

Zusammenfassung der 1. Sitzung vom 29.4.2019: Einführung in das Unmoralische

Warum sollte man sich in einem philosophischen Seminar überhaupt mit dem Phänomen Unmoralischen befassen? Lässt es sich überhaupt begrifflich analysieren, oder ist es nur ein Defekt des Moralischen? Dies legen jedenfalls Wörter wie **Intoleranz**, **Missachtung** und **Untreue** nahe. Warum befassen wir uns dann nicht gleich einfach mit dem Moralischen? Dagegen steht die These des Seminars, dass wir gerade (oder sogar nur?) über das Phänomen des Unmoralischen tiefere Einsichten in das Moralische gewinnen können. Dies hängt damit zusammen, dass es Menschen als endliche Wesen sind, die unmoralische Handlungen begehen. Es scheint, dass wir als solche keinen direkten, unmittelbaren Zugang zum Moralischen haben, sondern immer erst unmoralische Tendenzen in uns überwinden müssen, nur *mittelbar* moralisch sind. Wir lernen also gerade dann etwas über die Toleranz, wenn wir die Intoleranz thematisieren, und nur dann etwas über Respekt, wenn wir verstanden haben, was Missachtung ist (und wie sie sich anfühlt). Wir wollen deswegen im Seminar eine doppelte Perspektive zugrunde legen, die den Täter und das Opfer der jeweiligen Form des Unmoralischen betrifft. Folgende Fragen sollen dabei im Zentrum stehen: Wie verhält sich das „Böse“ zum „Unmoralischen“? Wie können wir erkennen, was unmoralisch ist? Welche Formen des Unmoralischen gibt es? Gibt es eine qualitative Skala des Unmoralischen? Worin liegt der Grund unmoralischen Handelns? Was ist eigentlich unmoralisch: Die Handlung, der Wille, oder die Person?

Das Unmoralische stellt uns vor besondere Herausforderungen. Es muss phänomenologisch und begrifflich erfasst werden. Dabei droht es sich naturgemäß uns zu entziehen. Es hat eine innere Struktur, die häufig aus verschiedenen Momenten besteht, die eine Handlung konstituieren. So etwa bei der Lüge: Wir fassen einen Vorsatz, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, welches wir *nur dann* erreichen können, *wenn* wir nicht die Wahrheit sagen bzw. den anderen hinters Licht führen. Dies zeigt: Das Unmoralische gründet nicht in unserer Passivität, sondern unserer Aktivität. Die mit viel Intelligenz verbunden sein kann. Indem wir das Unmoralische thematisieren, berühren wir die Bereiche der Handlungstheorie, der Moralpsychologie, der normativen Ethik und nicht zuletzt der Metaphysik. Denn wir können streng genommen nur dann von unmoralischen Handlungen reden, wenn wir zuvor vorausgesetzt haben, dass wir freie Wesen sind. Begriffe des Unmoralischen (wie auch der Begriff des Bösen) sind nicht nur deskriptiv, sondern normativ-pragmatisch relevant. Wir beschreiben damit nicht nur Handlungen und Menschen, sondern *tun* etwas: wir stigmatisieren sie, stellen sie in eine bestimmte Ecke.

Zusammenfassung 2. Sitzung, 6.5.2019 – Die Sieben Todsünden, Aristoteles

Die christlich-theologische Tradition kennt folgende normative Reihenfolge der Sieben Todsünden:

1. Hochmut (*superbia*)
2. Habgier (*avaritia*)
3. Neid (*invidia*)
4. Zorn (*ira*)
5. Wollust (*luxuria*)
6. Völlerei (*gula*)
7. Trägheit (*acedia*)

Die Sieben Todsünden zählen zusammen mit dem Verstoß gegen die Zehn Gebote zu den sogenannten „Hauptsünden“. Die Todsünden werden traditionell mit den Sieben Tugenden (darunter drei theologische und vier antike Kardinaltugenden) kontrastiert:

- | | | |
|--------------------------------------|---|-------------------------|
| 1. Glaube (<i>fides</i>) | } | Theologische Tugenden |
| 2. Liebe (<i>caritas</i>) | | |
| 3. Hoffnung (<i>spes</i>) | | |
| 4. Klugheit (<i>prudentia</i>) | } | Antike Kardinaltugenden |
| 5. Gerechtigkeit (<i>iustitia</i>) | | |
| 6. Tapferkeit (<i>fortitudo</i>) | | |
| 7. Mäßigung (<i>temperantia</i>) | | |

Nun stellt sich die Frage, warum gerade die genannten „Sünden“ problematisch sind. Beim Verstoß gegen einige der Zehn Gebote ist dies unmittelbar einleuchtend, denn wer lügt, stiehlt oder ungerechtfertigt tötet, schadet anderen. Wer hingegen dem Laster der Völlerei anhängt, schadet doch niemandem, außer möglicherweise seiner Gesundheit, ebenso wie im Falle der Trägheit und der Wollust. Ebenso ist Neid an sich noch keine Handlung, die einer anderen Person Schaden zufügt, da dieser sich meistens innerlich vollzieht und von außen unbemerkt bleibt. Es scheint daher, dass die christlich-theologische Tradition gerade innere Handlungen in den Blick nimmt, die letztlich in einem gestörten Gottesverhältnis fundiert sind. Wer habgierig, träge und wollüstig ist, der ist mit sich nicht im Reinen und versucht, eine innere Leere – die durch Gottesferne bedingt ist – zu füllen. Doch sind die Todsünden so verfasst,

dass sie niemals zu einem Zustand führen, in welchem der Akteur befriedigt ist und Ruhe findet. Wer habgierig ist, will immer mehr haben und begibt sich in einen fatalen Teufelskreis. Allen Sieben Todsünden gemein ist damit eine innere Struktur, die Prozess- und Eskalationscharakter besitzt. Die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung dagegen können diese Eskalationstendenzen außer Kraft setzen.

Während Platon Tugenden wie Gerechtigkeit als Ideen bezeichnet, die absolut von uns existieren und die nur durch Verdunkelung ihrer Erkenntnis (und ihres Seins) zu Lastern führen, beschreitet Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* einen anderen Weg. Für ihn besteht die Tugend (*areté*; das „Gut-Sein“) im Rechten Maß bzw. der Mitte (*mesótes*) in Bezug auf uns als Individuen: „Die Tugend ist also eine Art von Mitte (*mesotes*), da sie auf das Mittlere (*méson*) zielt.“ (1106b) Die Gutheit des Charakters (*areté ethiké*) „hat mit Affekten und Handlungen zu tun, und in diesen gibt es Übermaß, Mangel und das Mittlere.“ Wir gelangen also nach Aristoteles nur durch Ausmittelung der Extreme der Laster zur Tugend, indem wir unsere Vernunft (*lógos*) dazu gebrauchen. Dementsprechend bestimmt Aristoteles die Tugend der Tapferkeit (*andréia*) als Mitte zwischen Furcht (*phóbos*) und Mut (*tharré*).

Zusammenfassung 3. Sitzung, 15.5.2019 - Todsünden, Aristoteles

Die Anordnung der Sieben Todsünden besitzt bei näherer Betrachtung eine gewisse innere Logik. Fest steht, dass es sich dabei weniger um Handlungen als vielmehr um Haltungen (Dispositionen), (intentionale) Einstellungen und Gefühle handelt, die überwiegend den Bereich der Moralpsychologie betreffen. Darin unterscheiden sie sich von Formen des Unmoralischen, die durch Handlungen bzw. Handlungsstrukturen ausgezeichnet sind und wie sie in den Zehn Geboten formuliert sind („Mord“, „Ehebruch“, „Lüge“, ...). Hochmut, Habgier und Neid stellen eher innere, geistige Haltungen dar, die nur gering emotional und körperlich bedingt sind. Sie lassen sich phänomenologisch als ‚kalt‘ beschreiben. Wollust, Völlerei und Trägheit hingegen sind überwiegend körperlicher Natur und besitzen eine größere emotionale ‚Wärme‘. Der Zorn scheint sowohl eine Emotion wie auch eine geistige Haltung zu sein. Hier zeigt sich, dass das Thema „Formen des Unmoralischen“ sowohl in die Philosophie des Geistes, in die Emotionstheorie, in die Handlungstheorie und in die Moralpsychologie fällt.

Bereits bei Aristoteles findet sich eine zentrale Unterscheidungen der Laster. Diese können entweder Affekte oder Handlungen betreffen. Die Tugend besteht darin, dass man die Mitte aus Extremformen von Affekten oder Handlungen bestimmt, und zwar nicht einfach arithmetisch, sondern im Sinne eines Auslotens und Abwägens. Die Mitte muss durch „Überlegung“ (*lógos*) erst „gewählt“ werden. Dies kann bedeuten, dass man erst ein paar vergebliche Versuche unternehmen musste, und aus der Erfahrung schließlich die Tugend lernt. Dies zeigt sich am Beispiel der Tugend der Tapferkeit (*andreía*), die die Mitte zwischen übersteigerter Furcht (Feigheit) und Mut (Tollkühnheit) darstellt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern in der Tugend positive Momente der Extreme bewahrt und „aufgehoben“ sind. Ist die Tugend eine bloße Mischung aus den zwei Extrempositionen, oder aber etwas genuin Neues, das ihre positiven Seiten transformiert?

Aristoteles betont, dass nicht jeder Affekt und jede Handlung eine Mittelung zum Zwecke der Tugend erlaubt, da er ein Übermaß oder Mangelzustand ist. Es gibt nämlich Affekte und Handlungen, die intrinsisch schlecht sind. Als Beispiele führt Aristoteles Affekte wie „Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid“ und Handlungen wie „Ehebruch, Diebstahl, Mord“ an. Interessant ist hier, dass einige der Laster unter die Sieben Todsünden und die zehn Verbote fallen. Neid etwa lässt sich nach Aristoteles nicht als Übermaß oder Mangel eines

MA-Seminar „Formen des Unmoralischen“
SS 2019
LMU München
Dr. Jörg Noller

anderen Phänomens verstehen. Zu hinterfragen wäre hier, ob nicht im Neid bereits die positive Dimension der Anerkennung enthalten ist, die mit einer fatalen Trägheit gepaart ist.

Zusammenfassung 4. Sitzung, 20.5.2019 – Kant und das Problem der Lüge

Aristoteles unterscheidet in seiner *Nikomachischen Ethik* zwischen Tugenden und Lastern, die entweder unsere Affekte oder unsere Handlungen betreffen. Hier stellt sich die Frage, ob es nicht auch noch andere Formen des Unmoralischen gibt, wie etwa Einstellungen, Motive oder Maximen. Das Gute oder Gesollte besteht nach Aristoteles in einer harmonischen, ausgeglichenen Mitte zwischen bestimmten Affekten und Handlungen. Es handelt sich also um eine Art formales Kriterium, wodurch wir die Tugend bestimmen. Laster bestehen entweder in einem Zu-Viel oder Zu-Wenig des jeweiligen Affekts oder der Handlung. So ist etwa derjenige, der zu viel Mut oder wenig Furcht empfindet tollkühn, und derjenige, der zu wenig Mut oder zu viel Furcht empfindet feige. Die tugendhafte Mitte liegt in der Tapferkeit. Hier sind Mut und Furcht in einer gesunden Mischung vorhanden. Darüber hinaus gibt es noch Laster, die intrinsisch schlecht sind, wie etwa der Affekt des Neides und der Schadenfreude oder die Handlung des Ehebruchs oder Mordes.

Hinsichtlich der Sieben Todsünden scheint es einen Abstieg der Geistigkeit vom Hochmut bis zur Trägheit zu geben. Nun könnte man sich fragen, ob nicht die größte Sünde im gänzlichen Fehlen von Geistigkeit und Intentionalität besteht, wie es in der Trägheit zu sein scheint. Dagegen kann man anführen, dass Geistigkeit als solche noch nicht das Gute garantiert. Vielmehr kann eine pervertierte Vernunft viel größeren Schaden als bloße Triebhaftigkeit bewirken, weil sie mit Intelligenz und Freiheit gepaart ist.

Thomas von Aquin befasst sich in seinen *Quaestiones disputatae*, insbesondere in seiner *Disputatio de malo* mit den Sieben Hauptsünden „Eitelkeit, Neid, Zorn, Trägheit, Habgier, Völlerei und Wollust“. Diese versteht er deshalb als Hauptsünden, „weil von ihnen her andere ihren Anfang nehmen“. Thomas verweist darauf, dass die Todsünden voneinander abhängen: „So zum Beispiel, wenn jemand um des Geldgewinns willen lügt, die Lüge also aufgrund der Habgier entsteht“. Dies scheint gegen eine Priorisierung der Todsünden zu sprechen. Thomas erwägt dagegen, dass „jene Laster die bedeutendsten oder hauptsächlichen [sind], die auch bedeutende Zwecke verfolgen“. Der Zweck des Hochmuts besteht darin, sich als absolut zu setzen, während Völlerei und Wollust nur „in der Fleischeslust ihren entferntesten Ausrichtungspunkt haben“.

Immanuel Kant befasst sich mit dem Problem der Lüge im Rahmen seiner deontologischen Ethik. Ähnlich wie Aristoteles entwickelt er ein Verfahren, um zu bestimmen, was moralisch

Gut ist. Doch handelt es sich bei ihm nicht um die gesunde Mitte von Affekten und Handlungen, sondern um die widerspruchsfreie, verallgemeinerungsfähige Form von Maximen, also subjektiven Handlungsgrundsätzen oder Motivationen. Diese Form gibt das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft vor. Diese widerspruchsfreie Form-Forderung lässt sich in verschiedenen Formeln durch den kategorischen Imperativ ausdrücken: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5:30) Oder aber: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 4:429). In seinem kurzen Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) argumentiert Kant dafür, dass wir grundsätzlich nicht lügen dürfen, so „daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde“. Kant vertritt die These, dass eine Lüge gegenüber einer anderen Person nicht so sehr *dieser* schadet, als vielmehr *der Menschheit als solcher*. Dies ist auf den ersten Blick kontraintuitiv, denn warum sollte die Gesamtheit aller Menschen (verstanden als ihre Summe) davon betroffen sein? Kant versteht jedoch unter „Menschheit“ nicht die Summe aller Menschen, sondern den *Inbegriff* der Menschheit, d.h. ihre Vernünftigkeit, die durch die Lüge verletzt würde. Es würde daraus folgen, „daß Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird“. Die Lüge schadet nicht so sehr einem einzelnen Menschen als „der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.“ Wir schaden also durch die Lüge der Menschheit, da wir das Vertrauen in die Rechtsordnung und die Möglichkeit vernünftigen, geregelten Zusammenlebens zerstören (was gerade ein Begriff der Menschheit ist). Dies aber können wir rational nicht wollen. Selbst der Mörder, der uns nach seinem Opfer fragt, setzt die Ordnung der Wahrheit oder unsere Wahrhaftigkeit voraus. Die Maxime, in Ausnahmesituationen zu lügen, widerspricht damit der Forderung des kategorischen Imperativs. Selbst kleine, scheinbar unbedeutende Lügen verletzen nach Kant dieses Gebot. Ein weiterer Grund für das absolute Lügenverbot besteht darin, dass Lügen die Tendenz haben, weitere Lügen nach sich zu ziehen. Wer einmal eine Ausnahme begründet, findet leicht ein weitere. Dies kann am Ende dazu führen, dass wir uns immer mehr in Lügen verstricken und nicht mehr aus ihnen herausfinden. Kant argumentiert, dass wir bei der Beurteilung von Handlungen nur unsere Motivation bzw. unseren Willen betrachten dürfen, jedoch niemals die Auswirkungen der Handlungen, ob sie nun jemandem schaden oder nicht.

Kant schreibt deswegen in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (4:393) Die Folgen dieses Willens liegen nicht mehr in unserer Hand, da unsere ursprüngliche Intention, sobald sie den Geist verlässt und in die Welt tritt, von Umständen abhängig wird, die wir nicht absehen und beeinflussen können. Bezogen auf das berühmte Verfolgungs-Beispiel und die Frage nach der Notlüge schreibt Kant: „Er [der Wahrheits-Sager] selbst thut also hiemit dem [vom Mörder Verfolgten], der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall.“ Freilich ist diese Einstellung problematisch. Denn man könnte in diesem Fall daran denken, dass man wegen Beihilfe zum Mord verurteilt werden könnte. Deutlich wird jedoch an diesem Beispiel der Lüge, dass Kant nicht nur Affekte oder Handlungen in den Blick nimmt, sondern einen dritten Bereich, der unseren individuellen Willen betrifft. Einen solchen Willensbegriff scheint die Antike und Aristoteles nicht gekannt zu haben.

Zusammenfassung 5. Sitzung, 27.5.2019 - Bullshit, Eitelkeit, Eigendünkel

Warum sollten wir uns als Philosophen überhaupt mit dem Unmoralischen befassen? Sollten wir es nicht lieber philosophisch boykottieren? Lässt sich das Unmoralische überhaupt philosophisch begreifen, oder entzieht es sich nicht gerade unserer Vernunft und unseren Begriffen? Und wie kommen wir vom Unmoralischen wieder zum Moralischen zurück? Besteht nicht die Gefahr, dass wir der Faszination des Unmoralischen und Bösen erliegen und am Ende dadurch selbst unmoralisch oder böse werden? Wenn das Unmoralische Gegenstand der Philosophie sein kann, muss es sich rational weiter verständlich machen lassen. Dies kann z.B. dadurch geschehen, dass wir es als eine bestimmte Form oder Strategie betrachten, unsere Vernunft und unsere Freiheit zu gebrauchen, und Motive und Gründe aufdecken, die ihm zugrunde liegen. So gesehen kann eine philosophische Analyse des Unmoralischen gerade auch für das moralische Gute nützlich sein. Denn erst wenn wir verstehen, warum und wie wir unmoralisch handeln, können wir Strategien und Tugenden formulieren, die uns helfen, es zu vermeiden.

Harry Frankfurt befasst sich in seinem Essay mit dem provokativen Titel „On Bullshit“ (2005) mit einer der Lüge verwandten Form des Unmoralischen. Wir können die Handlung oder Strategie der Lüge so verstehen, dass wir um die Wahrheit einer Proposition p wissen (oder zumindest starke Gründe für die Annahme haben, dass p der Fall ist), jedoch aus bestimmten Eigeninteressen heraus beabsichtigen, dass eine andere Person glaubt, dass p nicht der Fall ist. Eine Lüge besteht also noch nicht allein darin, die Unwahrheit zu sagen. Denn hier bleibt völlig offen, warum wir nicht die Wahrheit sagen. Die Unwahrheit einer Aussage könnte auch unserer Unwissenheit oder Dummheit geschuldet sein. Wir sehen also, dass wir im Phänomen der Lüge mit der Wahrheit spielen. Wir tarnen sie, geben sie als die Falschheit aus, oder aber die Falschheit für die Wahrheit. Dabei ist entscheidend, dass wir stets anerkennen müssen, dass es sich bei der Lüge um eine Lüge handelt, dass wir also immer auch die Wahrheit als Wahrheit anerkennen müssen, selbst wenn wir wollen, dass jemand anderes sie nicht erfährt. Gewissermaßen beschützen wir die Wahrheit in der Lüge auf eine ganz besondere Weise, so, dass die belogene Person an sie nicht herankommt. Wir sind insofern in der Lüge der Wahrheit verpflichtet, wenn auch nicht auf die rechte Weise, die darin bestehen würden, dass wir auch den anderen an der Wahrheit teilhaben lassen. Frankfurt stellt fest, dass die Lüge eine gewisse „Geschicklichkeit“ des Lügners voraussetzt, da die Lüge immer vom „Zwang der Wahrheit“ umgeben ist (59). Der Bullshitter dagegen ist solchen Zwängen der Wahrheit nicht ausgesetzt, da er sich nicht um die Wahrheit kümmert,

nicht einmal indirekt, wie es der Lügner tut. Im Gegensatz zum Lügner besteht die Problematik des Bullshitters darin, daß der Wahrheitswert seiner Behauptung keine besondere Rolle für ihn spielt. Wir sollen nicht erkennen, daß er weder die Wahrheit sagen noch die Wahrheit verbergen will.“ (61). Die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit, die für den Lügner zentral ist, wird für ihn unbedeutend. Es ist dem Bullshitter „gleichgültig, ob seine Behauptungen die Realität korrekt beschreiben. Er wählt sie einfach so aus oder legt sie sich so zurecht, daß sie seiner Zielsetzung entsprechen.“ Da der Bullshitter die Wahrheit gar nicht beachtet, ist Bullshit nach Frankfurt „ein größerer Feind der Wahrheit als die Lüge“ (67). Darin ähnelt der Bullshitter den antiken Sophisten. Ihnen ging es nicht darum, eine andere Person von der Wahrheit mit guten Argumenten zu überzeugen, sondern sie nur durch Rhetorik zu überreden und zu manipulieren. Worin liegt der Grund von Bullshit? Nach Frankfurt wird Bullshit dann produziert, „wenn die Umstände Menschen dazu zwingen, über Dinge zu reden, von denen sie nichts verstehen. Die Produktion von Bullshit wird also dann angeregt, wenn ein Mensch in die Lage gerät oder gar verpflichtet ist, über ein Thema zu sprechen, das seinen Wissensstand hinsichtlich der für das Thema relevanten Tatsachen übersteigt.“ (70)

Häufig scheint der Bullshit auch dem Laster der Eitelkeit zu entspringen. Denn wir getrauen uns nicht, zuzugestehen, dass wir uns in einer Sache nicht auskennen und reden dennoch darüber. Immanuel Kant kennt ein dem Hochmut verwandtes Phänomen, das er „Eigendünkel“ nennt. Der Eigendünkel zeigt sich darin, dass wir unsere Individualität, die in erster Linie durch unsere Neigungen definiert ist, zum absoluten Maßstab und Grund unseres Handelns erheben. Damit erheben wir uns als Individuen über die Geltung des vernünftigen Sittengesetzes. Kant spricht von einem „Hang“, der allen Menschen innewohnt, der Forderung des Sittengesetzes zu entgehen. Die Operation, sich eine Ausnahme von dem Sittengesetz zu erlauben, nennt er „Vernünffteln“. Wir führen darin Gründe an, dass wir ausnahmsweise gerechtfertigt sind, etwa zu lügen. Hieran zeigt sich, dass das Unmoralische nach Kant keineswegs irrational ist, sondern unter Aufbietung unserer Vernunft geschehen kann.

Zusammenfassung 6. Sitzung, 3.6.2019 - Kategorien des Unmoralischen; Mobbing

Mord, Neid, Rache, Heuchelei, Schamlosigkeit, Schadenfreude, Eifersucht und Mobbing sind ohne Frage Formen des Unmoralischen. Aber worin unterscheiden sie sich kategorisch voneinander? Es bietet sich an, die jeweiligen Formen in innerliche und äußerliche Phänomene zu unterscheiden. Unmoralischen Handlungen und Verhaltensweisen zeigen sich dem Betrachter, sie „treten zutage“. Haltungen und Gefühle können verborgen sein. Die genannten Phänomene lassen sich folgendermaßen klassifizieren:

Äußerlichkeit		Innerlichkeit (Motiv)	
Handlungen (klar unterscheidbare Akte in Raum und Zeit, die ein bestimmtes Ziel verfolgen)	Verhalten (äußerlich wahrnehmbare Zeichen und Signale, die ein Akteur aussendet und die auf eine Haltung oder Absicht schließen lassen, auch wenn diese nicht klar zutage Tritt)	Haltung (innere Einstellung oder Maxime, die sich nicht unbedingt als Verhalten oder Handlung zeigen muss. Doch ist sie propositional verfasst)	Gefühl/Affekt Emotion, Motiv (innere Gemütsstimmung, die verborgen existieren kann; sie ist nicht unbedingt propositional verfasst)
Mord Heuchelei Mobbing ...	Schamlosigkeit Unverschämtheit Respektlosigkeit ...	Neid? Eifersucht?	Neid? Eifersucht? Schadenfreude Rache

Man sieht am Beispiel des Neides, dass er sich nicht klar als Gefühl oder als Haltung klassifizieren lässt. Neid ist einerseits stark emotional getönt. Auf der anderen Seite beinhaltet er eine Art Schluss oder Vergleich, durch den sich der Neidische gerechtfertigt zeigt. Derjenige, der Neid empfindet, wird dies nie zugeben. Er wird den Neid als gerechtfertigte Reaktion auf eine erlittene Ungerechtigkeit darstellen. Es könnte sich dabei also auch um eine Haltung handeln, die von Selbsttäuschung begleitet ist.

Unmoralische Handlungen wie etwa Mord lassen sich als Funktion von innerlichen Formen des Unmoralischen weiter verstehen. So kann etwa der Mord auf Basis von Neid und Eifersucht geschehen und im Gefühl der Rache sein Motiv finden. Ein und dieselbe Handlung kann aus ganz unterschiedlichen Motiven erfolgen. Um sie zu verstehen, müssen wir auf die Haltungen und Gefühle, sprich die Motive fokussieren, die sie fundieren.

Eine besonders komplexe Art des Unmoralischen stellt die Handlung des Mobbing dar. Warum sollten sich Philosophen mit dem Phänomen des Mobbing beschäftigen? Ist dafür nicht eher die Soziologie oder die Psychologie zuständig? Das Phänomen des Mobbing wird dann philosophisch relevant, wenn wir seine Motive, Gründe, Umstände und Strategien in den Blick nehmen. Ursprünglich wurde der Begriff durch den Verhaltensforscher Konrad Lorenz geprägt. Er bezeichnete damit „ein aggressives, jeweils artspezifisches Gruppenverhalten gegenüber einem als feindlich empfundenen «Eindringling».“ (Pollmann 2010, 173). Es ist sicherlich problematisch, Verhaltensweisen und Handlungen aus dem Tierreich als Folie für menschliches Verhalten zu wählen. Denn während menschliche Handlungen aus Freiheit geschehen und daher individuell zurechenbar - zu tadeln und zu loben sind - gilt dies bei tierischem Verhalten nicht. Die Natur scheint keine Moral zu kennen. Vertritt man eine andere Auffassung, läuft man Gefahr, einen „naturalistischen Fehlschluss“ oder eine „Sein-Sollen-Fehlschluss“ zu vertreten. Das englische Wort „Mob“ bedeutet so viel wie „Meute“. Dies deutet auf einer Struktur des Mobbing hin: Es geht meist um ein Gruppenverhalten, das sich gegen eine einzelne Person richtet. Dieses Gruppenverhalten kann eine gewisse Dynamik und Radikalisierung erfahren. Hinzu kommt, dass sich Mobbing häufig in klar umrissenen Kontexten abspielt, z.B. in Schulen oder in Unternehmen. Menschen können hier nicht ausweichen, sondern begegnen sich ständig.

Zusammenfassung 7. Sitzung, 17.6.2019 – Mobbing und Diskriminierung

Eine philosophische Analyse der Formen des Unmoralischen setzt voraus, dass diese eine innere Struktur besitzen, die sich phänomenologisch, moralpsychologisch oder gar begrifflich-rationalitätstheoretisch weiter ausdeuten lässt. Fassen wir Immoralität als bloßen Mangel und Defekt auf, so scheint uns eine tiefere Analyse verschlossen zu sein. Die Gründe für unmoralische Handlungen zu analysieren bedeutet freilich nicht, sie gut zu heißen, sondern nur, sie als einen zurechenbaren Akt der menschlichen Freiheit auszuweisen.

Uns stehen bei der Analyse der Formen des Unmoralischen verschiedene Kategorien zur Verfügung. Wir können zwischen Handlungen, Einstellungen, Haltungen und Gefühlen unterscheiden. Inwiefern ein Phänomen eindeutig in die ein oder andere Kategorie fällt, ist strittig. Der Neid etwa scheint sowohl eine innere Haltung wie auch ein Gefühl zu sein. Entscheidend ist jedoch, dass ein und dieselbe Handlung – wie etwa Mord – aus ganz unterschiedlichen Motiven erfolgen kann. Man könnte insofern die Handlung als eine Funktion ihrer Motive bezeichnen (Mord aus Eifersucht, Mord aus Neid, Mord aus Hass, Mord aus Neid, Mord aus Neid und Hass, ...).

Jede Analyse des Unmoralischen muss die Relation von Täter und Opfer mit einbeziehen. Es kann sich dabei um Einzeltäter- und Einzelopfer, aber auch um Gruppentäter und Gruppenopfer handeln. Gerade kollektive Handlungen sind philosophisch sehr schwer zu analysieren, da sie Gruppen als ein Subjekt auffasst, und dabei ggf. interne Gruppendynamiken aus dem Blick verliert, die im individuellen Subjekt keine Entsprechung haben. Manche Formen des Unmoralischen sind dadurch ausgezeichnet, dass sie sich als solche gar nicht zu erkennen geben. Der Neid etwa – der sich als Einstellung und als Gefühl beschreiben lässt – besteht im Unvermögen, den Wert oder Vorzug einer andere Person anzuerkennen. Es handelt sich dabei also um eine spezielle Form von Missachtung. Doch präsentiert sich diese Missachtung als gerechtfertigte Reaktion auf eine selbst erlittene Ungerechtigkeit. Demjenigen, der offen zugibt, neidisch zu sein, wird deshalb nicht selten mit Sympathie begegnet, weil sein offener Neid als ein Zeichen der Anerkennung verstanden werden kann. Dies zeigt sich etwa an der höflichen Floskel „Ich beneide Sie!“

Jede Form des Unmoralischen existiert nicht für sich, sondern steht in einem Beziehungsgeflecht zu anderen, verwandten Formen. Häufig handelt es sich um unmoralische Situationen, die nicht durch eine einzelne Handlung angemessen beschrieben sind. Vielmehr

ist Immoralität häufig ausgedehnt über mehrere Handlungen hinweg, so dass sie einen Raum der Immoralität eröffnet. Dies zeigt sich besonders im Falle des Mobbing. Beim Mobbing handelt es sich um eine komplexe unmoralische Gruppendynamik, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt und zumeist auf einen eng umrissenen Raum (z.B. Schule oder Arbeitsplatz) konzentriert ist. Häufig besitzt das Mobbing eine Eskalationsstruktur. Es beginnt im Kleinen, fast Unmerklichen und steigert sich dann immer mehr bis hin zur direkten Gewalt. Aber auch das Mobbing hat die Tendenz, sich selbst zu tarnen, und nur durch Andeutungen und Tuscheleien „hinter dem Rücken“ des Opfers bemerkbar zu werden. Es ist gerade die Anonymität, die das Mobbing auszeichnet. Mobbing entsteht häufig aus Neid und Konkurrenzkampf. Häufig sind es neu hinzustoßende Personen, deren Präsenz als Störung einer bestehenden Gruppe empfunden werden. In diesem Fall kommt es zu Ausschluss-Strategien, die eng mit dem Phänomen der Diskriminierung verwandt sind.

Diskriminierung bedeutet zunächst nur so viel wie „Unterscheidung“ und „Bezeichnung“. So verstanden ist Diskriminierung unproblematisch. Problematisch wird Diskriminierung jedoch dann, wenn einer Person oder einer Gruppe aufgrund von bestimmten, moralisch-neutralen Eigenschaften oder Zeichen bestimmte Nachteile erwachsen, die in keiner kausalen Relation zu ihnen stehen oder die ungerechtfertigterweise (etwa aufgrund von Vorurteilen) als Bedeutungen dieser Zeichen unterstellt werden. Diskriminierung im unmoralischen Sinne bedeutet also eine unzulässige Zeichen-Interpretation einer Person. Nicht selten werden bestimmte Eigenschaften, die eigentlich für die Person unwesentlich bzw. akzidentell sind, zum alleinigen Bezugspunkt ihrer Betrachtung. In diesem Fall wird die Person missachtet, da sie nicht mehr in ihrer Gänze wahrgenommen wird. Anlass für Diskriminierung können ganz unterschiedliche Eigenschaften sein, die eine Person als gruppenzugehörig, aber auch als Individuum betreffen: Geschlecht, Religion, politische Überzeugung, sexuelle Orientierung, Hautfarbe, Alter, Dialekt, Aussehen, usw. Wird eine Person aufgrund dieser äußerlichen Zeichen, die nicht ihren Wert betreffen, diskriminiert, so wird sie stigmatisiert. Gerade in positivistischen Kontexten, deren Ideal die wissenschaftliche Objektivierung ist, kommt es nicht selten zu solchen Stigmatisierungen. Der italienische Psychiater und Kriminologe Cesare Lombroso (1835–1909) unternahm etwa den Versuch, eine spezifische ‚Natur‘ von Kriminaltätern zu identifizieren, die sich durch bestimmte Zeichen ausdrückt. Lombrosos eigentliches kriminologisches Interesse galt der angeblich pathologischen Anatomie von „Verbrecherschädeln“. In diesem Zusammenhang verglich er das Gehirnvolumen von über 300 Mördern mit demjenigen von „Dieben“, „Gesunden“, „Irren“ und „Epileptikern“, und

gelangte zu dem Ergebnis, dass die Schädelkapazität von Verbrechern verglichen mit jener von Angehörigen der Normalbevölkerung signifikant geringer sei, wobei besonders Diebe ein kleineres Gehirnvolumen aufwiesen. Noch größere Beachtung schenkte er aber den besonderen Schädelanomalien seiner Untersuchungsobjekte. Die wichtigsten physiognomischen Abweichungen betreffen nach Lombrosos Darstellung in abnehmender Reihenfolge das Hervorragen des Augenbrauenbogens und Stirnbeins, abnorm entwickelte Weisheitszähne, pathologische Schädel, fliehende Stirn sowie Asymmetrien und die Schiefheit des Gesichts. Neben der Typologie körperlicher und biologisch erfassbarer Anomalien findet sich in Lombrosos Werk auch eine Analyse kultureller Eigenarten der von ihm untersuchten Personengruppen, die auf ihre Zeichenhaftigkeit hin erschlossen werden sollen. Im Rahmen einer graphologischen Analyse untersuchte er etwa „Verbrecherhandschriften“. Dieser Analyse liegt die Annahme zugrunde, dass sich aus der Form der Handschrift Rückschlüsse auf den Charakter des Schreibers ziehen lassen, die Handschrift also Ausdruck und Zeichen der „Verbrechernatur“ sei. In den Handschriften von „Schwindlern“ und „Fälschern“ meint Lombroso „schwertähnliche“ und „dolchförmige“ Buchstaben zu erkennen, wobei sich die Schrift von „Schwindlern“ gerade durch ihren filigranen Strich auszeichne. In diesem Zusammenhang vermerkt Lombroso auch eine angeblich häufige Tendenz von Verbrechern, ihren Körper mit Tätowierungen zu versehen, womit sie sich gewissermaßen selbst stigmatisierten.

Zusammenfassung 8. Sitzung, 24.6.2019 – Moralismus

Das Phänomen des [Moralismus](#) ist philosophisch besonders interessant. Denn hier wird die Moralität selbst zur Unmoral, was auf den ersten Blick paradox erscheint. Der [Moralismus](#) kann symbolisch mit einem erhobenen Zeigefinger veranschaulicht werden. Dieser steht für Mahnung, Drohung und Autorität, aber auch für Belehrung und Kritik. Auf Seiten des Opfers von [Moralismus](#) können Wirkungen wie Schuldgefühle, Verunsicherung, schlechtes Gewissen, Gefühle fehlender Wertschätzung und Verletzungen auftreten. [Moralismus](#) ist nicht einfach nur als eine übersteigerte Form von Moralität zu verstehen. Denn auch Heilige und besonders moralische Vorbilder (z.B. Mutter Theresa, Ghandi) und Märtyrer waren keine Moralisten. Was sie davor bewahrte, war ihre Bescheidenheit und ihre zurückhaltende Art, Kritik an bestehenden Verhältnissen zu üben. Um moralistisch zu handeln, muss neben übersteigter Moralität noch ein weiteres Moment hinzutreten, das den Grund ihrer Perversion darstellt. Dieser Grund scheint in einer Form von Überheblichkeit zu liegen, die unter Berufung auf die Moral realisiert wird. Die Moralistin grenzt sich von anderen ab und lässt sie dies wissen. Es scheint ihr darin nicht so sehr um die Moralität zu gehen, als um die Tatsache, dass sie es ist, die auf der richtigen Seite steht, während die andere Person es nicht tut. Der Moralist scheint diese Differenz auszukosten und zu zelebrieren. Hat er keine Möglichkeit, diese Differenz zu kommunizieren (etwa durch Kritik oder Vorwürfe), so scheint für ihn die Moral weniger interessant zu sein. Dem Moralisten geht es also im Grunde gar nicht um die Moral, sondern um sich, und seine Überlegenheit und Besonderheit gegenüber anderen. Um diese Überlegenheit auszudrücken, radikalisiert er seine moralischen Einstellungen geschickt so, dass sie diejenigen des jeweils anderen (partiell) übertreffen. Damit instrumentalisiert der Moralist die Moral. Es handelt sich dabei um eine interessengetriebene, selektive Moral. Der Moralist moralisiert gerade auch da, wo die Moral nicht unmittelbar im Zentrum steht oder von Bedeutung ist, z.B. in rein juristischen, politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten. Er versucht so, für sich eine exklusive Position zu erreichen, der gegenüber die anderen unterlegen sind. Er möchte dadurch anderen etwas verleiden. Dies ist gerade deswegen möglich, weil die Moral (und auch die Theologie) die letzte Instanz ist, an der zwischenmenschliche Vorgänge bemessen werden können. Wer einen moralischen Standpunkt bezieht, bezieht einen absoluten Standpunkt, demgegenüber alle anderen als nur relativ gültig erscheinen müssen. Der Moralist glaubt deswegen, sich selbst nicht mehr hinterfragen zu müssen. Er sieht seine Taten und Kritiken als absolut gerechtfertigt an. Dabei täuscht er sich darin, dass es ihm nicht um die Moral, sondern nur um deren *Form*, also den absoluten Standpunkt geht, der nicht mehr kritisierbar, sondern *per se*

völlig „im Recht“ ist. Das Motiv des Moralisten ist also nicht die Moral, sondern die Überheblichkeit (lat. *superbia*). Darin weist der [Moralismus](#) eine Nähe zum Phänomen des [Terrorismus](#) auf. Denn auch hier wird ein absoluter Standpunkt eingenommen, der gegenüber Kritik immun sein soll. Im Unterschied zu Moralisten bestrafen Terroristen ihr vermeintlich weniger moralisches Opfer systematisch und nach einer ganz bestimmten Logik. Während die Moralistin daraus Befriedigung zieht, dass sie ihrem Gegenüber subtil ein schlechtes Gewissen bereiten kann, setzt der Terrorist grausame Methoden und direkte Gewalt wie [Folter](#) und Hinrichtungen als Strafen ein. Die Terroristen vom 11. September 2001 inszenierten gewissermaßen ihre Anschläge als symbolische Akte und Spektakel, in der Annahme der absoluten Gerechtigkeit ihrer Handlungen, die sich als Strafe gegen den vermeintlich dekadenten Westen und seinen Kapitalismus verstanden. Hier zeigt sich, dass Moralisten und Terroristen nicht bereit sind zu diskutieren und Gegenmeinungen zu akzeptieren. Nach ihrer absolutistischen Logik gibt es nur Schwarz oder Weiß, Wahr oder Falsch, Wir oder die Anderen. Ihre Selbstimmunsierung kann zu einer schleichenden Radikalisierung führen, die in letzter Hinsicht auf Selbsttäuschung beruht.

Zusammenfassung vom 1.7.2019: Was ist Terrorismus?

Inwiefern ist [Terrorismus](#) überhaupt philosophisch interessant? Vor den Anschlägen des 11. September 2001 waren nur wenige Publikationen diesem Thema gewidmet. In Deutschland erinnert man sich noch an den Terror der Roten Armee Fraktion (RAF), die für zahlreiche Anschläge im Zeitraum von 1970-1993 verantwortlich war. Auch hier gilt das Diktum Hegels, dass die Eule der Minerva (d.h. die Philosophie) erst in der Dämmerung (d.h. wenn sich in der Realität Dinge ereignet haben) ihren Flug beginnt. Wie der Name bereits sagt, ist [Terrorismus](#) besonders auf die Verbreitung von Gewalt, Furcht und Schrecken ausgerichtet. [Terrorismus](#) ist die programmatische *ultima ratio* der kompromisslosen Durchsetzung von Interessen. Dabei sind terroristische Handlungen nicht direkt auf die Erlangung eines Ziels gerichtet. Vielmehr schaffen sie indirekt ein Klima bzw. einen Raum von Angst, innerhalb dessen erst die eigentlichen Ziele verwirklicht werden sollen. Mit dem [Moralismus](#) teilt der [Terrorismus](#) seinen (partiellen) Absolutheitsanspruch: Er weiß sich auf der absolut sicheren Seite und ist über jeden Zweifel erhaben. Anders als der [Moralismus](#) jedoch, der nicht primär auf Gewalt abzielt (höchstens dem Anderen ein schlechtes Gewissen bereitet), agiert der [Terrorismus](#) grausam und geplant. Er steht außerhalb des Diskurses (dem Raum der Gründe) und kennt als letztes Mittel nur die Gewalt, die mitunter auch eine Dimension von Strafe enthält. Darin erweist sich der [Terrorismus](#) als wesentlich destruktiv. Doch rechtfertigt der [Terrorismus](#) seine Taten durch Ideologien. Häufiger als Moralisten treten Terroristen in Gruppen auf. Von Terroristen und Moralisten müssen Amokläufer unterschieden werden. Sie agieren zumeist alleine und nur ein einziges Mal, teilen aber die Gewalt des Terroristen, die destruktiv ist. Entscheidend für das Verständnis von [Terrorismus](#) ist die Wirkung auf das Opfer. Dieses ist häufig von der Gewalt überrascht und bleibt fragend zurück. Der Fokus des [Terrorismus](#) ist recht weit (im Gegensatz etwa zu einem Attentat) und nimmt Kollateralschäden billigend in Kauf. Häufig gilt die Gewalt Exponenten oder Symbolen eines als feindlich deklarierten Systems. Die Anschläge des 11. September zeigen, dass die Aura der Gewalt durch die Medien bis in die Wohnzimmer ausgestrahlt wurde. Diese Bilder haben sich in das kollektive Gedächtnis förmlich eingebrannt. Susan Neiman bringt diese Anschläge mit dem Erdbeben von Lissabon in ein Verhältnis. Gegenüber dem Nationalsozialismus seien sie ein Atavismus, also eine Vorstufe, eine überholte Form eines vergangenen Bösen. Die mediale Wirkung der Anschläge und ihre technische Realisierung scheint dem aber zu widersprechen. Der Terror des 11. September scheint vielmehr eine durch und durch moderne Form des Unmoralischen zu sein.

Zusammenfassung, 10. Sitzung, 10.7.2019 – Terrorismus, Folter, Grausamkeit

In Folge der Anschläge des 11. September wurden einige Stellungnahmen Osama bin Ladens ausgestrahlt, die im Anschluss verschriftlicht und veröffentlicht wurden (Osama bin Laden (2005) - Messages to the World). Darin zeigt sich sehr deutlich die argumentative Strategie, die von Terroristen verwendet wird. Es lassen sich darin verschiedene Argumentationsmuster unterscheiden, die geradezu typisch für terroristische Erklärungen sind. Zum einen macht bin Laden alle Amerikaner verantwortlich und rechtfertigt damit die Tatsache, dass in den Gebäuden des World Trade Centers unterschiedslos Menschen getötet wurden: „Given that the American Congress is a committee that represents the people, the fact that it agrees with the actions of the American government proves that America in its entirety is responsible for the atrocities that it is committing against Muslims” (140). Zugleich interpretiert bin Laden die weltweite politische Situation als einen Kampf der Amerikaner gegen die Moslems. Hieran zeigt sich die Strategie, die Welt in zwei exklusive Lager einzuteilen und ein Schwarz-Weiß-Denken, welches keine Grautöne kennt. Das WTC versteht er als Symbol von „financial power“ (119). Er überhöht die Anschläge theologisch, indem er sie als Tat Gottes interpretiert, die Amerika an der „Achillesverse“ (104) getroffen habe. Außerdem besitzen die Anschläge für ihn die Qualität von gerechter (Talions-)Strafe: „What America is tasting today is but a fraction of what we have tasted for decades.” (104) Bin Laden versteht die Anschläge als „great events“ (111) und trifft damit genau ihre mediale Ausstrahlung, die gravierende Folgen nach sich zogen, gleich einem Epizentrum eines Erdbebens, welches weitere Nachbeben zur Folge hat. Diese Folgen bewertet er ökonomisch und kommt zu dem Schluss, dass sie gravierende ökonomische Folgen haben. Auffällig ist, dass er nicht in erster Linie die Attentäter des 11. September, sondern die Bush-Regierung als „world terrorism“ darstellt (114).

Das Problem der Folter ähnelt in verschiedenen Hinsichten dem Problem der Lüge: Darf man in Ausnahmesituationen Folter androhen oder gar foltern, um ein Menschenleben zu retten? Deontologische Ethiken würden Folter als intrinsisch schlecht bewerten und generell verbieten, weil damit die Würde des Menschen verletzt und er nur als Mittel zum Zweck gebraucht wird. Konsequentialistische Ethiken würden Folter unter Umständen zulassen, wenn es das Ziel (die Rettung eines Menschenlebens) rechtfertigt. Virulent wurde diese Frage im Jahr 2002, als der Frankfurter Polizeipräsident Wolfgang Daschner dem Jura-Studenten Magnus Gäfgen, der den 11-jährigen Bankierssohn Jakob von Metzler entführt hatte, um Geld zu erpressen, Folter androhte für den Fall, dass er das Versteck nicht verraten wollte. Unter

dieser Androhung verriet Gäfgen das Versteck, auch wenn Jakob von Metzler da bereits tot war. Man hat dieses Phänomen auch als „Rettungsfolter“ bezeichnet. Daschner wurde in der Folge wegen der Androhung von Folter zu einer Geldstrafe von 90 Tagessätzen zu je 120 Euro verurteilt („Verwarnung mit Strafvorbehalt“). Seine Verteidigung verwies auf die Rolle der Nothilfe, welche das Gericht aber nicht akzeptierte.

Das Phänomen der Grausamkeit ist philosophisch sehr schwer zu analysieren. Denn es scheint sich als solches der Vernunft zu entziehen. Doch zeigen Fälle von Folter, dass Grausamkeit auch dann vorliegen kann, wenn eine Handlung sehr nüchtern vollzogen wird. Grausamkeit lässt sich bestimmen durch die Abwesenheit von Mitgefühl. Häufig steht sie in einer Verbindung mit dem Phänomen der Rache, als eine Art Modus einer Handlung (weniger als ein Gefühl). Doch scheinen Grausamkeit und Rache nicht unbeherrscht und in unbändiger Form vorliegen zu müssen. Vielmehr können beide gerade auch dann verfolgt werden, wenn der Täter sehr konzentriert und gewissermaßen „kühl“ und „konzentriert“ vorgeht.

Zusammenfassung, 11. Sitzung, 15.7.2019 – Neid

Unmoralische Emotionen, Handlungen oder Motive verursachen häufig Chaos und Verwirrung, so etwa wie die Anschläge des 11. September 2001. Dass aus einer unmoralischen Tat Chaos folgt, heißt jedoch nicht, dass sie selbst oder ihre Gründe chaotisch sind. Häufig wird von der chaotischen Wirkung einer unmoralischen Handlung auf die ebenfalls chaotische oder irrationale Ursache geschlossen. Doch ist dies ein Fehlschluss, der die Täuschungsstruktur des Unmoralischen übersieht. Die Anschläge des 11. September 2001 waren penibel und von langer Hand geplant, und ihre Ausführung geschah sehr kühl und besonnen. Ebenso sind Täter und Terroristen häufig keine Monster, sondern kaltblütig und reflektiert agierende Personen.

Von allen Formen des Unmoralischen darf der Neid als eine der komplexesten gelten. Das Phänomen ist nicht schon dadurch charakterisiert, dass eine Person A gerne so wäre wie eine Person B oder gerne ein Gut C – sei es ein Wert, ein Gegenstand, eine Eigenschaft oder eine Fähigkeit – der Person B hätte, das sie selbst nicht besitzt. Vielmehr ist Neid mit einem Unlust- oder Schmerzgefühl für Person A verbunden, die sich hinsichtlich C mit B vergleicht und ihren Mangel als ungerechtfertigt und empörend empfindet. Aristoteles hat dies folgendermaßen beschrieben: „Ein leidenschaftliches Unlustgefühl ist nämlich allerdings auch der Neid, und zwar bezieht auch er sich auf das Glück eines anderen, aber nicht auf das eines Unwürdigen, sondern auf das eines, der nach Berechtigung und Stellung im Leben unsers Gleichen ist.“ (Rhetorik, 1386b). Immanuel Kant bestimmt den Neid als „Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht“ (Metaphysik der Sitten, AA VI, 458). Neid kann nur in einem Raum oder Kontext auftreten, den Rousseau als „Vernunftzustand“ dem „Naturzustand“ entgegengesetzt hatte. Während im Naturzustand die Menschen durch eine gesunde Selbstliebe und das Mitleid miteinander harmonieren, so tendieren Sie durch die Vernunft dazu, sich mit anderen zu vergleichen. Räume und Kontexte des Neides sind Konkurrenzsituationen, offensichtliche Werte und Stärken, normative Kontexte wie Schulen und wertorientierte Kontexte wie das Finanzgewerbe. Der Neid scheint eine bestimmte Form der Entwicklung eines Menschen vorauszusetzen, auch wenn er sich bereits im Phänomen des „Futterneides“ bei Tieren findet, wenn sie sich ungleich behandelt fühlen und in der Folge nicht mehr kooperieren. Es stellt sich jedoch die Frage, ob man Tiere um etwas beneiden kann. Hier scheint die notwendige Vergleichsebene zu fehlen, die im Neid vorausgesetzt wird.

Im missgünstigen Neid wird das Gut des anderen als Grund oder Anlass des eigenen Schmerzes verstanden, der aus dem unterlegenen Vergleich resultiert. Eine naheliegende Reaktion auf diesen Schmerz oder die Kränkung besteht dann darin, diesen Grund zu beseitigen. Mehr noch: Die andere Person wird für den eigenen Schmerz verantwortlich gemacht und ist nicht selten überrascht von dieser Argumentation des Neiders. Dies ist freilich ein Fehlschluss, der dem Neider jedoch nicht bewusst ist. Hier stellt sich die Frage, ob Neid nur dann auftritt, wenn eine andere Person einen Vorzug verdienstermaßen besitzt, oder auch dann, wenn sie sich diesen ungerechterweise zugeignet hat. Für die Struktur des Neides als Missgunst ist es jedoch wesentlich, das Gut C der Person abzusprechen, insofern es ihr nicht gerechterweise gebührt, sondern, wenn schon, dann einem selbst. Es stellt sich ferner die Frage, ob Neid ein Gefühl oder eine Haltung ist. Ohne Frage ist Neid phänomenal durch eine gewisse emotionale Tönung charakterisiert, die etwa dann beschrieben wird, wenn man davon spricht, dass eine Person „grün“ oder „gelb“ vor Neid ist. Damit ist im Unterschied zur Farbe Rot gemeint, dass Neid nicht energisch nach Außen sich entlädt, sondern sich im Zerknirschen, im Gram oder Selbstmitleid der neidischen Person innerlich manifestiert. Der Neid kann durch ein Paradox charakterisiert werden, dass darin besteht, dass der Neider als solcher nicht weiß, dass er neidisch ist, und dass er kein Neider mehr ist, sofern er weiß, dass er neidisch ist. Dieses Paradox des Neides kann durch folgende Sätze semantisch und pragmatisch näher bestimmt werden:

(1) A beneidet B wegen/um C.

Dieser Satz lässt sich folgendermaßen weiter analysieren:

(2) A ist der Meinung, dass B nicht C verdient (oder nur/auch A C verdient) wegen D.

Bei D handelt es sich um eine Rechtfertigung und Argumentation, die die vermeintlich eigene ungerechte Stellung gegenüber B weiter begründet.

(3) A weiß, dass sie B wegen/um C beneidet.

(4) A sagt zu B: „Ich beneide Dich wegen/um C“.

Das Element D scheint für den missgünstigen Neid elementar zu sein. Entscheidend ist, dass die Person A im Falle von D sich nicht bewusst ist, dass sie neidisch ist, sondern glaubt, dass sie zurecht das Fehlen von C beklagt oder aber Bs Besitzen von C in Frage stellt. A will sich durch D nicht eingestehen, dass sie im Grunde B den Wert C gönnen sollte, da er durchaus verdient sein könnte, selbst dann, wenn man ihn auch verdient hätte. A unterliegt also in D einer Art selbstverschuldeten Selbsttäuschung.

Man kann nun fragen, inwiefern der Satz (3) den Satz (2) oder (1) impliziert. Es scheint, dass (3) mit (2) und (1) inkompatibel ist. Denn im Wissen um den eigenen Neid scheint gerade das Element D ausgeschlossen zu werden. Offensichtlich wird dies im Fall von Satz (4), aus dem klar die Falschheit von (2) und (1) zu folgen scheint. Wer einem anderen sagt, dass er ihn wegen etwas beneide, der wird als sympathisch wahrgenommen, weil sein offenkundiger Neid weniger eine verdeckte Missgunst als eine offene Anerkennung darstellt. Wer sagt, dass er neidisch sei, ist dadurch performativ gerade nicht mehr neidisch.

Zusammenfassung, 12. Sitzung, 22.7.2019 – Ideologien

Um das Phänomen der Massenmorde im Nationalsozialismus (und auch in anderen totalitären Systemen) besser verstehen zu können, genügt es nicht, die individuellen Dispositionen und Motivationen der Täter in den Blick zu nehmen. Vielmehr müssen wir uns mit der generellen Verführungsstruktur von Ideologien befassen. In ihrer Schrift über „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1955) hat Hannah Arendt sehr scharfsinnig das Wesen der Ideologie beschrieben. Häufig treten Ideologien in politischen Kontexten auf, in denen eine Führerfigur eine „totale Verantwortlichkeit“ im Staat beansprucht (591). Dies führt dazu, dass die untergeordneten Funktionäre ihre Verantwortung an den Führer delegieren können, ihre Freiheit gewissermaßen aus Freiheit aufgeben. Somit können sie auch Handlungen, die ihnen moralisch bedenklich erscheinen, durch Berufung auf eine Höhere Instanz und Befehle, die Notwendigkeit des (blinden) Gehorsams, rechtfertigen. Man erscheint so nur als ein kleines Rädchen im Getriebe, das im Grunde nichts ausrichten kann. Damit zusammen hängt nach Arendt die „totalitäre Methode“, dass den Funktionären „niemals die Gründe für bestimmte Aufgaben“ angegeben werden (591). Damit existiert in einer totalen Herrschaft die Fiktion eines einzelnen Führer-Akteurs mit einem „Verantwortungsmonopol“ bzw. „Willensmonopol“ und seiner ihm Untergebenen, die allesamt scheinbar nur ausübende Organe sind.

Arendt bemerkt, dass Ideologien dynamisch verfasst sind. Sie befassen sich nicht mit dem Ist-Zustand der Welt, sondern wollen diesen im Licht des Gewesenen und der Zukunft motivieren. Ideologien beanspruchen „totale Welterklärung“ und geben vor, die Logik der geschichtlichen Entwicklungen zu durchschauen und damit alle Ereignisse in einen größeren, notwendigen Zusammenhang einordnen zu können. Ideologien treffen Behauptungen „mit absoluter Folgerichtigkeit“ (719). Dies führt dazu, dass sich Ideologien gegenüber möglicher Korrektur und Kritik von außen selbst immunisieren. Durch ihr Ideal der absoluten Gewissheit ähnelt die Ideologie der Strategie des Moralismus. Zugleich öffnet sie sich dem Gesetzes- und Objektivitätsideal der Naturwissenschaften (dies zeigt sich z.B. an der Vorliebe des Nationalsozialismus am vermeintlich objektiven (Sozial-)Darwinismus). Arendt fasst das Wesen der Ideologie treffend zusammen als die „nie versagende[] Folgerichtigkeit eines ganz abstrakten logischen Rasonierens“ (724).

In seinem Buch „Täter: Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden“ (2005) beschreibt Harald Welzer die individuellen und konkreten psychologischen Auswirkungen bzw. Handlungen einer Ideologie. Welzer wendet sich gegen Erklärungsansätze, die unmittelbar nach einer individuellen (pathologischen) Täterpersönlichkeit Ausschau halten

und direkt nach dem 2. Weltkrieg prominent waren (z.B. Horkheimer/Adorno, Fromm, Kogon). Welzer wendet dagegen ein, dass sich die Täter des Nationalsozialismus „hinsichtlich ihrer Sozialisations- und Herkunftsmerkmale, ihrer Religions- und Schichtzugehörigkeit, ihres Alters, ihres Geschlechts etc. in keiner Weise von der Gesamtbevölkerung unterscheiden“ (42). Deswegen interessiert die Frage, nach den „Prozessen und Situationen [...], in denen die Täter sich dazu entschieden haben, zu Mördern zu werden“ sowie die Frage, „wie sie die Prozesse und Situationen, in denen sie sich befanden, wahrgenommen und gedeutet haben.“ (43) Welzers „Sozialpsychologie des Massenmords“ (43) untersucht daher die Fragen, „wie die Täter die Situation wahrgenommen und interpretiert haben, in denen sie töteten, welche Binnenrationalität (die von außen betrachtet ganz und gar irrational sein kann) ihnen ihr Handeln als sinnvoll erscheinen ließ, und wie die sozialen und psychischen Prozesse und situativen Dynamiken waren, die ihrer Entscheidung zum Töten vorausgegangen sind“ (43). Daraus folgt, dass ideologisch bedingte Massenmorde nicht unerklärliche Phänomene sind, sondern einer gewissen Logik gehorchen, die psychologisch und soziologisch weiter analysiert werden kann. Aber auch philosophisch kann diese Logik weiter erhellt werden. Es handelt sich nämlich um eine ähnliche Strategie, wie sie sich in anderen Formen des Unmoralischen angesichts des Phänomens der Selbsttäuschung und Selbst-Rechtfertigung zeigt. Welzer bringt dafür den Begriff der „partikularen Rationalität“ (46) ins Spiel, die mit den rechtfertigenden Interpretationen und Schlussfolgerungen des Akteurs zusammenhängt. Immanuel Kant hat diese Form der Rationalität sehr treffend durch seinen Begriff des „Vernünftels“ gefasst.