich den vielen Einzelfällen moralischen Verhaltens, z.B. in Gestalt moralischer Urteile. Nur so ist es verständlich, wie moralische Urteile im (Betrachtungs-)Mittelpunkt ‚der Moral‘ stehen können. Das moralische Verhalten von Menschen ist demzufolge jener Strukturausschnitt aus der Gesamtheit sozialer Prozesse, der sich speist aus

- a) der affektgesteuerten Geltendmachung allgemeiner Normen,
- b) der individuellen Akzeptanz des Gesollten auf Seiten des Intervenierenden und
- c) dem subjektiven Interesse des Intervenierenden an der Aufhebung der von ihm wahrgenommenen Differenz zwischen Ist und Soll.

Der hier verfolgte Ansatz beschäftigt sich folglich ausschließlich mit gewissen Eigenheiten moralischen *Verhaltens* im Sinne einzelner Verhaltensakte von Menschen, nicht dagegen mit der Moral als struktureller Sphäre innerhalb der Gesamtheit des Sozialen. Ich betrachte das Moralische mithin nicht aus struktureller, sondern aus verhaltensindividueller Perspektive.

Zwischen der Struktur des Moralischen und ihren individuellen Verhaltensinstanzen besteht gleichwohl ein unmittelbarer dialektischer Zusammenhang. Moralisches Verhalten ist der individuell-emotionale Ausdruck einer normativ strukturierten sozialen Situation. Dem gegenüber bezeichnet der Begriff ‚Ethik‘ keine soziale Wirklichkeit, sondern eine philosophische Disziplin, deren Gegenstand die intellektuelle Arbeit an einer Theorie des gesollten Verhaltens ist. Während die Ethik jedoch nach der Legitimation von Verhaltensnormen durch Aufsuchen der sie leitenden Prinzipien und darüber hinaus nach der Kohärenz solcher Prinzipien sucht, ist die Moral als gelebte soziale Struktur gewissermaßen doppelt zerrissen zwischen abstrakten Vorstellungen und Praxis einerseits, und zwischen Rationalität und Gefühl der Beteiligten andererseits.

4. Wertung und Werturteil

Jede/r von uns beurteilt ständig das Verhalten unserer Zeitgenossen; dies jedoch nicht etwa, indem wir im Fluss des Alltags lange darüber nachdenken, sondern meistens, indem wir mehr oder weniger spontan unsere befriedigte Zustimmung oder verärgerte Missstimmung als *Wertung* in Betreff des jeweiligen Verhaltens äußern. Unter ‚Wertung‘ verstehe ich das affektive Resultat der Frustration oder Bestätigung einer subjektiven Verhaltenserwartung an sich selbst oder andere. Die Wertung ist selbst noch kein Urteil, sondern nur Bestandteil eines eventuell daran anschließenden Werturteils.

Fragt man uns nun, warum wir da oder dort wertend reagiert haben, begründen wir dies meistens durch Berufung auf irgendwelche Normen, besonders selbstbewusst übrigens dann, wenn wir empört

sind. Diese Begründung haben wir uns in der Regel aber nicht vorher überlegt – wenn wir ehrlich sind; unsere moralischen Regungen steigen in der Regel ‚aus dem Bauch‘ in uns auf, und die Begründung liefern wir nur bei Bedarf nach und müssen dann auch erst einmal nachdenken. Die moralische Wertung wird bei Nachfrage ferner nie physiologisch¹², sondern immer normativ-sozial und/oder psychologisch-biographisch begründet. Sie folgt in doppelter Hinsicht aus unserer Sozialisation und den persönlichen Lebenserfahrungen des Einzelnen, nämlich sowohl ihrem Grunde, als auch ihrer Intensität nach.¹³ Deshalb ist sie eine Art der Gefühlsreaktion, keine Empfindung. Manchmal sind wir uns zwar in unserem moralischen Urteil nicht sicher, weil uns das Verhalten eines Zeitgenossen lediglich seltsam vorkommt, irgendwie nicht ganz in Ordnung, ohne dass wir uns klar darüber sind, ob wir es jetzt moralisch ablehnen oder nicht. Dann würden wir umgangssprachlich vielleicht sagen: „Ich empfand dieses Verhalten als nicht ganz in Ordnung.“ Dies ist aber, wie ich bereits eingangs sagte, eine umgangssprachliche Beschreibung für die geringe Intensität des Gefühlten. In der hier unterstützten Terminologie handelt es sich gleichwohl um Gefühle, wenn auch schwacher oder uneindeutiger Art, zumindest was den wertenden Anteil am Urteil angeht.

Vor dem bereits objektivierten ‚Werturteil‘ liegt die Wertung als präkognitive, spontane Verbindung von habituell verinnerlichter sozialer Norm und ihrem gefühlsbetonten Ausdruck als normalerweise spontane Reaktion auf wertungsprovokante Situationen. Durch rationale Berufung auf soziale Normen wird die Wertung zum Werturteil. Auch die präkognitive, nicht-propositionale Wertung spielt sich auf einer linearen Skala ab, in diesem Falle allerdings zwischen den Polen des Guten und des Schlechten (‚schlecht‘ wird im Zusammenhang mit moralischen Wertungen oft auch synonym zu ‚böse‘ gebraucht). Eine solche Wertung erfüllt die folgenden Voraussetzungen:

1. Sie ist ein Verhalten von Menschen
2. einschließlich der rein intrapsychischen Vorgänge und
3. unabhängig davon, ob es der wertenden Person bewusst ist oder nicht,
4. mit dem es auf Umweltzustände reagiert, die
5. ihrer Art und Qualität nach anderen Menschen
6. verantwortlich zugeschrieben werden können, und zwar

¹² Beispielsweise durch Hinweis auf die Rasse, das Geschlecht oder die Religions- oder Parteizugehörigkeit einer Person. Solche Begründungen moralischer Urteile sind zwar rein formal möglich, gelten aber als ungehörig, weil sie dem durch die Grundrechte kodifizierten Neutralitätsgebot widersprechen, die auch in der Alltagskommunikation privater Akteure eine sehr hohe informelle Akzeptanz genießen.

¹³ Die moderne Moralphilosophie westlicher Provenienz hat über weite Strecken nicht nur die Affektlastigkeit moralischen Handelns insgesamt übersehen, indem sie sich einfach auf die Theoriebildung gesollten Verhaltens beschränkte, sondern hat damit auch die gesamte Dimension der *Intensität* moralischen Empfindens, die sehr wichtige Aufschlüsse über die moralische Praxis einer Kultur oder Epoche gibt, vollkommen unbeachtet gelassen. Dieser auffällige blinde Fleck wird erst durch die geradezu enzyklopädische Arbeit von Hans Peter Duerr in seiner Kritik des von Norbert Elias behaupteten sog. ‚Zivilisationsprozesses‘ (Duerr [1988-2002]) angesprochen, hat aber meines Wissens noch nicht die Methodik der philosophischen Ethik beeinflusst.

7. indem es das betreffende Verhalten durch einen Wert¹⁴ auf der Skala zwischen den Polen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ markiert.

Der konkrete Skalennullpunkt einer moralischen Wertung ist der Scheidepunkt von Gut und Schlecht (synonym: Gut und Böse), er definiert damit beide Seiten, sowohl das Gute, als auch das Schlechte/Böse. Wenn George Edward Moore in seinen *Principia Ethica* behauptet, dass das Gute nicht definierbar sei – er sagt: „[...] Wenn man mich fragt: Wie ist ‚gut‘ zu definieren?, so ist meine Antwort, dass es nicht definiert werden kann, und mehr ist darüber nicht zu sagen.“¹⁵ –, so erscheint diese Antwort seltsam ungründlich und in Anbetracht der Wichtigkeit dieses Wortes ‚gut‘ und seines Gegenparts ‚schlecht‘ oder ‚böse‘ im sozialen Alltag fast trotzig. Moore hätte nur den ihm wohlbekanntem dialektischen Differenzbegriff Hegels auf den Begriff des Guten anwenden müssen, was ihm als Anti-Metaphysiker offenbar widerstrebte, um das Gute als differenziellen Widerpart des Bösen zu definieren, so wie man die natürlichen Zahlen in positive und negative einteilen kann. ‚Gut‘ und ‚schlecht‘ bzw. ‚gut‘ und ‚böse‘ sind eben die beiden entgegen gesetzten Pole einer linearen, nicht-numerisch mannigfaltigen Wertungsskala.

Eine Wertung wird, wie gesagt, erst in dem Moment zum *Werturteil*, wo sie sich als behauptende Feststellung in satzförmiger Rede – die nicht unbedingt öffentlich ausgesprochen werden muss – äußert. Aber auch schon vorher, d.h. vor dem Übergang der Wertung zum Werturteil, ist die Wertung ein Verhalten, dass sowohl rationale, als auch emotionale Aspekte aufweist: Es ist eben nicht nur ein Empfinden im oben beschriebenen Sinne des Wortes, sondern *wertendes* Empfinden als Resultat des Vergleich von tatsächlichem mit erwartetem oder gesolltem Verhalten.

5. Das Spektrum moralischer Gefühle

Damit wäre also bereits ein erstes Ergebnis herbeigeschafft: Wir haben uns das Verhältnis von Moral und wertendem Gefühl – nach ungefährender Klärung der Begriffe – etwas deutlicher vor Augen geführt. Doch der besagte Zusammenhang von Moral und Gefühl wirft weitere Fragen auf. Die dringendste mag beispielsweise jene nach der Legitimität moralischer *Gefühlsäußerungen* sein, im Gegensatz beispielsweise zur rein formalen, nüchternen Berufungen auf eine positive, d.h. geltende Norm. Man bedenke, wie leicht wir uns mit subjektiv-wertenden Äußerungen sowohl dem Grunde, als auch der Intensität nach irren können. In Anbetracht dieser doppelten Irrtumswahrscheinlichkeit mag es vielleicht angeraten erscheinen, auf moralische Gefühlsäußerungen nach Möglichkeit überhaupt zu ver-

¹⁴ Das Wort ‚Wert‘ hat hier offenbar eine etwas andere Bedeutung als im Zusammenhang mit ‚Wertung‘. Es ist als Skalenwert insofern inhaltlich ärmer als die moralische Wertung, als es sich im Extremfall auf einen numerisch bezifferbaren Zahlenwert reduziert. Aber selbst vor der Reduktion auf einen numerischen Skalenwert ist auch der nicht-numerische Skalenwert objektiv nüchterner als die erlebte, eben gefühlte Wertung. In dieser Analyse der Wertung, der eben auch das nüchterne Element der Zuordnung eines Skalenwertes innewohnt, liegt aber gerade ihr Nutzen.

¹⁵ Moore [1996], S. 36.

zichten und stattdessen dem langsameren, häufig umständlichen Nachdenken mit anschließendem kühl-rationalen Urteil über eventuelle Normenverletzungen den Vorzug zu geben. Das wäre zweifellos weniger fehleranfällig und vor allem für den Kritisierten weniger verletzend. Ein solcher Vorschlag ist vielleicht theoretisch attraktiv; allein, die Welt funktioniert anders, und genauso lächerlich wie der Wunsch, der Mond möge sich bitte anders um die Erde drehen, als er es tatsächlich tut, scheint mir die Bitte, der Mensch möge sich im sozialen Alltag seiner moralischen Äußerungen enthalten. Er tut's einfach nicht. Damit ist die Sache zwar nicht ihrer Dringlichkeit enthoben, aber sie ist, gut wittgensteinianisch, gewissermaßen gar kein Problem mehr, denn zur Problemhaftigkeit eines Sachverhalts gehört die Möglichkeit eines alternativen Weltverlaufs, den man zur Lösung dieses Problems erklären kann, und eine solche Möglichkeit scheint mir hier ganz grundsätzlich nicht gegeben.¹⁶ Lediglich der Wunsch nach Mäßigung moralischer Raserei dürfte ab und zu Aussicht auf Erfolg haben, aber das ist dann ein praktisches Problem und bedarf wohl keiner philosophischen Erörterung.¹⁷

Eine weitere wichtige Frage zum Zusammenhang von Gefühl und Moral ist dagegen auch philosophisch relevant. Diese betrifft das spezifische *Spektrum* des moralischen Gefühls. Wie schon von Annalise Acorn in diesem Band¹⁸ am Beispiel der Wirkung der Entschuldigung in den USA und in Japan behandelt und kürzlich auch von Hermann Schmitz wieder ausführlich besprochen¹⁹, liegt der moralischen Wertung eine linear geordnete Gefühlsskala zugrunde, die sich in allen Kulturen der Welt ganz überwiegend²⁰ zwischen den beiden Polen des Zorns und der Scham aufspannt. Gerade der Unterschied z.B. zwischen manchen asiatischen, den arabischen und den europäisch geprägten Kulturen lässt sich in wichtigen Punkten auf dieser Skala abtragen. Während die japanische Kultur wohl ein Modell expliziter Schamkultur ist, stehen die arabischen Kulturen für deutlich zorngeprägtere Werturteile. Die europäischen Kulturen mögen irgendwo dazwischen stehen, insgesamt aber offenbar näher dem Zorn als der Scham. Ich will diese Zuordnung hier nicht weiter ergründen und sehe auch gar

¹⁶ Im *Tractatus logico-philosophicus* 6, 521 sagt Wittgenstein zwar nur etwas rätselhaft: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“ In einer praktischen Wendung dieser Aussage ergibt sich daraus allerdings meine Aussage, dass Probleme nur solche Sachverhalte sind, deren wahrscheinlichem Ereignisverlauf im Falle ihrer Realisierung zumindest ein nicht unmöglicher anderer Ereignisverlauf gegenüber gestellt werden kann, den man dann als Lösung des Problems bezeichnet.

¹⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang die im Gegensatz dazu vom gesetzlichen Richter geforderte möglichst vollständige emotionale Zurückhaltung. Der Richter braucht tatsächlich nicht emotional aufzutreten, um seinem Urteil Wirkung zu verschaffen, weil er ohnehin mit der staatlichen Autorität ausgestattet ist, die dies besorgt. Der einzelne Bürger muss sich andere Wege und Mittel suchen, um seinem Anliegen Geltung zu verschaffen. Da er keine gesetzliche Autorität beanspruchen kann, bleibt ihm im Falle der Kritik außer der vernünftigen Argumentation nur die Waffe des wertenden Gefühls, mit der er versuchen kann, den Kritisierten zu ‚zwingen‘, ihm Folge zu leisten.

¹⁸ [Ihr Beitrag erscheint in Kürze in *Die Globalisierung der Affekte*, Hg. W. Sohst, Berlin 2013. Der besagte Beitrag ist in diesem Text deshalb noch nicht verfügbar]

¹⁹ Schmitz [2012], S. 91ff. mit weiteren Nachweisen. Diese Unterscheidung im Hinblick auf die japanische Kultur wurde sehr einflussreich von Ruth Benedict in Benedict [1946] beschrieben. Schmitz setzt sich von Benedict ab, weil Letztere nicht von Scham und Zorn, sondern von Scham und Schuld spricht. Mir scheint allerdings, dass beide inhaltlich in dem besprochenen Unterschied gar nicht wesentlich unterschiedlicher Auffassung sind.

²⁰ Die Behauptung, dass dies „ganz überwiegend“ der Fall sei, ist empirischer Natur und sollte deshalb objektiv nachweisbar sein. Sie stammt auch nicht von mir, sondern hat durchaus eine gewisse Tradition, die sich bei Schmitz [2012], S. 91ff. nachlesen lässt. Ich habe jedoch keine über die dort genannten Quellen hinausgehende sozioempirische Literatur gefunden, die sich kulturvergleichend mit diesem Thema befasst. Ich halte sie mangels entgegenstehender eigener Erfahrung allerdings für plausibel.

keinen Vorteil weder in der einen, noch in der anderen Prägung. Ich werte sie also nicht. Ich stelle lediglich fest, dass moralische Wertungen als Verhaltenskritik sich vor allem auf einer Gefühlsskala zwischen Zorn und Scham äußern, manchmal im pathetischen Gewand, schon eher selten auf der Skala der Freude, des Glücks und ähnlicher Gefühle, und wohl gar nicht auf der Skala des Späßes, des Witzes und der allgemeinen Heiterkeit. Zwar mag uns ein guter Kabarettist zum Lachen bringen, wenn er uns die Verdorbenheit und die kriminellen Machenschaften von Politikern, Unternehmensvorständen und anderen im öffentlichen Vertrauen agierenden Menschen witzig präsentiert, aber die Komik solcher Satire speist sich doch wohl eher aus unserem ohnmächtigen Zorn und unserer Empörung über den tatsächlichen Misstand. Auch die in vielen Kulturen und gesellschaftlichen Kreisen etablierte Freude beispielsweise von Eltern, dass ihre Tochter es geschafft hat, sexuell noch unberührt in die Ehe zu gehen, dürfte wohl eher eine Erleichterung über die Abwendung drohender Scham als ein Gefühl echter Freude sein. Positive Wertungen äußern sich im Spektrum von moralischem Lob, Anerkennung und sogar Bewunderung. Institutionell formalisiert äußern sich diese dann z.B. in der Verleihung von Orden, Verdienstmedaillen und Ähnlichem. In der Alltagskommunikation zwischen Erwachsenen überwiegt allerdings bei weitem das negative Werturteil, während regelkonformes Verhalten normalerweise ohne weitere Wertungsreaktion schlicht zur Kenntnis genommen wird.

Praktisch gesehen mag es hierfür einen recht einfachen, nämlich psycho-ökonomischen Grund geben: Wertungen des Verhaltens von Zeitgenossen können auf Empfindlichkeiten treffen und emotionale Gegenreaktionen auslösen, die im Handumdrehen in erhebliche gruppenspezifische und psychosoziale Auseinandersetzungen mit Lebenspartnern, Freunden, Nachbarn, Kollegen etc. ausarten. Darauf haben nur die Wenigsten von uns wirklich Lust. Also beschränken wir uns mit unseren Wertungen auf die krasserer Fälle, bei denen unsere Gefühlreaktionen dann auch entsprechend stärker und nachhaltiger ausfallen. Regelkonformes Verhalten bedarf dagegen keiner solcher anstrengenden Reaktionen, da ja bereits alles in Ordnung ist. Also sparen wir uns hier unsere Gefühle und finden solches Verhalten, bis auf seltene Ausnahmen der Zivilcourage bei Ungerechtigkeiten, der Tapferkeit bei Unfällen etc., schlicht ‚normal‘, und das heißt vor allem: gefühlsneutral.

Hiervon zu unterscheiden ist die Frage, welches Gefühl die soziale *Wirkung* moralischer Interventionen besorgt. Jon Elster behauptet, es sei primär die Scham des Kritisierten, die für jene Wirksamkeit Sorge, grob gesagt, weil die Empörung auf Seiten des oder der Kritisierenden allein nicht ausreiche.²¹ Dies halte ich aus zwei Gründen für wenig plausibel. Zum einen kennen wir aus eigener Erfahrung, sowohl an uns selbst, als auch an Dritten, Situationen, wo wir uns objektiv falsch verhalten haben und dies auch wissen, uns hierfür aber keineswegs schämen: Es kommt jemand und regt sich über uns auf, woraufhin wir nachgeben und unser Verhalten korrigieren. In solchen Fällen – nehmen wir z.B. an, ich stehe ungeduldig an einer roten Fußgängerampel und setze schließlich zum Überqueren der Stra-

²¹ Elster [1999], S. 145f.

ße an, obwohl die Ampel noch nicht grün ist; jemand hinter mir kritisiert mich dafür mit moralischem Unterton; ich kehre um und warte brav, bis die Ampel grün ist – spielt die Scham auf Seiten des Kritisierten häufig überhaupt keine Rolle. Man beugt sich einfach dem Vorwurf. Zweitens kann es in anderen Fällen schon sein, dass sich jemand schämt, z.B. wenn eine Person beim Schwarzfahren in den öffentlichen Verkehrsmitteln erwischt wird, obwohl sie sich den Fahrschein, beispielsweise in Anbetracht ihrer teuren Kleidung, wohl ohne Probleme leisten kann. Auch wenn hier die Scham der Kritik folgt, ist doch der eigentliche Auslöser der anschließenden Folgsamkeit primär die Kritik bzw. die Sanktionsdrohung, nicht die Scham. Dies ist der Grund, warum ich hier die affektive Qualität der Kritik und nicht jene der Reaktion des Kritisierten auf den Prüfstand stelle.

6. Zur grundsätzlichen Rechtfertigung moralischer Wertungen

Damit allerdings bekommt das überwiegende Reaktionsspektrum moralischer Wertungen etwas Präkäres. Empörung, Verachtung und Zorn auf Seiten der Kritisierenden, aber auch die Scham und das Schuldgefühl auf Seiten der Kritisierten sind normalerweise recht unangenehme Gefühle, die wir eher zu vermeiden trachten. Ein wichtiger Bereich des auf Kooperation und Frieden ausgerichteten sozialen Miteinanders speist sich demnach paradoxerweise aus der ständigen Aktivierung negativer Gefühlszustände; das bedarf einer Rechtfertigung: Die Moral beansprucht für sich doch, immer das Gute und Angenehme für uns alle zu wollen und zu vertreten, tritt selbst aber öffentlich vorwiegend als Empörung und – in Europa schon seltener, vielleicht zu selten – als Scham auf. Das riecht nach einem performativen Widerspruch: Immer behaupten vor allem die Kritisierenden, das Gute zu wollen, versuchen sich dann aber mit negativen Emotionen durchzusetzen. Genau diesen Widerspruch werfen wir unseren moralinsauren Zeitgenossen vor.

Auch wenn dies stimmen mag, wird die moralische Intervention in vielen Situationen dennoch gerechtfertigt sein. Wir können auf Wertungen zur effektiven Steuerung des Sozialverhalten nicht grundsätzlich verzichten. Unberufenes und übertriebenes Moralisieren ist allerdings höchst unwillkommen, nicht zuletzt, weil es das Risiko einer Konfliktverschärfung mit sich bringt. Ich will die Frage nach der Rechtfertigung solcher Interventionen aber nicht selbst zu einer *moralischen* Frage erheben. Das liefe auf eine Verdoppelung der Frage nach dem Guten eines Verhaltens hinaus: Demnach würde nicht nur die moralische Qualität des kritisierten Verhaltens, sondern obendrein auch noch die moralische Qualität dieser Kritik hinterfragt. Solche Hochstufungen eines Problems auf die nächste Abstraktionsebene sind im Allgemeinen und auch hier nicht zielführend. Sie machen die Dinge nur komplizierter, denn statt einer Antwort erhalten wir nur eine Methode des Ausweichens ‚nach oben‘, die wir gerne *in infinitum* fortsetzen können; eine Antwort auf unsere ursprüngliche Frage werden wir auf diesem Wege nicht finden. Die besagte Fragestellung lässt sich auch nicht mit ihrer Umlenkung auf

das *Maß* oder die *Intensität* der Geltendmachung moralischer Gefühle verbessern, so als ob es lediglich darauf ankomme, wie stark empört oder schamhaft man im Einzelfall auftrete. Nein; die Fragestellung wäre als moralische überhaupt falsch gestellt, weil sie eine moralische Regung nur in einer weiteren moralischen Fragehülle verpackt. Es geht nicht darum, ob die ganz überwiegend negative Skala moralischer Wertungen womöglich schlecht ist, z.B. weil ein evolutionärer Irrweg ist, der korrigiert werden sollten. Wir sind nicht in der Lage, derartig starke Traditionen zu ändern oder gar abzuschaffen.²² Es geht ausschließlich um die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit moralische Wertungen Geltung im affektiv-normativen Alltagsdiskurs beanspruchen können. Meine Frage unterwirft die affektive Qualität moralischer Interventionen also einer *rationalen* Prüfung und nicht einer weiteren affektiven Gegenreaktion.

Nun könnte sich diese Frage, gerade wenn man sie rational angeht, praktisch bereits dadurch erledigen, dass die moralische Wertung, auch wenn sie sich emotional vor allem im negativen Gefühlsspektrum zwischen Zorn und Scham abspielt, schlicht die wirksamste Form der informell-kollektiven Verhaltenssteuerung sei. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen sind sich genau darüber allerdings nicht einig. Es lässt sich nicht eindeutig sagen, ob Lob und Unterstützung in überschaubaren sozialen Zusammenhängen wie beispielsweise Schulklassen oder betrieblichen Teams eine größere Effizienz als Kritik und Ausgrenzung im Hinblick auf eine angestrebte Verhaltensanpassung entfalten.²³ Ohne hin geht es mir hier aber auch nicht um die empirische Frage, wie man am geschicktesten lobt oder schimpft, um Menschen zu dem Verhalten zu bewegen, das einem selbst gefällt. Es geht mir vielmehr darum zu klären, unter welchen Voraussetzungen auch eindeutig negative Wertungen zur Bewirkung positiven Verhaltens gerechtfertigt sein können, d.h. wann Menschen metamoralisch für sich das informelle Recht in Anspruch nehmen dürfen, durch Abwertung anderen Verhaltens ihre eigenen Verhaltenserwartungen an den Mitmenschen durchzusetzen.

In allen uns bekannten menschlichen Kulturen spielen sowohl sämtliche Nuancen wertender Gefühle, als auch moralische Gebote und die ihnen zugrunde liegenden Erwartungen üblichen Verhaltens eine ständige und wesentliche Rolle in der Steuerung und Stabilisierung des Sozialverhaltens. Insofern ist das hier besprochene Thema tatsächlich global, d.h. über alle Kulturen hinweg relevant. Die emotionale Steuerung des Sozialverhaltens ist sogar weit über den Menschen hinaus auch bei vielen Tieren neben der rein körperlichen Dominanz unverzichtbar. Insbesondere aus der inzwischen sehr populären Primatenforschung wird umfangreich berichtet, wie z.B. Schimpansen- oder Bonobo-Gruppen primär über gefühlsvermittelte Wertungen fortlaufend sowohl Probleme erzeugen, als auch

²² Wie die Alternativen zu Zorn bzw. Empörung und Scham aussähen könnten – und warum sollte es solche nicht geben? – ist wiederum eine andere Frage, allerdings keine rein rhetorische. Das Beispiel der vielen Führungskräfte-Schulungen auf der ganzen Welt, die doch vor allem die Effizienzsteigerung von Bemühungen zur Verhaltensänderung von Mitarbeitern zum Gegenstand haben, zeigt, dass hier grundsätzlich eine breite Maßnahmenpalette, auch im emotionalen Spektrum, für möglich gehalten wird. Das ändert aber nichts an der allgemeinen Phänomenologie des moralischen Vorwurfs, wie ich ihn oben umrissen habe.

²³ Grundlegend hierzu die Untersuchungen von Meyer [1992]; siehe im Wesentlichen gleichlautend Hofer [1985], Bernhard/Thau [2002] und Berner [2012].

sie wieder bewältigen. Betont freundliches oder abweisendes Verhalten sind alltägliche Mittel der Politik in solchen Primatenverbänden.²⁴ Der tierische Umgang mit wertenden Gefühlen ist allerdings nicht mit moralischer Intervention zu verwechseln, auch wenn dies auf den ersten Blick so scheinen mag. Denn es fehlt den Tieren, soweit uns bekannt, die Fähigkeit zur Ausprägung eines abstrakten Normenbewusstseins, d.h. eines Bewusstseins über gesolltes Verhalten jenseits der reinen Gewöhnung an konkret-internalisiertes Verhalten.²⁵

Der Zusammenhang von Moral und wertendem Gefühl ist ferner ein wechselseitiger, den man im Sinne einer dialektischen Beziehung darstellen könnte, ähnlich wie Anthony Giddens in seiner Theorie der Stukturation das Verhältnis von Individuum und gesellschaftlicher Struktur beschrieben hat²⁶. So gesehen könnte man behaupten, auch vorwiegend negativ qualifizierte moralische Wertungen seien ein faktisch unverzichtbarer Bestandteil der allgegenwärtigen Fortschreibung unserer und überhaupt jeder Sozialordnung. Die Wechselbeziehung moralischer Wertung und Fortschreibung der Geltung moralischer Norm wäre demnach als ein und derselbe Komplex sozialen Verhaltens zu verstehen, nur eben aus jeweils unterschiedlicher Perspektive betrachtet. Die daraus womöglich folgende, indifferente Generalrechtfertigung jeglicher moralischer Wertung scheint allerdings zu weit; ganz uneingeschränkt möchten wir unseren Mitmenschen denn doch nicht zugestehen, sich über alles und jeden aufregen zu dürfen. Wenn sie es trotzdem tun, können wir es ihnen zwar nicht formal verbieten, aber *gerechtfertigt* ist es deshalb noch lange nicht.

7. Verhältnismäßigkeit, Angemessenheit und der Grundsatz ‚Keine Gleichheit im Unrecht‘

Bevor ich nun zwei konkrete *interne* Bedingungen der wertenden Person nenne, die meines Erachtens entscheidend sind für die Erfolgswahrscheinlichkeit moralischer Interventionen, möchte ich zunächst auf einige *äußere* Faktoren hinweisen, die auf den Geltungsanspruch moralischer Urteile erheblichen Einfluss haben.

²⁴ Die Literatur zu diesem Topos ist inzwischen unübersehbar. Am bekanntesten sind hierzu vielleicht die Bücher von Frans de Waal, siehe z.B. de Waal [2005], oder, zumindest in Deutschland, auch jene von Julia Fischer in Fischer [2012].

²⁵ Vgl. hierzu die Auseinandersetzung zwischen de Waal und seinen moralphilosophen Kontrahenten in de Waal [2006]. Keiner der übrigen Autoren in diesem Band stimmt der Behauptung von de Waal zu, dass auf der Grundlage unstrittiger Beobachtungen von Schimpansen und Bonobos deren Verhalten bereits als moralisches zu interpretieren sei. Ich denke, ihre Einwände sind begründet. – Ich gehe auf diesen Punkt nochmals weiter unten ein.

²⁶ Giddens [1997]. Giddens äußert sich nicht direkt zum Zusammenhang von Moral und Gefühl, doch lässt sich seine Theorie der Stukturation sehr leicht auch auf diese Frage anwenden. Die Giddenssche Grundintuition besagt nämlich, dass sowohl die strukturalistische, als auch die methodologisch-individualistische Betrachtung sozialer Phänomene falsch sind, sofern sie sich gegenseitig auszuschließen versuchen. Vielmehr sei eine jede gesellschaftliche Struktur sowohl der Ursprung von Beschränkungen im Verhalten der ihr unterstellten Individuen, als auch und *uno actu* Ursprung neuer Handlungsmöglichkeiten, die ohne die damit einhergehenden Einschränkungen nicht bestünden. Aus der Perspektive gesellschaftlicher Strukturen prägt das jeweilige Strukturmoment dem Individuum sowohl seinen Möglichkeitshorizont auf, wird aber im Gegenzug durch die laufende Realisierung eines Teils dieser Möglichkeiten auch als Struktur selbst aktualisiert, d.h. in ihrer Gegebenheit bestätigt und fortgeschrieben. Da klingt Hegelsche Systematik durch, auch wenn Giddens auf diesen *spiritus rector* seiner eigenen Theorie praktisch nie Bezug nimmt, dafür umso häufiger auf Karl Marx. Setzt man nun in seine Theorie für ‚Struktur‘ das Wort ‚Moral‘, und für ‚Individuum‘ das Wort ‚Affekt‘ ein, so erhält man genau die Beziehung beider zueinander, die ich oben beschreibe.

Da gibt es erstens eine quantitative Bedingung, die so selbstverständlich ist, dass sie (fast) keiner weiteren Begründung bedarf. Dies betrifft die *Intensität* des bei einer Intervention ausgedrückten Gefühls. Ich habe diesen Punkt bereits eingangs erwähnt, als ich die moralische Wertung als inhärent dynamisch beschrieb. Die Intensität einer moralischen Intervention kann man hinsichtlich ihrer affektiven Qualität gleichsetzen mit dem vom Intervenierenden gefühlten Abstand zwischen dem Gegenstand der Intervention und jenem Neutralpunkt, durch den sich das Maß der Abweichung des Kritisierten oder Belobigten vom emotional Neutralen bestimmt. Damit wird die Interventionsintensität zumindest insofern objektivierbar, als man vom Intervenierenden fordern kann, dass er sich über diese Differenz erklärt und somit eine Kongruenz zwischen der Intensität seiner Intervention und dem zugrunde liegenden Spannungsverhältnis von Ist und Soll darlegt.

Allerdings richtet sich die Intensität der Intervention häufig auch nicht hauptsächlich oder sogar überhaupt nicht nach jenem Abstand zwischen gesolltem und tatsächlichem Verhalten. Beispielsweise regen sich Menschen häufig und gerne gerade dann besonders stark auf, wenn sie selbst kritisiert wurden, vor allem, wenn die Kritik durchaus berechtigt ist. Sie kehren dann den gegen sie erhobenen Vorwurf in einen Gegenvorwurf um, der nur den Zweck hat, den ursprünglichen, gegen sie selbst erhobenen Vorwurf zu neutralisieren. In solchen nicht ‚originären‘ moralischen Interventionen lässt sich die Interventionsintensität natürlich nicht durch den Abstand des gesollten vom tatsächlichen Verhalten des Interventionsadressaten verstehen. Es gibt aber auch viele andere Fälle, in denen dies nicht möglich ist, letztlich immer dann bzw. in dem Umfange, wie die Intensität der fraglichen Intervention gar nicht durch das Verhalten des Adressaten motiviert ist. Dies jedoch nur am Rande.

Es ist jedoch andererseits von vornherein klar, dass moralische Interventionen nicht mit beliebiger Gefühlsintensität vorgetragen werden können, ohne den Erfolg der Intervention zu gefährden, d.h. es gilt ein *Verhältnismäßigkeitsgebot*. Ist die Gefühlskomponente zu schwach, hat die gesamte Intervention etwas Dünnes, Formales und wird vom Adressaten womöglich einfach ignoriert. Ist der emotionale Aspekt der Intervention wiederum zu stark, also übermäßig, verspielt der Intervenierende bereits dadurch einen Teil oder sogar den gesamten Geltungsanspruch seiner Intervention. Anders als bei der emotional zu schwachen Intervention fällt die Adressatenreaktion in diesem Falle jedoch ganz anders aus: Der Adressat mobilisiert hier in der Regel seinerseits starke Gefühle, d.h. eine Art Gegenempörung, mittels derer er dem Intervenierenden dessen emotionales Übermaß ‚mit gleicher Münze‘ heimzahlt, um damit den eigentlichen Vorwurf zu parieren.

So klar das emotionale Verhältnismäßigkeitsgebot bei der moralischen Intervention im Allgemeinen ist, so schwierig ist es allerdings in der Praxis. Einerseits lässt sich objektiv kaum bestimmen, welches Maß an emotionaler Intensität das situationsadäquat richtige ist, also weder zu schwach noch zu stark. Andererseits wird selbst eine emotional sehr zurückhaltende Intervention, die zudem normativ und tatsächlich vollkommen gerechtfertigt sein mag, vom Adressaten häufig durch ein Übermaß an

emotionaler Reaktion bekämpft, nur um den lästigen Kritiker endlich loszuwerden. Wir alle kennen diese Art von cholерischen Zeitgenossen, die sich auch noch beim zartesten Hinweis auf ihr offenkundiges Verhalten derartig über die angeblich ‚unverschämte Anmaßung‘ etc. der Kritik aufregen, dass man sich nur kopfschüttelnd abwenden kann, um nicht Opfer noch stärkerer Aggressionen zu werden. Hier wird überhaupt jegliche emotionale Intensität des Kritisierenden schon dadurch in Frage gestellt, dass sie von vornherein konfliktverschärfend wirkt.

Auch sind hier kulturelle Kontexte von besonderer Bedeutung. In Kulturen, die die persönliche Ehre stark betonen, kann bereits das geringste Übermaß an Wertung wütende Reaktionen auslösen, sofern die Kritik in der Öffentlichkeit geäußert wird.

Obwohl die Abwägung des richtigen Maßes emotionaler Intensität in der moralischen Intervention von so vielen Faktoren abhängt, dass praktisch nur die ganz konkrete Fallbetrachtung weitere Aufklärung bringen kann, ist es doch wichtig, auf diesen eigentlich selbstverständlichen Faktor deutlich hinzuweisen. Wer für das Maß emotionaler Intensität in einer aktuellen Situation kein Empfinden hat, leidet unter erheblicher sozialer Inkompetenz. Es fließen aber auch viele objektive Umstände in die Bestimmung des richtigen Maßes ein, z.B. die Schwere der kritisierten Normenverletzung und der hierarchische Abstand zwischen dem Intervenierenden und seinem Adressaten. Steht der Intervenierende sozial höher als der Kritisierte, muss er wesentlich vorsichtiger mit seinen Emotionen sein als im umgekehrten Falle. Wenn der Intervenierende im Extremfall in der sozialen Hierarchie weit unter dem Kritisierten steht und seine Rechte schwerstens verletzt wurden – man stelle sich z.B. die abfällige Rechtfertigung menschenverachtender Produktionsbedingungen durch den hoch dekorierten Vorstandsvorsitzenden eines internationalen Industriekonzerns und die wütende Reaktion der in Elendsvierteln lebenden Betroffenen daraufhin vor –, können selbst stärkste Gefühlsentladungen bis hin zur Gewaltanwendung im Zuge der moralischen Intervention der Betroffenen noch gerechtfertigt sein. Ähnliches gilt bei starken Unterschieden in der Verletzlichkeit von ‚Angreifer‘ und ‚Angegriffenem‘. Einem kleineren Kind gegenüber wird man, wenn es sich falsch verhält, in der Regel vorsichtiger gegenüber auftreten als einem Erwachsenen, weil es psychisch empfindlicher und sowohl kognitiv, als auch körperlich meist deutlich unterlegen ist. Auch solche Faktoren wie z.B. die räumliche Entfernung oder das gewählte Kommunikationsmedium (mündlich-direkte Ansprache, Telefonat, Email, Brief, öffentliche Kritik in einer Zeitung etc.) haben starken Einfluss auf die jeweils richtige Intensität der Intervention. Weitere Untersuchungen hierzu müssten allerdings empirisch unterstützt werden; die situationsadäquate, d.h. richtige emotionale Intensität moralischer Interventionen lässt sich nicht allein theoretisch bestimmen.

Zweitens gibt es so etwas wie eine situative *Angemessenheit* moralischer Interventionen. Überbringt mit beispielsweise ein geladener Gast zu meiner Geburtstagsfeier ein ansehnliches Geschenk, und ich sage zu ihm, während er mir dieses übergibt, ohne auf das Geschenk einzugehen: „Hättest Du

dich nicht waschen können, bevor Du hier auf meine Party kommst?“, so ist diese Reaktion grob unangemessen, selbst wenn mein Gegenüber tatsächlich nach Schweiß riecht. In einem solchen Falle wird von mir als dem Beschenkten in der Regel Dankbarkeit erwartet, nicht Kritik an jenem, dem ich Dank schulde, und zwar eben auch dann, wenn es durchaus etwas an ihm auszusetzen gibt. Eine entsprechende moralische Intervention disqualifiziert sich also einfach dadurch, dass sie sich nicht in den kommunikativen Zusammenhang einfügt, der doch offenkundig ist und hinsichtlich der Verhaltenserwartungen an alle Beteiligten auch bestimmend.

Drittens gibt es jene Fälle, in denen jemand moralisch interveniert, obwohl er selbst gerade offenkundig im *Unrecht* ist. Beispielsweise spreche ich jemanden auf der Straße an, er möge bitte das Papier aufheben, das er gerade regelwidrig auf den Bürgersteig geworfen hat, und der Adressat meiner Bitte geht mich daraufhin wütend an, was mir ‚Oberlehrer‘ etc. einfällt, ihn zu kritisieren. Die moralische Intervention hat hier offenkundig nur den Zweck, das eigene Unrecht zu relativieren oder zu übertünchen. Dabei kann es durchaus sein, dass der oder die Kritisierte ganz aufrichtig über meine angebliche ‚Anmaßung‘ empört ist, und es kann sogar sein, dass meine Kritik tatsächlich in gewisser Weise anmaßend war, z.B. wenn sich dieselbe Szene in einer Schulklasse abspielt und ein Schüler den Direktor empört angeht, er möge doch bitte das Papier aufheben, das er eben fallen ließ. Das mag lustig und auch anmaßend sein. Gleichwohl kann sich der Direktor gegen diese moralische Intervention nicht mit einer moralischen Gegenintervention wenden, weil er schlicht im Unrecht ist: Das Verlangen des Schülers ist objektiv berechtigt; nur die Art und Weise des Vorbringens ist mangelhaft. Eine moralische Gegenintervention disqualifiziert sich in solchen Fällen grundsätzlich infolge des alten Rechtsprinzips ‚Keine Gleichheit im Unrecht‘: Wer im Unrecht ist, kann sich nicht dadurch rechtfertigen, dass er auf anderes Unrecht verweist.

8. Zwei fundamentale interne Modi moralischer Wertung

Nun zu den internen, rein qualitativen Voraussetzungen, die erfüllt sein sollten, damit eine moralische Wertung Geltung beanspruchen kann. Vergewenwärtigen wir uns noch einmal, was ‚Moral‘ im Lichte der vorangehenden Überlegungen eigentlich ist. Die Moral als ein kulturunabhängig öffentliches und privates Instrumentarium zur Sicherung und Fortschreibung sozialer Ordnung können wir im Lichte des Vorangehenden nunmehr als die Gesamtheit

- offener, d.h. nicht eindeutig abgrenzbarer,
- weder zwingend kohärenter, noch notwendig konsistenter,
- nicht notwendig z.B. durch gesetztes Recht kodifizierter und
- meist emotional geltend gemachter
- Verhaltensansprüche

- gegenüber Mitgliedern eines kommunikativen Kollektivs

verstehen.²⁷

Diese wichtige Praxis aller uns bekannten menschlichen Kulturen und Gesellschaften dürfte mit der Entstehung spezifisch menschlicher Sozialität nicht nur mehr oder weniger zufällig zusammenfallen, sondern ist nach dem gegenwärtigen Stand der evolutionären Anthropologie²⁸ selbst notwendige Bedingung und Ausdruck solcher Sozialität. Die sog. ‚höheren‘ Tierarten, also vor allem die Primaten, mögen zwar gewisse Vorformen bzw. notwendige Voraussetzungen des Moralischen aufweisen, z.B. Mitgefühl und Kooperationswillen. Das allein genügt nach übereinstimmender Auffassung von Primaten und Philosophen allerdings nicht, ihnen bereits Moralität im oben beschriebenen Sinne zuschreiben zu können.²⁹ Moral entsteht also nicht parallel zum Affektspektrum, zur Sprache und zur institutionellen Differenzierung einer Gesellschaft, sondern ist selbst erst wesentlicher Folge und Frucht dieser Entwicklung.

Die moderne Anthropologie und Primatenforschung geben eine differenzierte Antwort auf die Frage: „Gibt es allgemeine, d.h. universale und damit kulturunabhängige Bedingungen der Möglichkeit von Moral?“ Diese Frage geht der in diesem Beitrag gestellten insofern noch voran, als ich *nicht* fundamental nach den Möglichkeitsbedingungen von Moral frage, sondern – systematisch erst anschließend – nach den Rechtfertigungsbedingungen konkreter moralischer Wertungen.

Jene fundamentale Vorfrage soll deshalb nur kurz gestreift werden. Das Frageschema ähnelt etwas der Chomsky’schen Behauptung einer biologisch verankerten, generativen Tiefengrammatik, die der neuronalen ‚Hardware‘ aller Exemplare des *homo sapiens* angeblich eingepflanzt sei und jedem Individuum das Erlernen einer im Prinzip beliebigen konkreten Sprache ermöglichen soll. Entsprechend könnte man fragen, ob es nicht generative Strukturmerkmale einer jeder menschlichen Sozietät gebe, aus denen je nach regionalen und zeitlichen Umständen unterschiedlich konkrete Moralsysteme ergeben. Es ist deshalb kein Zufall, dass sich auch Pierre Bourdieu mit seinem Begriff des Habitus explizit auf Chomsky bezieht, und zwar insofern, als der Mensch über die Fähigkeit verfügt, auf eine unbegrenzte Vielzahl sozialer Situationen so zu reagieren, dass er sein Verhalten als konform zu der von

²⁷ Diese Beschreibung der Moral deckt sich weitgehend mit der sozialwissenschaftlich-systemtheoretischen Definition der Normativität, die von Luhmann entwickelt wurde. Allerdings liegt hier ein deutlich stärkerer Akzent auf der psychisch-emotionalen Komponente moralischen Verhaltens, während der Luhmannsche Theorieansatz eher jenen Strukturalisten zuzurechnen ist, die die subjektiven Begleitumstände des Sozialverhaltens gerne zu Systemmerkmalen umdeuten, weil sie im Rahmen der Systemtheorie mit ihnen sonst nichts anzufangen wissen.

²⁸ Ich beziehe mich hier vor allem auf die empirisch und theoretisch sehr gründlichen Arbeiten von Michael Tomasello (vgl. hierzu seine beiden jüngeren Bücher Tomasello [2006] und [2011]). Auch die moderne Primatenforschung versteht ihren Forschungsgegenstand als expliziten Beitrag zur Anthropologie der Moral, s. hierzu beispielsweise Waal [2005].

²⁹ Die evolutionäre Entstehung des Moralischen ist allerdings strittig. Der bekannte Primatenforscher Frans de Waal und Michael Tomasello haben beispielsweise in Bezug unterschiedliche Vorstellungen betreffend die Fähigkeit von Primaten zu einer Erkennung der mentalen Zustände ihrer Genossen (de Waal [2011], S. 88), was nach allgemeiner Auffassung eine notwendige Voraussetzung moralischen Verhaltens ist. Von grundsätzlicher Bedeutung ist ferner, dass Tiere über keine normative Verhaltenssteuerung verfügen, d.h. nicht über die kognitiven Funktionen zum Verständnis abstrakter Verhaltensimperative verfügen. Insofern sind die Widersprüche der Philosophen, die in de Waal [2011] gegen dessen eigene Position des Ursprungs der Moral bei den Primaten vorgetragen werden, durchaus fundiert.

ihm verinnerlichten Sozialordnung empfindet.³⁰ Methodisch unterscheiden sich Bourdieus und auch mein eigener, nachfolgender Ansatz allerdings insofern von der Chomsky'schen Theorie, als letztere auf die Behauptung eines quasi-logischen Algorithmus hinausläuft, mit dem sich ähnlich der Entfaltung eines Lebewesens aus einem Genom heraus die Entfaltung konkreter Sprachkompetenz aus der biologisch-strukturellen Anlage des Individuums nachvollziehen lässt. Eine solche Behauptung will ich für die moralische Kompetenz von Menschen definitiv *nicht* aufstellen. Ich schließe mich dem Stand der anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Forschung vielmehr dahingehend an, dass die Notwendigkeit von Moral im oben definierten Sinne zwar aus der Wechselbeziehung von Individuum und Kollektiv folgt, sich beide aber koevolutiv entwickelt haben, und zwar offenbar parallel zur Entwicklung der Fähigkeit des Menschen, das Erwartungsgeflecht mehrerer Menschen und auch einer Gruppe insgesamt sozusagen aus der Vogelperspektive, d.h. *ab abstracto*, zu betrachten, was keinem sonstigen Tier möglich zu sein scheint.³¹ Über die materialen Inhalte und Ausdrucksformen konkreter Moralstrukturen ist damit freilich noch gar nichts gesagt. Und es folgt daraus auch noch keineswegs eine subjektive Rechtfertigung für die vorwiegend im negativen Spektrum angesiedelte Gefühlsseite der moralischen Wertung, die hier thematisiert wird. Unter welchen Voraussetzungen diese gerechtfertigt sein kann, muss vielmehr gesondert geklärt werden. Freilich entsteht durch diese Entkoppelung der Moral von ihren biologisch kodierten Vorformen eine Freiheit des Ob und Wie moralischer Interventionen, und genau deshalb ist es uns überhaupt erst möglich, über Bedingungen zu sprechen, die solchen Interventionen zur sozialen Geltung verhelfen.

Auf dem Wege hierzu möchte ich zunächst einen Begriff einführen, der eine allgemeine Form moralischen Wertungsverhaltens beschreibt: den ‚Verhaltensmodus‘. Mit diesem Ausdruck meine ich Erscheinungsformen moralischer Wertung, die dem Inhalt der Wertung noch vorangehen und deshalb in den Umkreis der Chomsky-Bourdieuschen Möglichkeitsbedingungen von Moral gehören. ‚Verhaltensmodi‘ im hier gemeinten Sinne des Wortes sind integrale mentale Zustände einer Person betreffend das Verhältnis ihrer Außen- und Selbstwahrnehmung. Ich werde hier genau zwei solcher Modi erläutern, weil ich meine, dass genau diese Modi zur Rechtfertigung moralischer Wertungen wesentlich sind. Es handelt sich dabei um die Modi

- a) der positiven Einstellung und
- b) der kommunikativen Aufrichtigkeit.

Ich werde gleich genauer erläutern, was ich mir darunter vorstelle.

Wir können uns diese beiden Modi neuerlich als Skalen vorstellen, die sich jeweils eindimensional auf- bzw. absteigend zu beiden Seiten eines Neutralpunktes erstrecken, und auf der sich konkrete In-

³⁰ Bourdieu [1974], S. 125ff.

³¹ Vgl. hierzu vor allem die sehr detaillierten Untersuchungen von Michael Tomasello in Tomasello [2006] und [2011], die sowohl die zeitgenössische Primatenforschung, als auch zahlreiche Untersuchungen an der Entwicklung von Babys und Kleinkindern auf diese Frage hin auswerten.

tensitäten der Aufrichtigkeit oder der positiven Einstellung einzelner Verhaltensakte relativ zu nicht quantifizierten Extrema eintragen lassen. Es handelt sich bei diesen Skalen also ausdrücklich um nicht numerisch geordnete Mannigfaltigkeiten,³² sondern um solche der subjektiv zunehmenden bzw. abnehmenden Intensität. Weder die positive Einstellung, noch die kommunikative Aufrichtigkeit sind selbst bereits Verhalten, sondern Weisen des Verhaltens. Deshalb nenne ich sie auch Verhaltensmodi. Sie sind allerdings auch nicht nur Eigenschaften konkreter Verhaltensakte, sondern dem konkreten Verhalten bereits vorausgehende oder es begleitende, allgemeine mentale Zustände, die infolgedessen den konkreten Verhaltensakt mit entsprechenden Eigenschaften qualifizieren. Empfindungsmetaphorisch könnte man sagen, sie ‚färben‘ den konkreten Verhaltensakt mehr oder weniger spürbar ein.

Durch die Einführung eines solchen Begriffs des Verhaltensmodus mit seinen zwei Ausprägungen der positiven Einstellung und der Aufrichtigkeit gewinnen wir die Möglichkeit, konkretes Verhalten unter diesen beiden Aspekten einzuteilen, nämlich in solches Verhalten, dem wir ein gewisses Maß positiver Einstellung und/oder kommunikativer Aufrichtigkeit unterstellen, sei es durch entsprechende Überzeugungen im Falle eigenen oder durch Zuschreibung im Falle fremden Verhaltens. Wir werden das uns damit an die Hand gegebene Urteilkriterium nunmehr auf Fälle moralischer Wertungen anwenden.

Eine solche Anwendung dieser beiden Urteilsmaßstäbe ist selbst bereits eine Bewertung entsprechenden Verhaltens: Wie aufrichtig bzw. unaufrichtig ist diese oder jene moralische Wertung? Mir geht es hierbei allerdings nicht um Methoden der Feststellung der konkreten Intensität an Aufrichtigkeit oder positiver Einstellung. Da es sich hierbei um sehr subjektive Empfindungen handelt, dürften solche Objektivierungsversuche auch nicht aussichtsreich sein. Vielmehr behaupte ich, dass jedes durchschnittliche erwachsene Mitglied aller Kulturen dieser Welt in der Lage ist, auf die beiden Fragen:

a) Verbindest Du die soeben erlebte moralische Wertung mit einer unvoreingenommenen Einstellung des Wertenden gegenüber dem Wertungsadressaten?

b) Hast Du diese Wertung als aufrichtig empfunden?

eine subjektiv begründete Antwort geben kann. Auch die neutrale Antwort, d.h. ihre Zuordnung zum Neutralpunkt der jeweiligen Skala, ist ausdrücklich eine gültige Antwort. Meine Behauptung lautet nun, dass sich aus der Antwort eines solchen Befragten auf diese beiden Fragen ein Kriterium jener subjektiven Rechtfertigung des betreffenden Wertungsverhaltens ergibt, nach der wir hier suchen.

Ich will nun keineswegs dafür werben, Menschen danach zu beurteilen, wie positiv sie gegenüber denjenigen eingestellt sind, die sie moralisch kritisieren, oder wie aufrichtig sie sich in solchen Wertungen verhalten. Ich behaupte lediglich, dass aus einer Bewertung von Wertungsverhalten nach die-

³² Die ontologische Möglichkeit nicht numerischer Mannigfaltigen wurde insbesondere von Hermann Schmitz immer wieder, zuletzt in Schmitz [2013], S. 77ff., erforscht und nicht nur bejaht, sondern als jene Mannigfaltigkeitsform nachgewiesen, die der numerischen Mannigfaltigkeit vorausgeht, sofern man eine phänomenologische Ontologie grundsätzlich anerkennt.

sen beiden Kriterien eine *Berechtigung* zur moralischen Kritik folgt oder auch nicht. Dazu müssen wir zunächst erklären, was hier mit den Begriffen ‚positive Einstellung‘ und ‚aufrichtige Kommunikation‘, also mit den inhaltlichen Qualitäten dieser beiden Verhaltensmodi, überhaupt gemeint ist.

9. Die positive Einstellung

Der Ausdruck ‚Einstellung‘, sei es die positive oder negative, bezeichnet im Horizont menschlichen Verhaltens eine bestimmte Qualität des Verhältnisses einzelner Menschen zu ihrer Umwelt, speziell zu deren sozialen Aspekten, vor allem zu anderen Menschen. Diese Qualität kommt weder menschlichen Kollektiven als Kollektiv, noch menschlichen Organisationen wie z.B. Wirtschaftsunternehmen oder Staaten etc. zu, sondern ist ausschließlich ein psychischer Zustand und damit auch das Erscheinungsmerkmal einzelner Menschen, selbst wenn mehrere oder viele Menschen Aggregate kollektiver Einstellung zu bestimmten Fragen oder Dingen bilden können.³³ Sie ist ferner typologisch noch deutlich primitiver als beispielsweise die Gesinnung eines Menschen, der bereits etwas Urteilendes und Ideologisches anhaftet. Die Idealform der positiven Einstellung meine ich immer wieder an nicht traumatisierten Babys und sehr kleinen Kindern zu entdecken: Ihre generelle Unvoreingenommenheit und angstfreie Zuwendung zur Welt ist für mich der Urtypus des *positiv* eingestellten Menschen. Die Einstellung an sich zeichnet sich im positiven Falle durch eine ganz basale Lebensbejahung, ohne die Notwendigkeit eines konkreten Enthusiasmus, im negativen Falle, also im Falle einer negativen Einstellung, durch unkonkrete, allgemeine Ängste und nicht verteidigungsbedingte Aggressionen aus. Die positive Einstellung äußert sich aber auch ganz konkret, nämlich als grundsätzlich Anerkennung der Wirklichkeit und der Wille, Schaden zu vermeiden.³⁴

Die positive Einstellung ist kein Urteil, d.h. sie beurteilt noch gar nichts und ist nicht notwendig sprachlich kodiert, weshalb ich sie auch bei höheren Tieren zu spüren meine. Die gute Einstellung ist sicherlich nicht das, was Kant bereits im ersten Satz seiner ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten‘ als den ‚guten Willen‘ bezeichnete. Das lässt sich ganz einfach dadurch zeigen, dass man aus beiden Ausdrücken das Attribut ‚gut‘ kürzt. Dann stehen sich ‚Einstellung‘ und ‚Wille‘ gegenüber, und es dürfte kein Zweifel bestehen, dass beide etwas vollkommen Verschiedenes bezeichnen. Sowohl eine positive, als auch eine negative Einstellung kann ich folglich auch in einem gänzlich willensfreien Zu-

³³ Ein Staat kann zwar sein Menschenbild durch seine Verfassung, ein Unternehmen seine Einstellung zur Gesellschaft und seinen Geschäftspartnern, Kunden und Mitarbeitern durch entsprechende Unternehmensrichtlinien festschreiben, doch sind dies bereits Normen, d.h. Sollvorgaben für das Verhalten von staatlichen Behörden oder Mitarbeitern eines Unternehmens. Die Einstellung im hier gemeinten Sinne ist aber nichts Gesolltes, keine Vorschrift, sondern bereits ein reales Verhältnis gegenüber dem oder den Einstellungsadressaten. Ein solches Verhältnis kann aber, weil es a) sehr diffus und b) stark emotional geprägt ist, nur von Lebewesen zu ihrer Umwelt hergestellt werden, allerdings nicht nur von Menschen. Da die von mir sog. positive Einstellung allerdings nur im Hinblick auf ihr Potenzial zur Rechtfertigung moralischer Wertungen untersucht wird und nur Menschen zu solchen Wertungen imstande sind, beschränkt sich die Geltung der hier entwickelten Argumente ebenfalls auf Menschen.

³⁴ Die Pflicht zur Schadensvermeidung bzw. –minimierung ist auch einer der international anerkanntesten Grundsätze des zivilen Haftungsrechts. Sie ist über die unverbindlich-moralische Normierung hinaus also bereits stark verrechtlicht.

stand haben. Schon vor einem jeglichen expliziten Urteil ist die positive Einstellung im oben beschriebenen Sinne vielfach affektiv codiert. Verachtung ist hier der vielleicht wichtigste Affekt, der zumindest gegenüber dem Verachteten eine negative Einstellung indiziert, wobei diese negative Einstellung allerdings durch eine höherrangige positive Einstellung gerechtfertigt sein kann, z.B. im Falle der Verachtung eines Vergewaltigers gegenüber dem sexuellen Selbstbestimmungsrecht der gesamten Opfergruppe.³⁵ Aber auch Schadenfreude, Rachegefühle und überhaupt Vergnügen am Leiden anderer in jeglicher Form sind ein Ausdruck negativer Einstellung.

Ferner gilt es einer möglichen Fehlinterpretation des Ausdrucks ‚positive Einstellung‘ vorzubeugen, die sich besonders im politischen Zusammenhang aufdrängen kann. Ich meine mit diesem Ausdruck keineswegs jenes Verhalten in sozialen Hierarchien, das wir immer wieder in Form von Speichelleckerei, Autoritätshörigkeit und dümmlicher Liebedienerei erleben. Im Gegenteil; es kann auf den Versammlungen irgendeiner Partei oder sonstigen Organisation noch so vorwurfsvoll und kritisch zugehen, die Schimpftiraden können geradezu endlos sein. Dennoch wird es in der Regel einen Grund dafür geben, dass sich die jeweiligen Teilnehmer überhaupt die Mühe machen zu schimpfen. Wäre die Lage nämlich völlig aussichtslos, würden sie gar nicht erst zu der Versammlung hingehen. Sie würden sich stattdessen sagen: „Es hat keinen Sinn, diesen Leute Vorwürfe zu machen.“ Damit würden sie aber nichts anderes ausdrücken als die simple Tatsache, dass ihnen die positive Einstellung zur Gesamtsituation, die Gegenstand der Veranstaltung ist, abhanden gekommen ist. Aus diesem Grunde ist es auch nicht nur gehässig, sondern regelrecht falsch, wenn politische Gewaltherrscher die Dissidenten in ihrem Lande als ‚negative Elemente‘ verhetzen. Wären sie das wirklich, würden sie wohl kaum die Gefahren der Opposition auf sich nehmen. Die positive Einstellung darf also nicht mit konkreter Parteinahme verwechselt werden, egal ob sie begründet oder unbegründet, richtig oder falsch ist.

10. Die Aufrichtigkeit

Der Ausdruck ‚aufrichtige Kommunikation‘ geht über die eher solitäre Befindlichkeit der positiven Einstellung bereits hinaus. Aufrichtigkeit zeigt sich erst in der Kommunikation. Wer kommuniziert, befindet sich jedoch bereits im Zustand eines aktiven Austauschs mit der Umwelt. Die Kommunikation beschränkt sich dabei keineswegs auf sprachliche Mitteilungen. Regelmäßige Fälle unaufrichtigen Verhalten wurden auch bei nichtmenschlichen Primaten beobachtet; man kann sich in Anbetracht der

³⁵ Ein anderes, aktuelles Beispiel ist die von der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel öffentlich geäußerte, explizite Verachtung irischer Banker für ihr extrem gemeinwohlschädliches Verhalten in der irischen Bankenkrise (siehe: <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/europas-schuldenkrise/irland/merkel-kritisiert-irische-banker-dafuer-habe-ich-nur-verachtung-uebrig-12263530.html>). Diese zweifellos negative Einstellung gegenüber den irischen Bankern wird moralisch ‚überholt‘ (i.S.v. gerechtfertigt) durch die höherrangige positive Einstellung gegenüber dem Gemeinwohl der irischen Gesellschaft.

Schilderungen des gruppenspezifischen Verhaltens in Schimpansengruppen sogar fragen, ob deren Unaufrichtigkeit in hierarchierelevanten Situationen nicht sogar die Regel ist.³⁶ Zumindest ist die *Forderung* aufrichtigen Verhaltens mit Sicherheit ein Merkmal nur des menschlichen Soziallebens.

Unaufrichtigkeit kann auch handeln, wer die Mitteilung wichtiger Umstände seiner Befindlichkeit unterlässt. Unaufrichtig verhält sich beispielsweise unter Umständen jemand, der einem Kommunikationspartner verschweigt, dass er sich durch ihn verletzt fühlt. Diese Unaufrichtigkeit muss moralisch keineswegs schlecht oder sonstwie vorwerfbar sein. Es kann schlicht nicht opportun sein, dem anderen zu sagen, dass man sich durch ihn verletzt fühlt. Dieses Beispiel zeigt, dass die Wertung eines Verhaltens als aufrichtig selbst noch keine moralische Wertung impliziert. Selbiges gilt im Übrigen auch für die positive Einstellung: Man wird in der Regel niemandem ohne weiteres vorwerfen können, wenn ihm in bestimmten Situationen die positive Einstellung abhanden gekommen ist. Ein Mangel an positiver Einstellung, z.B. eines Teamkollegen, wird von den übrigen Teammitgliedern in der Regel erst einmal ‚therapeutisch‘ behandelt, d.h. man bemüht sich um die Wiederherstellung der Motivation des entsprechenden Kollegen, muntert ihn auf etc. Weder die positive Einstellung, noch die Aufrichtigkeit sind also an sich selbst moralische Metabewertungskriterien.

Aufrichtigkeit bezeichnet eine Form der Unmittelbarkeit und Direktheit des Ausdrucks, kommunikativ die unverstellte Auskunft über eigene psychische und körperliche Zustände sowie Wertempfindungen; sie ist die gefühlte Übereinstimmung des Ausdrucks mit dem Ausgedrückten und damit dessen psychische Wahrheit; ihr Gegenteil ist die Verlogenheit und die Täuschung über die tatsächlichen eigenen Zustände. Auf die Motive kommt es dabei nicht an, ja nicht einmal auf die Bewusstheit und psychische Freiwilligkeit des unaufrichtigen Verhaltens. Unaufrichtigkeit ist, wie gesagt, nicht in jedem Falle vorwerfbar. Unaufrichtigkeit ist auch nicht identisch mit Lüge. Denn Verlogenheit ist etwas anderes als Lüge. Eine konkrete Lüge bezieht sich in der Regel auf objektivierte Tatsachenaussagen; sie muss deshalb nicht zwingend den Boden der Wahrhaftigkeit verlassen haben; denkbar ist z.B., dass jemand nachts auf der Straße die Frage eines unangenehmen Fremden, ob er ‚ein paar Euro bei sich habe‘, wahrheitswidrig verneint, weil er Angst hat, bei wahrer Auskunft womöglich ausgeraubt zu werden. Eine solche Antwort hat, obwohl sie eindeutig eine Lüge ist, mit der Aufrichtigkeit des Befragten gar nichts zu tun. Ihm geht es schlicht darum, seine eigene Haut in einer gefährlichen Situation zu retten.

Aufrichtigkeit und ihr Gegenteil sind im Kern psychoästhetische Phänomene, wahre Aussagen und ihr Anderes, die Lügen, dagegen im Kern objektiv wahrheitsfunktionale Handlungen. Der Unaufrichtigkeit haftet meist zwar auch etwas Unwahres an, doch ist dies eine andere Art der Unwahrheit als jene der falschen Behauptung. Freilich gehen Unaufrichtigkeit und Lüge oft miteinander einher, eben immer dann, wenn jemand seine eigenen Zustände mehr oder weniger bewusst falsch dar-

³⁶ De Waal [2005], S. 61ff.

stellt. Dennoch handelt es sich hier um verschiedene Ausdrucksebenen, die man nicht verwechseln sollte.

Ferner sind Aufrichtigkeit und positive Einstellung keineswegs dasselbe. Dies sieht man klar, wenn man sich Szenen aufrichtiger, nicht durch höherrangiges Gemeinwohl gerechtfertigter Verachtung vorstellt. Negative Einstellungen können also durchaus aufrichtig kommuniziert werden. Das ändert allerdings nichts daran, dass die affektive moralische Geltung der entsprechenden Intervention infolge dieses Mangels an positiver Einstellung stark herabgesetzt oder sogar gänzlich ausgelöscht wird.

10. Schlussfolgerung

Damit kommen wir zur Antwort auf die leitende Fragestellung dieses Beitrages: Was berechtigt uns, im Ton eines meist negativen Gefühlsspektrums anderen Menschen moralische Vorhaltungen zu machen, wenn es uns angeblich nur um ‚das Gute‘ im Zusammenleben, wie auch immer es aussehen mag, geht? Oder allgemeiner gesagt: Welche qualitativen, internen Voraussetzungen müssen moralische Wertungen erfüllen, um diskursive Geltung beanspruchen zu können? Meine Antwort hierauf ist eine zweistufige:

a) Zum Einen meine ich, dass wir uns vor einer jeden Geltendmachung moralischer Wertungen daraufhin überprüfen sollten, ob wir gegenüber den Adressaten unserer Wertung eine grundsätzlich positive Einstellung haben. Darunter verstehe ich die möglichst unvoreingenommene, insbesondere vom eigenen Interesse abstrahierende Betrachtung des Kritisierten. Dem Kritisierten sollte vom Kritisierenden folglich emotional eine Unschuldvermutung entgegengebracht werden, die nur nach entsprechender Reflexion der Gesamtsituation und einem entsprechend negativen Resultat aufgegeben werden darf.

Die Erfüllung dieser Voraussetzung ist allerdings nur wünschenswert, nicht zwingend erforderlich, um die Geltung einer moralischen Wertung nicht zu zerstören. Sie kann auch gar nicht zwingend sein, denn das geforderte Nachdenken und die damit verbundene Distanzierung vom eigenen Wertungsimpuls laufen praktisch auf eine Dämpfung dieses Impulses heraus, was der Wirksamkeit der Kritik durchaus abträglich sein kann. Die positive Einstellung erhöht allerdings, auch wenn sie keine notwendige Bedingung der Geltung moralischer Wertungen ist, stark deren Akzeptanzwahrscheinlichkeit auf Seiten des Kritisierten, weil er sich in diesem Falle respektvoller behandelt und damit weniger verletzt fühlt. Diesen Verhaltensmodus würde ich folglich mit dem Etikett „sehr empfehlenswert“ versehen.

b) Zum anderen behaupte ich, dass die zumindest neutrale Aufrichtigkeit – d.h. ein mindestens neutraler Aufrichtigkeitsstatus aus der Perspektive des Beobachters – eine auf Seiten aller Beteiligten

eines moralischen Wertungsverhaltens subjektiv zwingende Erwartung gegenüber dem Wertenden ist, damit dessen moralische Wertung Geltung beanspruchen kann. Dabei spielt es keine Rolle, ob wir objektiv unfähig sind, aufrichtig zu sein, ja ob wir überhaupt die Wahl zwischen Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit haben. Das persönliche Verschulden an eventuell mangelnder Aufrichtigkeit hat keinen Einfluss auf den objektiven Legitimationsmangel. Wer nicht aufrichtig kommuniziert, egal aus welchem Grunde, hat in der Regel kein Recht auf moralische Wertungen; zumindest hat er kein Recht darauf, mit diesen Wertungen ernst genommen zu werden. Der Grund hierfür ist, dass im Falle eines unaufrichtigen moralischen Vorwurfs gar nicht mehr klar ist, auf welches sozial anerkannte Verhalten der Wertende überhaupt abstellt. Nehmen wir beispielsweise an, zwei Autofahrer streiten in der Öffentlichkeit darüber, wer von beiden an einer freien Stelle innerhalb einer Parkverbotszone einen noch verfügbaren Platz erhält. Sollte sich einer der beiden Streithähne erdreisten, dem anderen moralisch vorzuwerfen, der sähe wohl nicht, dass hier Parkverbot herrsche, nur um anschließend selbst dort zu parken, so wird er für seinen Vorwurf sicherlich keine Zustimmung ernten. Weil ein solcher Vorwurf nicht aufrichtig ist, kann das Publikum nicht wissen, im Interesse welches anerkannten Verhaltensimperativs der Vorwurf überhaupt erhoben wurde (im vorgenannten Beispiel offenkundig in gar keinem derartigen Interesse). Damit verfällt der Geltungsanspruch der betreffenden moralischen Wertung.

Tatsächlich kommt es hierfür meist nur auf die intuitiv gespürte Aufrichtigkeit des Wertenden an, nicht dagegen auf die Deutlichkeit oder gar Anerkennung jenes Verhaltensimperativs, für das sich der Wertende offenbar einsetzt. Dies hat einen praktischen Grund. Wir kennen in der unendlichen Vielzahl möglicher Lebenssituationen nur selten die genaueren Umstände, die zu einer moralischen Kritik führen. Mangels besserer Anhaltspunkte stützen wir uns deshalb auf die empfundene Aufrichtigkeit des Kritisierenden: Sie ist uns ein wichtiges Indiz dafür, ob die Empörung berechtigt ist. Wir vertrauen in diesem Falle sozusagen (halb) blind darauf, dass ein aufrichtiger Vorwurf auch im Interesse eines allgemein akzeptierten Verhaltens erhoben wird. Nur der aufrichtig Kritisierende hat also bei unvollständiger Situationskenntnis unser Vertrauen einer inhaltlichen Berechtigung seines Vorwurfs.

Sicherlich kann man hiergegen einwenden, dass doch sowohl die positive Einstellung, als auch die Aufrichtigkeit gerade wegen ihrer Subjektivität für Dritte schwer einzuschätzen seien. Natürlich bemüht sich jeder, der eine moralische Intervention äußert, möglichst aufrichtig und positiv gesonnen zu erscheinen und wird dies auf Nachfrage eifrig beteuern. Unser Urteilsvermögen in diesen Dingen ist allerdings nicht so beliebig, wie manchmal geglaubt wird. Eingesessene Mitglieder kommunikativer Kollektive, die über die Sitten und Gebräuche ihres Kollektivs infolge langer Übung sehr gut unterrichtet sind, kann man nicht so einfach täuschen. Sofern sie es selbst für opportun halten, ihre tatsächliche Meinung über die Aufrichtigkeit und Einstellung eines anderen Mitglieds zu sagen, das moralisch aufgetreten ist, liegen sie selten falsch. Ich sage dies allerdings nur aus eigener Lebenserfahrung, da mir keine Studien bekannt sind, die sich dieser Frage bereits wissenschaftlich genähert ha-

ben. Als dies stützendes *argumentum e contrario* ließe sich allerdings anführen, dass ein zumindest überwiegend zutreffendes Urteil über die Aufrichtigkeit und positive Einstellung moralischer Akteure schon deshalb gegeben sein muss, weil sonst grundsätzlich gar keine Übereinstimmung in der Beurteilung solcher Akteure hergestellt werden könnte. Zwar fällt das öffentliche Urteil hierüber immer wieder sehr unterschiedlich aus, allerdings nur in besonderen Fällen. Gerade das Alltagsverhalten, das nur selten die Möglichkeit zu umfassender Täuschung eröffnet, ist von solchem Dissens seltener betroffen. Wir können also davon ausgehen, dass zumindest in der überwiegenden Zahl der betreffenden Fälle die Einschätzung Dritter betreffend die Aufrichtigkeit und Einstellung des moralischen Akteurs ungefähr seiner tatsächlichen psychischen Situation entspricht.

An diese Antwort einer Rechtfertigung moralischer Intervention bei Aufrichtigkeit und positiver Einstellung des jeweiligen Akteurs schließt sich noch eine weitere Frage an, die ebenfalls von erheblicher praktischer Relevanz ist, und die wir nun, d.h. im Lichte des Vorstehenden, ebenfalls beantworten können. Sie ist in gewisser Weise eine Erweiterung der Frage hinter dem Parkverbot-Beispiel. Bin ich berechtigt, moralische Wertungen gegenüber jemandem zu äußern, wenn ich mich selbst *nicht immer* an die Vorschriften halte, die ich dem Kritisierten entgegenhalte, auch wenn mein diesbezügliches Interesse im Moment der Kritik keine Rolle spielt? Als Beispiel: Wieder kritisiert jemand einen Autofahrer, weil er im Parkverbot parken will. Dieses Mal ist es aber kein konkurrierender Autofahrer, sondern ein Fußgänger, der zu anderen Zeiten selbst Auto fährt und dann selbst häufig und ohne Rücksicht falsch parkt.

Die Antwort hierauf ist nunmehr einfach. Nein, dieser Fußgänger ist zu einer moralischen Wertung nicht berechtigt, sofern er im Zeitpunkt der Kritik selbst gar nicht entschlossen ist, das geforderte Verhalten auch selbst jetzt und künftig an den Tag zu legen. Unter diesen Umständen ist seine Kritik tatsächlich unaufrichtig: Sie bezieht sich gar nicht auf das kritisierte Verhalten des Wertungsadressaten im Allgemeinen, denn dann müsste er sich infolge der Allgemeinheit des entsprechenden Verhaltensimperativs diesem auch selbst unterwerfen. Vielmehr ist in einem solchen Falle unklar, in wessen Interesse der Kritisierende überhaupt auftritt, oder ob seine Empörung nicht vielmehr nur einer willkürlichen Laune entspringt. Ein solcher Willküraffekt kann grundsätzlich keine objektive Geltung beanspruchen, weil er gar nicht auf die soziale Ordnung hin orientiert ist. Er kann höchstens auf Duldung hoffen. Dies betrifft allerdings und ausdrücklich nur die *moralische* Wertung. Auch der notorische Falschparker hat selbstverständlich ein *formales* Recht, von einem aktuell anderen Falschparker rechtskonformes Verhalten einzufordern. Im außermoralischen Zusammenhang ist der juristische Grundsatz ganz und gar unbenommen: Keine Gleichheit im Unrecht.³⁷ Nur zur *Empörung* hat der Kritisierende in solchen Fällen kein Recht mehr.

³⁷ Dieser nicht nur in der deutschen höchstrichterlichen und verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung immer wieder bestätigte Grundsatz scheint, obwohl er in Anbetracht seiner Griffigkeit so klingt, kein unmittelbares römisch-rechtliches Vorbild zu ha-

Aber auch der umgekehrte Fall kann vorliegen: Ja, ich bin zu einer moralischen Wertung berechtigt, sofern sich mein eigenes, moralisch verwerfliches Verhalten in der Vergangenheit zugetragen hat und ich im Moment der moralischen Wertung mit aufrichtiger Gewissheit behaupten kann, ein solches Verhalten jetzt und künftig auch bei mir selbst nicht mehr zu tolerieren.

Nichts Abweichendes gilt im Übrigen für öffentliche Amtsträger. Ein Polizist, der privat die zahlreichen Parkverbote seiner Stadt für vollkommen überflüssig hält und deshalb selbst vorsätzlich und immer wieder falsch parkt, wird im Dienst dennoch zu Recht, weil pflichtgemäß, Bußgeldbescheide an die Windschutzscheiben der von ihm erwishten Falschparker klemmen. Der Dissens zwischen seinem Verhalten als Privatmann und als diensttuender Polizist ist kein moralischer, solange er den Falschparkern, die ab und zu auf ihn während seiner Diensttätigkeit einreden, nicht auch noch moralische Vorhaltungen macht; dazu wäre er nach meiner Analyse in der Tat nicht berechtigt. Aber von Moralpredigten gegenüber Rechtsverletzern wird Polizisten nicht nur in Deutschland ohnehin abgeraten. Etwas prekärer dürfte die Lage vielleicht für Strafrichter sein, denn von diesen wird durchaus auch eine persönliche moralische Integrität erwartet und nicht nur reine Rechtshandwerkerei. Aber das ist eine Frage, der gegebenenfalls an anderer Stelle weiter nachgegangen werden müsste.

Literaturangaben:

Benedict, Ruth [1946]: *The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture*. New York 1946

Berner, Winfried [2012]: *Lob und Tadel. Von Paradoxien und Asymmetrien*. Ein Überblick über den Forschungsstand auf der Internet-Seite der Unternehmensberatung Winfried Berger und Kollegen, im Volltext einsehbar unter: <http://www.umsetzungsberatung.de/psychologie/lob-und-tadel.php>.

Bernhard, Uwe und Thau, Stefan [2002]: *Paradoxe Effekte von Lob und Tadel*. Hausarbeit SS 2002 am Lehrstuhl für Pädagogik der Universität Mannheim (Prof. Hofer). Im Volltext einsehbar auf der Internetseite: <http://home.arcor.de/sunnymicra/thau.pdf>.

Birnbacher, Dieter [2007]: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin 2007

Bourdieu, Pierre [1974]: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main 1997.

Collier, Mark [2011]: *Hume's Science of Emotions: Feeling Theory without Tears*. Hume Studies Volume 37, Number 1 (2011), 3-18, Portland University und The University of San Francisco, CA / USA.

Eberhard, Johann August [1795]: *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik*. 2 Bde., Leipzig 1795

Elster, Jon [1999]: *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions.*, Cambridge 1999.

Fischer, Julia: *Affengesellschaft*. Frankfurt am Main 2012.

Franke, Ursula / Oesterle, G. [1974]: Stichwort *Gefühl* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3, S. 82ff., Basel 1971-2007

French, Peter [1984]: *Collective and Corporate Responsibility*. New York 1984.

ben (siehe hierzu z.B. [Entscheidungssammlung des Bundesverfassungsgerichts mit Band- und Seitenangabe] BVerfGE 9, 213; 50, 142 oder 57, 29).

Giddens, Anthony [1997]: *Die Konstitution der Gesellschaft*. Campus Verlag, Frankfurt / New York, 1997. Englische Originalausgabe: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press, Cambridge 1984.

Hofer, Manfred [1985]: *Zu den Wirkungen von Lob und Tadel*, in: *Bildung und Erziehung* Nr. 38 (1985) 4, S. 415-427; im Internet im Volltext einsehbar unter: http://www.pedocs.de/volltexte/2010/1584/pdf/Hofer_Manfred_Zu_den_Wirkungen_von_Lob_und_Tadel_D.pdf

Jüssen, Gabriel [1984]: Stichwort *Moral, moralisch, Moralphilosophie* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6, S. 149ff., Basel 1971-2007

Meyer, W.U. [1992]: *Paradoxical Effects of Praise and Criticism on Perceived Ability* in: *European Review of Social Psychology* Nr. 3, S. 258-283.

Moore, George Edward [1996]: *Principia Ethica*. Reclam Verlag, Stuttgart 1996. Englische Originalausgabe: Cambridge 1903

Rapp, Christof [2002]: *Aristoteles: Rhetorik*, Bd. 4 der Kommentierten Gesamtausgabe *Aristoteles*, Berlin 2002

Schmitz, Hermann [2012]: *Das Reich der Normen*. Freiburg im Breisgau 2012.

Schmitz, Hermann [2013]: *Kritische Grundlegung der Mathematik*. Freiburg im Breisgau 2013.

Sousa, Ronald de [2013]: Stichwort *Emotion* in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online unter: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>

Duerr, Hans-Peter [1988-2002]: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 5 Bände, Frankfurt am Main, 1988-2002.

Wight, Colin [2006]: *Agents, Structures and International Relations. Politics as Ontology*. Cambridge (GB) 2006

Tomasello, Michael [2006]: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main 2011

Tomasello, Michael [2011]: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt am Main 2011

Waal, Frans de [2011]: *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München 2011. Titel der englischen Originalausgabe: *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton, N.J. (USA) 2006.

Waal, Frans de [2005]: *Der Affe in uns. Warum wir sind, was wir sind*. München / Wien 2006. Titel der englischen Originalausgabe: *Our Inner Ape. A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, New York 2005.

Waal, Frans de [2011]: *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München 2011. Titel der englischen Originalausgabe: *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton 2006.