

**Philosophische Fakultät der  
Rheinischen-Friedrich-Wilhelms Universität Bonn**

Die Humanismuskritik Arnold Gehlens in seinem  
Spätwerk „Moral und Hypermoral“

Hausarbeit zum  
Hauptseminar:  
Die Humanismusdebatte im 20. Jahrhundert  
WS 1997/98

Leitung: Dr. habil. G. Seubold

vorgelegt von:

Eckhart Arnold  
6.Fachsemester, Magister

Bonn, 1.Mai, 1998

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Die philosophische Entwicklung Arnold Gehlens</b>	<b>2</b>
<b>3</b>	<b>Gehlens Humanismuskritik in „Moral und Hypermoral“</b>	<b>8</b>
3.1	Der Begriff des „Humanitarismus“ und Gehlens Kritik an der humanistischen Ethik . . . . .	9
3.1.1	Das historische Argument: Humanismus als Symptom der Dekadenz . . . . .	11
3.1.2	Das politische Argument: Humanismus als Gefahr für die Staatstugenden . . . . .	13
3.1.3	Das anthropologische Argument: Humanismus als überdehntes Familienethos . . . . .	15
3.2	Kritik der antihumanistischen Argumente Gehlens . . . . .	17
3.2.1	Vorüberlegung zu Gehlens Methode: Entlarvungstechnik und empirische Ethik . . . . .	17
3.2.2	Kritik des historischen Argumentes . . . . .	22
3.2.3	Kritik des politischen Argumentes . . . . .	24
3.2.4	Kritik des anthropologischen Argumentes . . . . .	30
<b>4</b>	<b>Gehlens Programm der pluralistischen Ethik und der Vorwurf der Moralphertrophie</b>	<b>34</b>
4.1	Die Unzulänglichkeit von Gehlens pluralistischer Ethik . . . . .	34
4.2	Die bedingte Berechtigung von Gehlens Vorwurf der Moralphertrophie . . . . .	36
4.3	Die Grenzen des Vorwurfs der Moralphertrophie . . . . .	38
<b>5</b>	<b>Gegenentwurf: Hierarchische Ethik und Humanität als Primärtugend</b>	<b>38</b>
<b>6</b>	<b>Schluß</b>	<b>40</b>

# 1 Einleitung

In dieser Arbeit soll die Kritik, die Arnold Gehlen in seinem Werk „Moral und Hypermoral“<sup>1</sup> am Humanismus übt, dargestellt und kritisch durchleuchtet werden. Gehlens Kritik am Humanismus zielt vor allem auf dessen ethische Seite, wenn er auch die andere Seite des Humanismus, das humane Ideal als Ziel der Selbsterziehung, als übermäßige menschliche Selbstbezogenheit ebenfalls ablehnt.<sup>2</sup> Deshalb konzentriert sich diese Arbeit auf die Erörterung der ethischen Fragen, zumal die Diskussion eines Ideals andere Methoden und Fragestellungen erfordern würde als die Klärung ethischer Streitfragen.

In einem gewissen Rahmen ist es dabei notwendig, unmittelbar auf einige Fragen der Ethik einzugehen. Hierbei weicht diese Arbeit von den „Vorgaben“ Gehlens ab: Während Gehlen in seinem Werk die Fragen der Ethik vornehmlich auf einer metatheoretischen Ebene behandelt, werden in dieser Arbeit die ethischen Fragen unmittelbar angegangen, d.h. im Vordergrund steht (beispielsweise) die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ und *nicht* „Wie entsteht der Begriff der Gerechtigkeit?“. Diese Herangehensweise wird zu Beginn des kritischen Teils dieser Arbeit (Kapitel 3.2) gerechtfertigt. Ihr liegt die Vorstellung zu Grunde, daß es nicht die Aufgabe der Philosophie ist, ihre Zeit in Gedanken zu fassen oder ihre eigene Geschichte zu reflektieren, sondern daß sie die Antworten auf ganz bestimmte Fragen suchen soll („Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was ist der Sinn des Lebens?“ etc.). Zur Beantwortung dieser Fragen braucht die Philosophie ihre eigene Geschichte nicht zu kennen; höchstens kann eine Kenntnis der im Laufe der Geschichte zu diesen Fragen gegebenen Antworten hilfreich sein. Deshalb liegt in dieser Arbeit der Akzent auch nicht auf der historischen Erarbeitung des Ursprungs und der Herkunft von Gehlens Gedanken sondern auf der Behandlung der ethischen Sachprobleme, die Gehlens „ethischer Pluralismus“ aufwirft. Dies spiegelt sich auch in der Verwendung der Sekundärliteratur wieder. Wenig Gebrauch wurde von Sekundärliteratur gemacht, die lediglich den Inhalt von Gehlens Philosophie darstellt oder die geistesgeschichtliche Position von Gehlens Philosophie

---

<sup>1</sup>Arnold Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Wiesbaden, 5.Aufl., 1986, im folgenden zitiert als Gehlen: Hypermoral.

<sup>2</sup>Späterer Zusatz (6.2.2006): Die Behauptung, dass Gehlen sich gegen die „humanistische“ Ethik wendet ist mißverständlich, da Gehlen selbst wörtlich nur vom „Humanitarismus“ und nicht vom „Humanismus“ spricht. Zwar greift Gehlen in seinem Werk eindeutig die Prinzipien einer humanistischen Ethik in dem weiter unten von mir definierten Sinn an. Trotzdem ist es zumindest ungenau ihn als Kritiker des „Humanismus“ darzustellen, wie ich es in dieser Arbeit getan habe. (Neben einem aufmerksamen Leser hatte mich auch mein Dozent Günther Seubold damals auf diesen Fehler hingewiesen.) Die Gültigkeit meiner Argumente gegen Gehlens Standpunkt bleibt von dieser terminologischen Ungenauigkeit abgesehen aber unberührt.

aufhellt. Statt dessen wurde häufiger auf Werke zurückgegriffen, die sich den einzelnen Sachbereichen widmen, die von Gehlens Ausführungen miterfaßt sind.

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß nach einer kurzen Skizze der Grundpositionen von Gehlens Philosophie zunächst Gehlens kritische Einwände gegen die humanistische Ethik zusammenhängend dargestellt werden. Darauf folgt eine eingehende Kritik der einzelnen Argumente Gehlens. Ausgehend von dieser Kritik wird Gehlens Ansatz einer pluralistischen Ethik grundsätzlich in Frage gestellt. Da die reine Kritik niemals ganz überzeugend bleibt, sofern nicht auch positive Möglichkeiten aufgezeigt werden, wird zum Abschluß der Arbeit umrißhaft eine humanistische Ethik konstruiert, die die Einwände Gehlens gegen den Humanismus berücksichtigt, soweit diese berechtigt sind.

## 2 Die philosophische Entwicklung Arnold Gehlens

Arnold Gehlen (geb. 1904 in Leipzig, gest. 1976 in Hamburg) studierte Philosophie in Köln und Leipzig. Dort promovierte er 1927 bei Hans Driesch und wurde 1934 Nachfolger auf dessen Lehrstuhl. In seinen früheren Schriften zeigt sich Gehlen vor allem der Lebensphilosophie und dem Deutschen Idealismus, insbesondere Fichte, zugeneigt.<sup>3</sup> Weisen diese Schriften, bei denen, wie im Bereich der akademischen Philosophie üblich, vor allem andere Philosophen (und weniger bestimmte philosophische Probleme) im Zentrum stehen, noch eine relativ große Spannweite auf, ohne allzu deutlich schon irgend eine Festlegung erkennen zu lassen, so hat Gehlen in seinem 1940 erschienen Hauptwerk „Der Mensch“ sein eigentliches Thema mit der philosophischen Anthropologie gefunden. Gehlens Werk „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“ stellt einen vorläufigen Höhepunkt der im 20. Jahrhundert mit den bahnbrechenden Werken Schelers und Plessners neu erwachten philosophischen Anthropologie dar.<sup>4</sup> Während Schelers Werk sowohl hinsichtlich der überwiegend geisteswissenschaftlichen Methode als auch in der Denkweise und Begriffswahl (Geist-Seele Dualismus, metaphysische Sonderstellung des Menschen) noch durchaus traditionell gehalten ist, löst sich Gehlen von solchen überkommenen Bindungen, indem er unter wissenschaftspragmatischer Umgehung eingefahrener Fragestellungen und systematischer Heranziehung

---

<sup>3</sup>Als Beispiel sei hier aus den frühen Schriften (willkürlich) herausgegriffen: Arnold Gehlen: Wirklichkeitsbegriff des Idealismus (1933), in: Arnold Gehlen: Philosophische Schriften II. (1933-1938), Frankfurt am Main 1980, S.181-198.

<sup>4</sup>Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.

der wissenschaftlichen Erkenntnisse aus Biologie und Zoologie ein integrierendes Gesamtbild des Menschen zu entwerfen versucht, welches die Ergebnisse der verschiedenen humanen Einzelwissenschaften zusammenführt und philosophisch ausdeutet. Gehlen legt dabei ein Konzept von Philosophie zu Grunde, das er als „empirische Philosophie“ bezeichnet, ein Ansatz für den Schopenhauers System das Vorbild abgibt. Nach dieser Vorstellung von Philosophie kann das Allermeiste, was wir über das Wesen des Menschen oder auch das Wesen der Welt wissen können, nur aus der Erfahrung bzw. einer philosophischen Deutung der Erfahrung entnommen werden. Ein Rückgriff auf die Transzendentalphilosophie erschiene demgegenüber wenig hilfreich, denn was lehrt schon die Transzendentalphilosophie beispielsweise über die Triebstruktur des Menschen? Was die Philosophie dabei von den Erfahrungswissenschaften, auf die sie sich stützt, unterscheidet, ist das Ziel, ein umfassendes Bild zu gewinnen, und dieses Bild philosophisch zu deuten.<sup>5</sup> In „Der Mensch“ deutet Gehlen den Menschen mit einem von Herder übernommenen Begriff als „Mängelwesen“, welches anders als die Tiere nicht an eine bestimmte Umwelt angepaßt ist, durch die es von seinen Instinkten sicher geleitet wird, sondern das sich durch Kulturbildung erst seine Umwelt und seine eigene Natur schaffen muß. In seinen späteren Schriften schreitet Gehlen auf dem Wege der empirischen Philosophie und Anthropologie fort, wobei er sich vermehrt auch der Soziologie zuwendet. Er erweitert seine anthropologische Theorie dabei um die Lehre von den Institutionen, mit der er die Struktur und Funktion der Kultur als gesellschaftliches Ordnungssystem zu ergründen versucht.

Der Mensch ist nach Gehlen im Gegensatz zum Tier wesentlich „handelndes Wesen“. Anders als beim Tier nämlich ist das menschliche Verhalten nicht

---

<sup>5</sup>Trotz der von Gehlen öfters wiederholten Beteuerung des empirischen Charakters seiner Theorie, muß bezweifelt werden, ob Gehlens Theorie strengeren wissenschaftstheoretischen Anforderungen (insbesondere der Falsifizierbarkeit) genügen kann. Besonders deutlich wird dies etwa in seinem Werk „Urmensch und Spätkultur“ (Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden 5.Aufl., 1986, im folgenden zitiert als Gehlen: Urmensch.), wo Gehlen eine Reihe von Einzelbeispielen für „institutionelles“ und „darstellendes“ Verhalten liefert, aus denen sich jedoch kaum eine systematische und an objektiven Kriterien überprüfbare Theorie zusammensetzen läßt. (Besonders schwer wiegt hier, daß Gehlen wichtige Grundbegriffe wie *Institution* und *anthropologische Kategorie* undefiniert läßt) Vgl. zu den begrifflichen Schwierigkeiten dieses Werkes: Alfred Heuß: Gehlens Anthropologie und der „Ursprung“ der Geschichte, in: Helmut Klages / Helmut Quaritsch (Hrsg.): Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens, Berlin 1994, S.235-353. - Gehlens Anspruch, Empiriker zu sein, entspringt daher vielleicht eher dem Zweck der Abgrenzung gegenüber metaphysischen Bestimmungen des Menschen (Scheler) und gegenüber der Kritischen Theorie (Frankfurter Schule) als eingelösten erkenntniskritischen Ansprüchen. Vgl. auch Nevil Johnson: Das Gehlensche Denken in der angelsächsischen Welt: Überlegungen zu den Hindernissen auf dem Wege einer Rezeption, in: H.Klages / H.Quaritsch (Hrsg.), a.a.O., S.747-771.

bereits durch eine artspezifische Instinktstruktur festgelegt. Dem Mangel an festgelegten Instinkten entspricht körperlich das Fehlen von spezialisierten Organen, wie Klauen, Pelz oder Giftstacheln, die den Tieren das Überleben in ihrer Umwelt möglich machen. Wie kann aber der Mensch als Naturwesen überleben, wenn er weder bei der Nahrungssuche von Instinkten geleitet wird noch dabei wie die Tiere von einer geeigneten Organausstattung unterstützt wird? Dies erreicht der Mensch, indem er im Prozeß der Kulturbildung sich eine Lebensweise schafft und auf Dauer stellt, die ihm das Bestehen in der Welt ermöglicht. Die Kultur muß beim Menschen für den Zusammenhang von gattungsmäßig festgelegter Instinktstruktur und artspezifischer Umwelt, wie er bei den Tieren besteht, Ersatz schaffen. Dies geschieht dadurch, daß im Prozeß der Kulturbildung aus der Welt eine faßbare Menge von Bedeutungsgehalten ausgesondert wird, mit denen sich der Mensch die Welt als nunmehr verständliche Umwelt zu eigen macht. Zugleich erfahren die flüchtigen Instinkte des Menschen eine Verfestigung zu Verhaltensregulationen. Diese Verhaltensregulationen funktionieren ähnlich wie die Instinkte beim Tier nach einem Reiz-Reaktions-Schema, nur können beim Menschen die Reiz-Reaktionsketten entkoppelt und durch Einschlebung von „Phantasmen“ fast beliebig verlängert werden. Dies erklärt auch, warum der Mensch über Geist verfügt. Der Geist umfaßt die Symbolgehalte, mit denen der Mensch sich in seiner Umwelt orientiert, und die Phantasmen, die dem Menschen anstelle äußerer Reize als Handlungsziele vor das (innere) Auge treten.<sup>6</sup>

Solcherart verfestigte Verhaltensregulationen und Bedeutungsgehalte werden nach Gehlen in den gesellschaftlichen Institutionen gespeichert. Dies gilt sowohl für die allergrundlegendsten Institutionen, wie Sprache und Sitten, als auch für darauf aufbauende Institutionen, wie z.B. die Herrschaftsinstitutionen. Die Institutionen erfüllen eine mehrfache Funktion für den Menschen. Sie geben Orientierungen vor und entlasten damit den Einzelnen vom ständigen Improvisationsdruck, sie leisten eine Abstimmungsfunktion innerhalb der Gesellschaft, d.h. sie ermöglichen ihren Mitgliedern ihr Verhalten gegenseitig zu deuten und geben Reaktionsmöglichkeiten vor, von denen jeder Handelnde sicher sein kann, daß sie vom Anderen verstanden werden. Schließlich speichern die Institutionen das gesamte Wissen bzw. die Weisheit einer Kultur. Hierzu gehört nicht nur theoretisches Wissen von der Welt, sondern jede funktionierende Institution enthält in sich ein wertvolles Wissen darüber, wie Leben möglich ist - ein Leben, daß sich der von Natur aus „unfestgelegte“ Mensch erst erfinden muß, wobei es unzählige Gefahren des Scheiterns gibt. Der hohe Wert, der jeder Institution schon als solcher zukommt, wird besonders deutlich,

---

<sup>6</sup>Zu Gehlens Anthropologie vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch (1. Teilband), Frankfurt am Main 1993, S.3ff.

wenn man sich vor Augen hält, daß die meisten Institution in einem überaus langwierigen und mühsamen Prozeß der Kulturbildung entstanden sind.<sup>7</sup>

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Lehre?

In Bezug auf die Freiheit des Menschen ergibt sich die Konsequenz, daß nur die Gattung Mensch frei (oder genauer: *unbestimmt*) ist. Für das Individuum kann es Freiheit nur innerhalb aber niemals jenseits der Institutionen oder gar gegen die Institutionen geben. Der Versuch, Freiheit außerhalb der Institutionen zu verwirklichen, wäre so absurd, als wollte man eine Geschichte erzählen, ohne sich der Sprache zu bedienen. Ein sinnvolles und erfülltes Leben kann es nur im Konformismus zu den Institutionen geben. Emanzipatorische Bestrebungen sind ebenso wie die aufklärerische Kritik an den Institutionen ein riskantes Unterfangen, denn leicht (und gerne) werden Institutionen zerstört, aber schwer sind sie zu errichten. Gehlens Philosophie mündet so in einen formalen Konservativismus, der das Bestehende um seiner selbst willen heiligt.

Dieser Konservativismus ist auch für Gehlens politischen Standpunkt charakteristisch. Es gibt in seinen späteren Veröffentlichungen keine Hinweise darauf, daß Gehlen die Demokratie direkt abgelehnt hätte. Allerdings sah er Ende der 60er Jahre die Bundesrepublik einem gefährlichen Verfall der öffentlichen Autorität entgegen gehen. Darüber hinaus ist das, was Gehlen in „Moral und Hypermoral“ zu dem Thema Staat äußert, nur unter Einschränkungen mit den Grundsätzen der liberalen Demokratie zu vereinbaren. Während der Zeit des Hitlerregimes war Gehlen ein begeisterter Befürworter des Nationalsozialismus. Er war seit dem 1. Mai 1933 Mitglied der NSDAP, seine aktive Mitarbeit beschränkte sich abgesehen von der philosophischen und ideologischen Unterstützung, die er dem Regime leistete, auf eine zwei Semester andauernde Tätigkeit als Dozentenbundführer. Allerdings hatte Gehlen auch gute Gründe die Nazis hochzuschätzen, denn seine steile Karriere in dieser Zeit, die ihn auf glänzende Lehrstühle in Königsberg (1936) und Wien (1940) trug, verdankte er der Protegierung durch die Nazi-Administration.<sup>8</sup> Überhaupt eröffneten die Nazis damals aufstrebenden jungen Akademikern viele attraktive Chancen, indem sie verdiente jüdische und oppositionelle Wissenschaftler von den Universitäten jagten. In seinen Schriften aus dieser Zeit (einschließlich der ersten Auflage von „Der Mensch“<sup>9</sup>) finden sich vielfäl-

---

<sup>7</sup>Zu Gehlens Institutionenlehre vgl. Gehlen: Urmensch, a.a.O., S.7-121. - Vgl. Friedrich Jonas: Die Institutionenlehre Arnold Gehlens, Tübingen 1966, S.43ff. - Vgl. Gehlen: Hypermoral, S.95-102.

<sup>8</sup>Vgl. das Nachwort des Herausgebers Karl-Siegbert Rehberg, in: Gehlen: Der Mensch (2. Teilband), Frankfurt/M 1993, S.751-786 (S.753-755).

<sup>9</sup>Vgl. Gehlen: Mensch 1940, a.a.O., S.364ff., S.427ff.

tige Anklänge an den Nationalsozialismus.<sup>10</sup> Eine Zeitlang hat Gehlen wohl sogar mit dem Gedanken gespielt, eine „nationalsozialistische Philosophie“ zu schaffen, doch ein 1935 entstandenes Fragment, in welchem Gehlen sich in einer Art philosophischem Rassismus versucht, blieb in seiner Schublade liegen.<sup>11</sup> Gehlens Anthropologie ist mit dem Rassismus unvereinbar, seine Institutionenlehre enthält jedoch implizit eine starke Option für die geschlossene Gesellschaft. Und auch wenn Gehlen später dem totalitären Anspruch, dem er unter dem Nationalsozialismus so zugeneigt war, grundsätzlich abhold geworden ist, was seinen Ausdruck unter anderem in dem in „Moral und Hypermoral“ konstruierten ethischen Pluralismus findet, so behielt Gehlen viele seiner nationalsozialistisch imprägnierten Grundüberzeugungen bei.

Vor allem hat Gehlen sich nie von der Überzeugung trennen können, daß ein Leben des Menschen ohne Mythos möglich sei. Man könnte Gehlens Haltung in dieser Frage als einen etwas mutwilligen Reflex auf den Nihilismus bezeichnen. Ausgehend von Hegel und Nietzsche hält Gehlen die Religion in ihrer ursprünglichen Form für überlebt, aber gleichzeitig zweifelt er nicht daran, daß der Mensch solcher absoluten und absolut verpflichtenden Weltdeutungen, wie Religion oder Mythos sie bieten, unbedingt bedarf.<sup>12</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich Gehlens anthropologischer Pessimismus scharf von dem ansonsten verwandten Pessimismus Sigmund Freuds oder Max Webers. Während Freud und Max Weber den Wunsch nach religiöser Lebensdeutung für ein starkes menschliches Bedürfnis halten, sind sie dennoch fest davon überzeugt, daß ein rational geleitetes Leben möglich und auch wünschenswerter ist.<sup>13</sup> Gehlen fürchtet dagegen, daß der Mensch ohne Mythos auf sich

---

<sup>10</sup>Vgl. Arnold Gehlen: Der Idealismus und die Gegenwart (1935), in: Arnold Gehlen: Gesamtausgabe. Band 2. Philosophische Schriften II. (1933-1938), Frankfurt am Main 1980, S.347-357. oder Arnold Gehlen: Rede über Fichte (1938), in: Ebda., S.385-396.

<sup>11</sup>Vgl. den Text dieses Fragmentes in den Anmerkungen des Herausgebers zu Gehlen: Der Mensch (2.Teilband), Frankfurt/M 1993, S.790-795.

<sup>12</sup>In explizitem Bezug auf die Religion schreibt Gehlen in der ersten Auflage von „Der Mensch“, „daß wir über den Sinn des Daseins oder des Lebens nichts aussagen können, daß aber einen solchen Sinn zu unterstellen notwendig, nicht nur erlaubt ist, weil das Leben zur Lösung seiner uns unbekanntes Aufgabe des Bewußtseins, des Sinnbereichs selber, bedarf.“ (Gehlen: Mensch 1940, S.466.) - Hier taucht auch der - auch aus dem völkischen Denken und ebenso der Nazi-Ideologie vertraute - Topos auf, daß dem Menschen eine biologische Lebensaufgabe von ethisch verpflichtendem Charakter vorgeschrieben ist. (Vgl. dazu auch das Kapitel „Urphantasie“ in demselben Werk.) - Gegenüber den in diesem Kapitel geäußerten Auffassungen wird man wohl festhalten dürfen, daß die Natur (und ebenso der liebe Gott) ihre tieferen (biologischen) Absichten schon selber verfolgen werden und können, daß aber der Mensch sich zu nichts anderem verpflichtet fühlen muß, als was er auch (bei klarem Bewußtsein) einsehen kann. (Dieses Prinzip markiert nebenbei bemerkt den Unterschied zwischen dumpfer Mythologie und Offenbarungsreligion.)

<sup>13</sup>Vgl. Max Weber: Wissenschaft als Beruf, Stuttgart 1996, S.16ff. - Vgl. Sigmund Freud:



selbst zurückgeworfen und so zu einem haltlosen und sinnentleerten Leben verdammt wird. Von einem *mutwilligen* Reflex auf den Nihilismus kann man im Falle Gehlens deshalb reden, weil Gehlens Theorie die Falschheit (oder zumindest die Relativität) aller Mythen implizit voraussetzt, aber Gehlen trotzdem die Unterwerfung unter den Mythos fordert.

Man kann genaugenommen nur dann behaupten, eine Theorie verstanden zu haben, wenn man, außer daß man sie mit eigenen Worten wiedergeben kann, in der Lage ist, entweder Kritik an ihr zu üben, oder zu begründen, warum diese Theorie richtig ist. Zur Darstellung einer Theorie gehört daher immer auch die Berücksichtigung möglicher Einwände. Mögliche kritische Einwände sollen an dieser Stelle wenigstens kurz angerissen werden.

Gegen Gehlens anthropologische Theorie könnte man geneigt sein, den Vorwurf des biologischen Reduktionismus zu erheben: Wenn Gehlen den Menschen gegenüber dem Tier als Mängelwesen bestimmt und gleichzeitig das spezifisch Menschliche mit möglichst ähnlichen Begriffen erklärt, wie sie die Biologie zur Erklärung des Verhaltens von Tieren gebraucht (z.B. „flüssige Instinkte“ statt „Instinkte“), so macht Gehlen damit das Tier zum Maßstab von Lebewesen bzw. von in der Welt möglichem Leben überhaupt, d.h. letztenendes wird das Tier zum Maßstab des Menschen, denn der Mensch kann bei Gehlen nur dadurch (Über-)leben, daß er sich künstlich Lebensbedingungen, d.h. einen Zusammenhang von Umwelt und darauf abgestimmten „Instinkten“, schafft, die denen des Tieres ähneln. Diesem möglichen Einwand gegenüber ist jedoch festzuhalten, daß das Verfahren der Reduktion in der Wissenschaft geläufig und solange legitim ist, wie Kriterien für die Überprüfbarkeit dieser Reduktion angebar sind. Es besteht natürlich die Gefahr, daß z.B. die Annahme, die Motive menschlichen Handelns seien im instinktnahen Bereich anzusiedeln, zu einem Dogma erstarrt, welches in irgendeiner Weise immer recht behält.

Bei Gehlens Institutionenlehre stellt sich das Problem, daß sie für archaische Gesellschaften gut nachvollziehbar ist, aber nicht ohne weiteres in modernen Gesellschaften. Übt man nun aus der Institutionenlehre heraus eine Kritik an der modernen Gesellschaft, so müßte zuvor die Frage untersucht werden, ob die Institutionenlehre auf die moderne Gesellschaft, deren Funktionieren vielleicht schon auf neuen, theoretisch noch nicht erfaßten anthropologischen Prinzipien beruht, überhaupt anwendbar ist. Es ist im Zusammenhang mit Gehlens Gesellschaftskritik auch zu erwähnen, daß ein gewisser Zug der vereinfachenden Popularisierung in Gehlens Philosophie bereits angelegt ist. Dies wird daran deutlich, daß viele der Schlüsselbegriffe Gehlens („Entlastung“, „Reizüberflutung“, „Institutionen“ usw.) schon bei ihm selbst eine Doppelbedeutung annehmen, einmal als *Terminus technicus* innerhalb

---

Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ende einer Illusion, Frankfurt /M 1993, S.107ff.

der Theorie und zugleich als Begriffe, die sich auch auf die Alltagserfahrung beziehen lassen, und denen dann mancherlei Sinn beigelegt werden kann.

### 3 Gehlens Humanismuskritik in „Moral und Hypermoral“

Im Jahre 1968 erschien Gehlens Schrift „Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik“.<sup>14</sup> Gehlen beabsichtigt darin, die anthropologischen Grundlagen der Ethik als eines spezifisch menschlichen Phänomens darzulegen und mehrere typische Ethosformen, darunter insbesondere die des „Humanitarismus“ als der „zur ethischen Pflicht gemachte[n] unterschiedslose[n] Menschenliebe“<sup>15</sup>, sowohl anthropologisch abzuleiten, als auch in ihrer kulturellen Funktion und Wirkung zu deuten. Das Resultat dieser Bemühungen ist, wie der Untertitel seines Werkes sagt, eine „pluralistische Ethik“. Mit dieser Bezeichnung ist weder eine Ethik der besonderen Toleranz gegenüber unterschiedlichen Lebensauffassungen gemeint, noch versteht Gehlen darunter, daß es etwa unterschiedliche aber gleichermaßen legitime Moralauffassungen gibt. Vielmehr bedeutet „ethischer Pluralismus“<sup>16</sup>, daß es verschiedene Ethosformen mit unterschiedlichem anthropologischen Ursprung gibt, die jedoch nur jeweils für einen bestimmten Bereich des menschlichen Handelns gültig sind. So ist etwa das „Familienethos“ nur für die Familie gültig, keineswegs jedoch für den Staat und die Politik, denn dort gelten die „Staatstugenden“. Die Grenzen zwischen den Gültigkeitsbereichen dieser Ethosformen sind unscharf, so daß es zwischen verschiedenen Ethosformen immer wieder zu Konflikten kommen kann, die theoretisch unauflösbar sind, da nach Gehlens Auffassung kein Ethos grundsätzlich die Vorherrschaft über ein anderes beanspruchen darf. Im Alltagsleben werden diese Gegensätze in der Regel im dort herrschenden „Durcheinander, mittlerer Tugendhaftigkeit“<sup>17</sup> durch moralische Inkonsequenz ausgeglichen. Für problematisch, um nicht zu sagen gemeingefährlich, Gehlen, wenn ein bestimmtes Ethos mit dem Anspruch der universellen Gültigkeit auf alle Bereiche des menschlichen Lebens ausgedehnt wird, so wie sich dies seiner Ansicht nach in der Gegenwart mit dem „Humanitarismus“ vollzieht. In dieser Ausweitung sieht Gehlen nicht nur eine Radikalisierung, die Aggressionen freisetzt, sondern auch eine Gefahr für die Überlebensfähigkeit einer Gesellschaft, da nun ein Ethos gesellschaftliche Bereiche reguliert, für die es

---

<sup>14</sup>Arnold Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Wiesbaden 5.Aufl., 1986.

<sup>15</sup>Ebda., S.79.

<sup>16</sup>Vgl. ebda., S.10.

<sup>17</sup>Ebda., S.26.

sachlich unpassend ist.<sup>18</sup>

Abgesehen von dieser philosophisch-anthropologischen Zielsetzung verfolgt Gehlen mit diesem Werk aber auch die Absicht einer polemischen Zeitkritik. Der Leser bekommt dabei sehr bald den Eindruck, daß gegenüber dieser Absicht die anthropologische Untersuchung nur beiläufig durchgeführt wird und eher als Vorwand dient zu einem gewaltigen Rundumschlag, in welchem Gehlen von der Antibabypille<sup>19</sup> bis zum Zensurverbot des Grundgesetzes<sup>20</sup> alle möglichen Gegenwarterscheinungen der politischen und gesellschaftlichen Kultur der Bundesrepublik in den ausgehenden 60er Jahren geißelt.

### **3.1 Der Begriff des „Humanitarismus“ und Gehlens Kritik an der humanistischen Ethik**

In dieser Arbeit wird, wie bereits im Vorwort erwähnt, Gehlens Kritik am „Humanitarismus“ als ein Angriff auf die Ethik des Humanismus verstanden. Dazu muß zunächst untersucht werden, ob sich Gehlens Begriff des „Humanitarismus“ überhaupt mit der humanistischen Ethik deckt, oder ob Gehlen nicht eine Übersteigerungsform des Humanismus kritisiert, die auch kein überzeugter Humanist ernsthaft vertreten würde.

Gehlen definiert im 5.Kapitel seines Werkes „Humanitarismus“ als „die zur ethischen Pflicht gemachte unterschiedslose Menschenliebe“.<sup>21</sup> Mit „unterschiedslos“ ist hierbei gemeint, daß die Menschenliebe sich auf die gesamte Menschheit erstrecken soll und damit „unterschiedslos“ sowohl Angehörigen des eigenen Stammes, der eigenen Familie oder der eigenen Nation als auch „fremden“ Menschen, die nicht zu diesen Nahgruppen gehören, zukommt. Weiterhin soll sich die „unterschiedslose Menschenliebe“ auf die Angehörigen aller

---

<sup>18</sup>Vgl. ebda., S.70ff.

<sup>19</sup>Vgl. ebda., S.83.

<sup>20</sup>Vgl. ebda., S.151. - Gehlen nimmt hier irrtümlich an, daß das Zensurverbot die Verantwortlichkeit des Autors ausschließt. Dies gilt jedoch noch nicht einmal im rechtlichen Sinne, da der Autor nachträglich immer noch zur Verantwortung gezogen werden kann, etwa durch eine Verleumdungs- oder Beleidigungsklage. Unter Zensur versteht man im rechtlichen Sinne ausschließlich die Kontrolle einer Schrift *vor* ihrem Erscheinen mit der möglichen Folge eines Erscheinungsverbotes. Dies allein wird durch Art. 5 GG Abs. 1 Satz 3 ausgeschlossen. Abgesehen von der rechtlichen Verantwortung muß auch der Journalist oder Buchautor ähnlich wie der Fabrikant auf dem Markt bestehen. Sein Handeln ist also nicht folgenlos, wie Gehlen dies notorisch unterstellt. Einleuchtend ist jedoch, daß ein politischer Autor in der Regel nicht in die Situation gerät, die Folgen der Verwirklichung seiner Empfehlungen tragen zu müssen. In diesem Sinne wird in der Tat eine möglicherweise vorhandene Leichtfertigkeit seinerseits folgenlos bleiben. Dasselbe gilt auch für Philosophen, die Bücher über Ethik verfassen.

<sup>21</sup>Ebda., S.79.

sozialer Klassen, auf Sklaven gleichermaßen wie auf „Patrizier“ beziehen.<sup>22</sup> Nun gehört aber gerade der Universalismus wesentlich zur humanistischen Ethik. Unter humanistischer Ethik verstehe ich dabei die Auffassung, daß *jedem* Menschen als Individuum ein besonderer Wert (Menschenwürde) zukommt, und daß es keinen Wert gibt, der über dem Wert des Individuums steht. Solche Werte, die mit der Menschenwürde konkurrieren könnten, wären beispielsweise Nation, Geschichte, Ehre etc. Diese Werte sind nach der humanistischen Ethik bloß sekundär in dem Sinne, daß sie entweder mittelbare Werte sind, denen gegenüber das Wohl der einzelnen Menschen als Endzweck zu betrachten ist, oder daß sie untergeordnete Werte sind, denen im Falle eines Wertekonfliktes die Menschlichkeit unbedingt vorhergeht. Dies ist der Kern jeder humanistischen Ethik. Ein Humanismus, der sich nicht auf die gesamte Menschheit bezieht, sondern an den Grenzen der Nation haltmacht oder nur für die eigene Sippe gilt, wäre dagegen eine *contradictio in adjecto*. Genau dieser universalistische Zug der humanistischen Ethik und die Überordnung der Menschenliebe über alle anderen Werte sind es jedoch, die Gehlen unter der Bezeichnung „Humanitarismus“ als eine Form von „Morallhypertrophie“ ausdrücklich ablehnt. Gehlens Kritik des „Humanitarismus“ muß daher in der Tat als ein Angriff auf die humanistische Ethik verstanden werden.

Welches sind nun die Argumente mit denen Arnold Gehlen gegen den Humanismus zu Felde zieht? Es lassen sich in Gehlens Werk drei Hauptargumentationsstränge ausmachen:

1. Ein *historischer* Argumentationsstrang: Gehlen zufolge zeigt sich der „Humanitarismus“ zuerst in der griechischen und römischen Antike und zwar als typische Erscheinung der Verfallsperioden dieser Epochen. Die humanistische Ethik erscheint ihm daher als ein Symptom und gleichzeitig eine Ursache von Dekadenz.
2. Ein *politischer* Argumentationsstrang: Die humanistische Ethik ist nach Gehlen mit machtpolitischen Notwendigkeiten unvereinbar. Dringt sie in die Politik ein, so gefährdet sie den Selbsterhalt von Staat und Nation.
3. Ein *anthropologischer* Argumentationsstrang: Das Ethos der Menschenliebe leitet Gehlen aus den biologischen Schonungs- und Liebesinstinkten innerhalb der Familie als natürlicher Lebensgemeinschaft her. Durch

---

<sup>22</sup>Vgl. dazu besonders Gehlens Ausführungen zum antiken Ursprung des „Humanitarismus“ in den ersten beiden Kapiteln des Werkes, worin diese Bedeutungselemente von „Humanitarismus“ deutlich auszumachen sind, ebda., S.13-36. Weiterhin geht der universalistische Charakter, den Gehlen im „Humanitarismus“ feststellt, aus seiner anthropologischen Erklärung des Humanitarismus als eines „elargierten“ Familienethos hervor. - Vgl. ebda., S.83ff.

„Instinktelargierung“, einer spezifisch menschlichen biologischen Eigenschaft, wird dieser Instinkt nach und nach auf größere Gruppen ausgedehnt, bis hin zu abstrakten Gruppen, deren Mitglieder untereinander nicht mehr persönlich bekannt sind, wie der Nation und schließlich der gesamten Menschheit. Da es, anthropologisch gesehen, noch andere Quellen der Moral gibt (Gegenseitigkeit, vitale Werte, Institutionen<sup>23</sup>), die als „Sozialregulationen“ nicht minder lebensnotwendig sind, darf die humanistische Ethik keine Alleingültigkeit beanspruchen.

Die oben kurz skizzierten Argumente Gehlens sollen nun im einzelnen ausgeführt werden.

### **3.1.1 Das historische Argument: Humanismus als Symptom der Dekadenz**

Historisch betrachtet hängt für Gehlen die Entstehung und Ausbreitung des „Humanitarismus“ mit dem Zusammenbruch der griechischen Stadtstaaten in der Spätantike und der Entstehung von zentralistisch regierten, multiethnischen Großreichen wie dem Alexanderreich zusammen. Später wurde er dann in das römische Kaiserreich exportiert.<sup>24</sup> Der „Humanitarismus“ wurde dabei nach Gehlens Auffassung von einem genau „angebbaren“ Personenkreis, nämlich den kynischen und stoischen Philosophen, erfunden und erfüllte innerhalb dieses historischen Prozesses ganz bestimmte ideologische Funktionen. Auch haften dem „Humanitarismus“ auf Grund seiner Entstehungsumstände gewisse typische Charakterzüge an.

Die Funktionen oder die Zwecke des „Humanitarismus“ sind dabei sowohl individueller als auch politischer Natur. Für das Individuum dient der „Humanitarismus“ der kompensatorischen Auffüllung einer durch den Zusammenbruch des Staates aufgerissenen emotionalen Lücke mit „verallgemeinerten Tugenden privater Herkunft, wie Wohlwollen, Hilfsbereitschaft usw.“<sup>25</sup> Einher damit geht insbesondere bei den Kynikern ein gehöriges Maß an Primitivisierung, welches gegenüber den Anforderungen, die die gesellschaftlichen Institutionen im intakten Staatswesen an den Einzelnen stellen, zunächst als entlastend empfunden wird.<sup>26</sup> Gehlens Deutung dieser Erscheinungen ist aus seiner Institutionenlehre abgeleitet, nach der die Institutionen tief ins Verhalten und Gemütsleben des Einzelnen eingreifen und zugleich, ungeachtet ihrer primären Entlastungsfunktion, ihrerseits eine Belastung darstellen, von der

---

<sup>23</sup>Vgl. ebda., S.47.

<sup>24</sup>Vgl. ebda., S.80f.

<sup>25</sup>Ebda., S.24.

<sup>26</sup>Vgl. ebda., S.15.

sich der Mensch wiederum entlasten möchte. Da weiterhin höhere Leistungen des Menschen nur auf Grundlage und im Rahmen von Institutionen erbracht werden können, die dafür die Symbolgehalte vorgeben, bedeutet der Verlust oder der Zusammenbruch von Institutionen (egal welcher Institutionen) stets einen Rückfall in die Primitivität. Abgesehen von den bisher erwähnten Funktionen erfüllt der „Humanitarismus“ speziell für seine philosophischen Vertreter die Aufgabe ihnen Ansehen, Einfluß und Geltung zu verschaffen. Sie verfolgen damit, wie Gehlen unterstellt, eine Strategie der „Eroberung der Eroberer“, indem sie - gewissermaßen unter Verrat ihres geschlagenen Vaterlandes - sich den neuen Herrschern der Großreiche andienen und durch die Predigt von Güte und Menschenliebe versuchen, Schonung für sich selbst zu erwirken. Gehlen versäumt es nicht, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß einige führende Kyniker davongelaufene Sklaven oder Menschen von einer ähnlich verachteten sozialen Herkunft sind.<sup>27</sup>

Neben diesen für einzelne Individuen nützlichen Eigenschaften erfüllt der „Humanitarismus“ nach Gehlen aber auch eine eminent politische Funktion: Er stützt mit seinem Weltbürgerethos die Bildung von nationenübergreifenden, zentralistisch regierten Vielvölkerstaaten ideologisch ab. Dies erreicht der „Humanitarismus“ in dem er die patriotischen Werte verdrängt und zugleich durch seinen eher der Privatsphäre entstammenden Wertekanon die Folgsamkeit der Untertanen sichert. Letzteres hängt damit zusammen, daß eine politische (Widerstands-)Bewegung, um zugkräftig zu sein, stets als Kollektivbewegung auftreten muß, wobei ein rein individualistischer Wertekanon hinderlich ist. Dennoch war das humanitäre Ideal in der Antike durchaus in der Lage Sklavenaufstände zu motivieren.<sup>28</sup>

Obwohl das Ethos der Humanität solcherart für bestimmte Systeme einen stärkenden und stabilisierenden Einfluß gewinnt, ist und bleibt es nach der Auffassung Gehlens andererseits ein Merkmal der Dekadenz - eine Deutung, die Gehlen von George Sorel übernimmt.<sup>29</sup> Als Dekadenzmoral lähmt der Humanitätsgedanke den Willen und hemmt die Bereitschaft zur Ausübung notwendiger Gewalt. Diesen Vorgang skizziert Gehlen am Beispiel des römischen Kaiserreiches, das seiner Meinung nach durch seine humanitäre Großzügigkeit in eine innere und äußere Krise geriet: „Die Eroberer und Feldherren waren Verirrungen auf dem Wege zum wahrhaft Guten - hundert Jahre später allerdings mußte Aurelian gegen die Barbaren schon die Hauptstadt selber

---

<sup>27</sup>Vgl. Ebda., S.30f.

<sup>28</sup>Vgl. ebda., S.35.

<sup>29</sup>Vgl. ebda., S.81f. - Gehlen erklärt zwar nicht ausdrücklich sein Einverständnis mit Sorels These, doch Gehlen legt dem Leser mit seiner suggestiven Beschreibung der Antike genau diese These ziemlich nahe.

ummauern, und von geordneten Finanzen war keine Rede mehr...“.<sup>30</sup>

Alle diese Einsichten, die Gehlen an einer Betrachtung der antiken Geschichte über den Charakter des humanitären Ethos gewonnen hat, überträgt Gehlen in einem zweiten Schritt auf die Gegenwart. Auch heute „sind nun bei uns unter dem Einfluß der beispiellosen Niederlage und nach der Zerstörung aller inneren Reserven die Individuen auf ihre Privatinteressen und deren kurzfristige Horizonte zurückgefallen. Was sie dort finden, ist die egalitäre Moral der Familie...“.<sup>31</sup> Vorangetrieben wurde der Prozeß der Zersetzung des Staatsethos durch den „Humanitarismus“ bereits einige Jahre vor der Kriegsniederlage durch so skrupellose Intellektuelle wie Karl Barth, dessen 1938 erschienene Schrift „Rechtfertigung und Recht“ Gehlen jedoch zu durchschauen meint: „Wer hier mit dem Anspruch der höheren Autorität spricht, ist klar, hier will das Ethos des Humanitarismus das des Patriotismus verschlingen...“.<sup>32</sup> In den 60er Jahren sind es wiederum evangelische Theologen, die anstatt sich um das Jenseits zu kümmern, zersetzende humanistische Lehren für das Diesseits in die Welt setzen.<sup>33</sup>

Insgesamt erscheint also das humanitäre Ethos in Gehlens historischer Perspektive als: 1. das Resultat eines politischen Zusammenbruchs mit einhergehendem Kulturverlust, 2. ein Mittel ideologisch zweckmäßiger Fremdtäuschung zum Vorteil bestimmter (Herrschafts-)Gruppen mit gleichzeitiger öffentlicher Geltungssteigerung der Intellektuellen, 3. als Merkmal und Ursache von Dekadenz.

### **3.1.2 Das politische Argument: Humanismus als Gefahr für die Staatstugenden**

Bereits bei der Darstellung der historischen Argumentation Gehlens trat zu Tage, daß, nach Gehlens Auffassung, die humanistische Ethik in einem Gegensatz zum Patriotismus steht. Dies ist einer der schärfsten Vorwürfe Gehlens gegen das humanitäre Ethos, daß es die vaterländischen Tugenden bzw. „Staatstugenden“ unterminiere und damit die Existenz des Staates als solchen gefährde. Was ist nun Gehlens Auffassung vom Wesen der Politik und weshalb gerät die Vaterlandsliebe mit der Menschenliebe in Konflikt?

Gehlens Vorstellung vom Wesen der Politik kann als ein übersteigerter politischer Realismus bezeichnet werden. Der politische Realismus behauptet, daß ein Staat Sicherheit nur durch Macht gewinnen kann. Da der Kampf um Macht ein Nullsummenspiel ist, bei dem der Gewinn des Einen stets nur

---

<sup>30</sup>Vgl. ebda., S.81.

<sup>31</sup>Ebda., S.143.

<sup>32</sup>Ebda., S.134.

<sup>33</sup>Vgl. ebda., S.121-139.

durch Verluste eines Anderen erzielt werden kann, darf das Machtstreben um der Sicherheit willen nie aufhören, und es findet seine theoretische Grenze erst in der Weltherrschaft.<sup>34</sup> Diese Überzeugungen teilt auch Arnold Gehlen.<sup>35</sup> Was Gehlens Auffassungen zu einer Übersteigerung des politischen Realismus macht ist, daß die äußere und innere Souveränität des Staates jenseits jener Zweckbestimmung für Gehlen einen Selbstwert ausmachen. Hieraus erwächst dem Staat eine eigene ethische Würde, die sich nur durch eine besonders hohe Autorität des Staates sowohl nach außen als auch nach innen hin aufrecht erhalten läßt. Dementsprechend müssen auch sozialstaatliche Forderungen nicht bloß der begrenzten Ressourcen wegen für problematisch gelten, sondern sie erscheinen als ein Angriff auf die Autorität des Staates an sich.<sup>36</sup> Hierfür ist nun nach Gehlens Auffassung das Humanitätsethos deshalb mitverantwortlich, weil es seit der Aufklärung eine unzertrennliche Verbindung mit dem „Masseneudaimonismus“ eingegangen ist. Unter „Masseneudaimonismus“ versteht Gehlen die Forderung, daß jeder Mensch ein Anrecht auf ein Minimum an materiellem Wohlstand haben solle, wobei sich von selbst versteht, daß diese Minimalforderung mit zunehmendem Gesamtwohlstand auch immer weiter nach oben geschraubt wird. „Masseneudaimonismus“ und „Humanitarismus“ gehen in Gehlens Augen eine geradezu teuflische Verbindung ein, worüber sich seine Empörung in Passagen wie der folgenden Luft macht: „Im Bunde mit dem Masseneudaimonismus wird die Unwiderstehlichkeit dieses Ethos [des ‚Humanitarismus‘, E.A.] verständlich, das mit der Hebung des Lebensstandards aller Menschen und ihrer gegenseitigen friedlichen Anerkennung zugleich auf eine globale Endogamie zusteuert, so daß man zu der Überzeugung kommt, wir hätten hier den Ausdruck oder die Ideologie der steilen Zunahme der Weltbevölkerung vor uns - die rasende Multiplikation des Vermehrungsprozesses gibt sich damit moralisch grünes Licht.“<sup>37</sup>

Doch nicht nur durch die entstehende Anspruchsmentalität und die damit verbundene Aufweichung der Autorität des Staates geht nach Gehlens Überzeugung eine politische Gefahr vom „Humanitarismus“ aus. Ein weiteres Problem besteht darin, daß die staatliche Politik ein Ethos erfordert, in dem die Kategorien Sicherheit und Ehre eine hervorgehobene Rolle spielen.<sup>38</sup> Da

---

<sup>34</sup>Klassiker des politischen Realismus ist nach wie vor: Hans J. Morgenthau: Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik, Gütersloh 1963. Vgl. ebda., S.49ff. - Etwas vermittelnder, aber grundsätzlich in derselben Richtung: John H. Herz: Politischer Realismus und politischer Idealismus. Eine Untersuchung von Theorie und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959. Vgl. ebda., S.32ff.

<sup>35</sup>Vgl. Gehlen: Hypermoral, a.a.O., S.103ff.

<sup>36</sup>Vgl. ebda., S.110.

<sup>37</sup>Ebda., S.83.

<sup>38</sup>Vgl. ebda., S. 111.



diese Kategorien dem Humanitätsethos wesensfremd sind, gefährden humanitäre Forderungen in der Politik die machtpolitische Schlagkräftigkeit des Staates. Die unweigerliche Folge davon ist ein Verlust der Selbstbestimmungsmöglichkeiten eines Volkes und ein Herabsinken des Nationalstolzes, das auch jeden einzelnen Bürger schmerzlich berühren muß. Letzteres ist für Gehlen insbesondere deshalb bedauerlich, da die Ehre der Nation in seinen Augen einen unmittelbaren ethischen Wert darstellt.<sup>39</sup>

Es stellt sich die Frage, wie Gehlen zu der Auffassung kommt, daß der Staat nicht nur bestimmte Tugenden induziere, sondern auch einen eigenen ethischen Wert hat. Dies wird wiederum verständlich aus Gehlens Institutionenlehre. Institutionen vermitteln danach eine eigene Sollgeltung. Da sich Institutionen nach Gehlens Auffassung niemals ganz allein zweckrational begründen lassen (dies anzunehmen käme für Gehlen einem naiven Glauben in die primäre Vernünftigkeit der menschlichen Natur gleich), so treten Institutionen dem Menschen als etwas Absolutes, Gültigkeit aus eigenem Recht beanspruchendes gegenüber. Die Berechtigung des Staates geht deshalb über seinen rationalen Existenzzweck, nach innen und nach außen Sicherheit zu gewähren, hinaus.

### **3.1.3 Das anthropologische Argument: Humanismus als überdehntes Familienethos**

Die Ethik zerfällt nach der Grundthese von Gehlens ethischem Pluralismus in verschiedene Ethosformen, die er als „Sozial-Regulationen“ bezeichnet, da sie dem Zweck dienen, das Zusammenleben des Menschen in arterhaltender Weise zu regulieren. Die verschiedenen Ethosformen alias „Sozial-Regulationen“ gehen auf unterschiedliche anthropologische „Instinktresiduen“ zurück. Gehlen zählt davon vier verschiedene auf: Gegenseitigkeit, physiologische Tugenden, Familienethos, Institutionenethos.<sup>40</sup> Der „Humanitarismus“ hat sich nach Gehlen aus dem Familienethos heraus entwickelt. Das Familien- und Sippenethos kommt als Grundlage des „Humanitarismus“ deshalb allein in Frage, weil nur dieses Ethos die entsprechenden Liebes- und Agressionshemmungsinstitute bereitstellt. Ursprünglich bezogen sich diese Instinkte nur auf die (sinnlich-anschaulich bekannten) Familienmitglieder. Allerdings beobachtet man schon in vergleichsweise „primitiven“ Gesellschaften die Ausdehnung dieses Ethos auf die weitere Verwandtschaft, wobei „Verwandtschaft“ nicht unbedingt Blutsverwandtschaft bedeuteten muß, sondern durch kulturell sehr verschiedene Verwandtschaftssysteme festgelegt ist. Bereits auf dieser Stufe ist also eine Erweiterung („Elargierung“) des Ethos auf eine schließlich nur noch abstrakt gegebene Gemeinschaft angelegt, bei der nicht mehr jedes

---

<sup>39</sup>Vgl. ebda., S.116

<sup>40</sup>Vgl. ebda., S.47.

Mitglied alle anderen Gemeinschaftsmitglieder kennt. Der nächste Schritt der Elargierung des Familienethos' besteht in seiner Ausdehnung auf Königreiche, wobei der König als Vaterfigur die noch immer nötige familiäre Bezugsperson darstellt. Auf dieser Ebene tritt bereits jener klassische Konflikt zwischen Familie bzw. Sippe und Staat auf, der in einigen griechischen Tragödien, wie z.B. der „Antigone“ des Sophokles, seinen Niederschlag gefunden hat. In den nicht mehr archaischen Monarchien - Gehlen wählt hier als Beispiel den französischen Absolutismus - kommt noch eine weitere Konfliktlinie hinzu, nämlich die zwischen dem nunmehr auf den Staat bezogenen Familienethos, das im Ideal auf Liebe und Treue zum Monarchen einerseits und väterlicher Fürsorge des Monarchen andererseits beruht, und dem neuen Institutionenethos der Institutionen rationaler Herrschaft wie der Verwaltung und dem Heer.<sup>41</sup>

Der „Humanitarismus“ stellt nun nach Gehlen den letzten möglichen Schritt einer Erweiterung dar, nämlich die Erweiterung des Familienethos auf die ganze Menschheit. Gehlen sieht dies überaus kritisch und kann sich diesen letzten Schritt nur noch aus der bereits besprochenen politisch-instrumentellen Verwertung durch eine interessierte Schicht von Intellektuellen erklären: „...so sollte eine scheinbar unpolitische Binnenmoral der ‚Menschheit‘ von einer überdehnten Hausmoral geliefert werden... Da wird doch der verdeckt politische Inhalt erkennbar, denn mit dieser Priorität würde man den Staatstugenden die Wurzeln abgraben, dem Behauptungswillen, der Treue zur eigenen Gründung, der wachsenden Sorgfalt und dem Willen, Grenze und Identität zu behaupten - mit einem Wort: dem Patriotismus. Auch wird klar, wer das Wort führt: der Intellektuelle der Großstadt, der Konformist der Negation, dessen ganze Geltungschance von einer Kritik abhängt, die schmerzhaft trifft.“<sup>42</sup>

Ein weiterer Grund, aus dem Gehlen das Familienethos - wenn auch nicht kategorisch so doch für die hohen Aufgaben von Politik und Kultur - ablehnt, ist es, daß seiner Meinung nach das Familienethos noch nie eine große kulturelle Leistung hervorgebracht hat: „alles was Größe hat: ‚Staat, Religion, Künste, Wissenschaften wurde außerhalb ihres Bereiches [des Bereiches der Familie, E.A.] hochgezogen“.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup>Vgl. ebda., S.86-92.

<sup>42</sup>Ebda., S.92.

<sup>43</sup>Ebda., S.93

## 3.2 Kritik der antihumanistischen Argumente Gehlens

### 3.2.1 Vorüberlegung zu Gehlens Methode: Entlarvungstechnik und empirische Ethik

Bevor Gehlens Argumente im Einzelnen untersucht werden, bedarf Gehlens Argumentationsweise einer näheren Betrachtung. Es stellt sich dabei nämlich heraus, daß einige der von ihm angewandten Methoden zur Klärung von Problemen der philosophischen Ethik von vornherein untauglich sind.

Unter philosophischer Ethik verstehe ich dabei die Antwort auf die Frage: „Was sollen wir tun?“ Diese Frage unterscheidet sich sowohl von dem Fragenkomplex: „Was glauben die Menschen, was sie tun sollen? Welches sind die ethischen Normen einer bestimmten Kultur, eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Epoche?“, als auch von der Frage: „Welche Interessen verfolgt ein Mensch, wenn er diese oder jene Auffassung zu Fragen der Moral äußert?“. Die Antwort auf letzteres könnte man als eine Interessentheorie des moralischen Denkens bezeichnen, die Antwort auf die vorhergehende Frage gibt die empirische Ethik. Betrachtet man nun Gehlens Argumente im Hinblick auf diese Unterscheidung, so ist festzustellen, daß nur Gehlens im vorhergehenden als „politisch“ eingeordnete Argumentation unmittelbar philosophisch-ethischer Art ist, denn nur hier argumentiert Gehlen auf der normativen Ebene, indem er dem Humanitätsethos den der Wert der Selbsterhaltung des Staates gegenüberstellt. Es stellt sich nun die Frage, ob und inwieweit interessentheoretische Erwägungen und empirische Untersuchungen für die philosophische Ethik fruchtbar gemacht werden können.

**Die Entlarvungstechnik in der Ethik** Ein Teil der Vorwürfe, die Gehlen gegen das Humanitätsethos vorbringt, besteht darin, daß Gehlen bei den Vertretern des Humanitätsethos unredliche Motive wie übermäßige Geltungssucht, sinnlose Zerstörungswut oder opportunistisches politisches Kalkül aufdecken zu können glaubt. Gehlen folgt damit einem in der Philosophie des öfteren verwendeten Verfahren der Moralkritik, welches man als *Entlarvungstechnik* bezeichnen kann. Das Vorbild der Entlarvungstechnik als Methode der Moralkritik liefert Friedrich Nietzsche in seiner Schrift „Zur Genealogie der Moral“, worin Nietzsche die christliche Nächstenliebe als „Sklavenmoral“ denunziert, die von Schwächlingen zu dem eigennützigen Zweck erfunden wird, die Starken und Schönen, die „blonden Bestien“, wie Nietzsche sie, wohlmöglich in Anspielung auf die (blonde ?) Mähne von Löwen,<sup>44</sup> nennt, im genüßlichen

---

<sup>44</sup>So zumindest die wohlwollende Deutung dieses Ausdrucks durch Volker Gerhardt unter Verweis auf D.Brennecke im Nachwort zu: Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Stuttgart 1993, S.171-187 (S.184).

Gebrauch ihrer brutalen Kräfte zu hemmen.<sup>45</sup> Grundsätzlich wird bei der Entlarvungstechnik eine bestimmte Moral nicht dadurch kritisiert, daß gezeigt wird, daß sie zu anderen, höherrangigen moralischen Werten in Widerspruch steht oder bei ihrer Anwendung zu (moralisch) untragbaren Zuständen führt, sondern es wird versucht, den Nachweis zu erbringen, daß ihre philosophischen Vertreter ein bestimmtes, meist egoistisches, in jedem Falle aber moralfremdes Interesse verfolgen, wenn sie diese Moral einfordern, wobei es sich bei diesen Interessen dann in der Regel nicht um offen liegende sondern um vermutete latente Interessen handelt. Eine andere Variante der Entlarvungstechnik ist die von manchen Marxisten gebrauchte, Moral generell als ideologischen Überbau über ökonomischen Verhältnissen zu betrachten.<sup>46</sup> Es genügt dann, den gesellschaftlichen Standpunkt (bürgerlich oder proletarisch) eines Philosophen festzustellen, und man weiß, was man von dessen Ethik zu halten hat. Gehlen selbst übernimmt sogar bestimmte Nietzeanische Denkfiguren, wenn er das Vorgehen der kynischen oder stoischen Philosophen als die „Eroberung der Eroberer“ deutet.

Die Entlarvungstechnik hat jedoch einen entscheidenden Nachteil. Selbst wenn wir sicher wissen, welche unredlichen Motive einen Philosophen zur Aufstellung bestimmter moralischer Grundsätze bewegt haben, so sagt dies noch längst nichts darüber aus, ob diese Grundsätze gut oder schlecht begründet sind, und ob sie nicht vielleicht trotz der tadelnswerten Absichten des Philosophen dasjenige wiedergeben, was objektiv moralisch richtig ist. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen: Wenn die Entlarvungstechnik uns etwas über die moralische Richtigkeit einer ethischen Auffassung mitteilen könnte, dann würde ein und derselbe moralische Imperativ gültig oder ungültig sein je nachdem, von wem er gerade geäußert wird, was offensichtlich absurd ist. Mit Hilfe der Entlarvungstechnik kann man daher keinerlei Feststellungen über die Gültigkeit sittlicher Urteile treffen. Darüber hinaus schleichen sich bei der exzessiven Verwendung dieser Technik oft noch andere Fehler ein. So werden recht häufig die moralfremden Interessen mehr unterstellt als schlüssig nachgewiesen, was auch schwierig genug wäre. Bei Gehlen tritt letzteres besonders deutlich in der Ungerechtigkeit hervor, mit der er den Theologen Karl Barth behandelt.

Trotz aller Kritik gegen die Entlarvungstechnik muß dennoch eingeräumt werden, daß sie für bestimmte Zwecke durchaus von Nutzen sein kann. So kann uns die Entlarvungstechnik oft auf die die richtige Fährte führen, wo die Schwächen einer ethischen Theorie zu suchen sind. Auch kann sie, wenn

---

<sup>45</sup>Vgl. Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, a.a.O, S.26ff. (Erste Abhandlung, 10.Abschnitt.)

<sup>46</sup>Vgl. die Stichworte Moral und Moralphilosophie in: Georg Klaus/Manfred Buhr (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Band 2, Leipzig 1975, S.823-826.

und nachdem wir festgestellt haben, daß ein Philosoph ziemlich irrige Moralvorstellungen entwickelt hat, helfen zu erklären, wie diese Irrtümer zustande gekommen sind.

Insgesamt bleibt jedoch festzustellen, daß Gehlen, soweit er nur die Vertreter des Humanitätsethos in schlechtem Licht erscheinen läßt, noch keinen Grund gegen die Gültigkeit dieses Ethos vorgebracht hat. Ebenso wenig sagt die Feststellung, daß das Humanitätsethos in geschichtlichen Dekadenperioden entstanden ist, etwas über die moralische Richtigkeit oder Falschheit dieses Ethos aus.

**Empirische Ethik** Einen nicht geringen Teil von Gehlens Werk bilden Überlegungen zur historischen Entstehung, zur kulturellen Funktion und zur anthropologischen Ableitung des Humanitätsethos. Es soll hier nicht bestritten werden, daß die empirische Ethik als ein bestimmtes Forschungsgebiet ihre Berechtigung hat. Es stellt sich allerdings die Frage, in welcher Beziehung empirische und philosophische Ethik zueinander stehen, d.h. ob und unter welchen Bedingungen aus den Ergebnissen der empirischen Ethik normative Schlußfolgerungen gezogen werden können.

Es scheint zunächst so zu sein, daß aus der empirischen Ethik keinerlei normative Schlußfolgerungen gezogen werden können. Aus der bloßen Tatsache, daß zu einer bestimmten Zeit bei einem bestimmten Volk eine bestimmte Norm anerkannt wurde, läßt sich nicht ableiten, daß diese Norm tatsächlich gilt. Dies ist auch dann nicht möglich, wenn über eine bestimmte Norm alle Völker und alle Zeiten übereinstimmen, denn dies schließt einen Irrtum noch nicht aus. Auch daß sich die Anwendung einer Norm innerhalb einer Gesellschaft im Sinne einer „Sozial-Regulation“ als nützlich erwiesen hat, beweist noch nichts über ihre normative Gültigkeit, denn sie könnte auch dann immer noch ungerecht oder ethisch verwerflich sein. So ist zum Beispiel die Norm, daß Frauen „hinter den Herd“ gehören, für das Familienleben und damit auch für die Gesellschaft keineswegs unnützlich, aber sie ist dennoch in höchsten Maße ungerecht. Eine gesellschaftlich nützliche Förderung der öffentlichen Sicherheit wäre zu erwarten, wenn die Polizei Verbrecher zu dem Zweck foltern dürfte, die Namen ihrer Komplizen herauszufinden. Dennoch wird dies aus ethischen Gründen für gewöhnlich abgelehnt.

Ebenso wenig können aus einer Theorie der anthropologischen Quellen der Ethik, sei diese nun mehr anthropologischer oder historischer oder anderer Art, irgendwelche Schlußfolgerungen in Bezug auf die normative Gültigkeit einer moralischen Forderung abgeleitet werden. Denn wie sollte sich ein Mensch verhalten, der wissen möchte, ob eine bestimmte Norm richtig ist, und nun - anthropologische Untersuchungen anstellend - bemerkt, daß diese Norm über

keine anthropologische Quelle verfügt? Soll er nun darauf verzichten, sich nach dieser Norm zu verhalten, oder müßte nicht schon allein die Tatsache, daß er sich dieser Norm gemäß verhalten könnte, eine Theorie Lügen strafen, die diese Handlungsautonomie leugnet? Es scheint sich nämlich so zu verhalten, daß eine bewußte Überzeugung ein hinreichender Grund für einen Menschen ist, um gemäß der moralischen Norm, von deren Richtigkeit er überzeugt ist, zu handeln. Zwar könnte es sein, daß das Bewußtsein des Menschen so beschaffen ist, daß es nur von ganz bestimmten Normtypen, um deren Ermittlung die Anthropologie sich bemüht, überzeugt sein kann. Doch sollte irgendwann einmal ein Mensch trotzdem von der Richtigkeit einer Norm überzeugt sein, die sich nicht unter diesen Normtypen einordnen läßt, dann wäre bereits damit die anthropologische Theorie widerlegt. Für den handelnden Menschen bedeutet dies, daß er sich in der Wahl seiner Maximen zwangsläufig für frei halten muß.<sup>47</sup> Oder anders formuliert: Die Anthropologie kann Einschränkungen der menschlichen Freiheit bloß feststellen (und sich dabei irren) aber nicht vorschreiben.

Wie verhält es sich aber nun, wenn ein Mensch feststellt, daß die sittliche Norm, nach der er glaubt, handeln zu müssen, einer anthropologischen Quelle entspringt, die nicht identisch ist mit dem Bereich, in dem die Handlung stattfindet? Man könnte sich in dieser Situation etwa einen Politiker vorstellen, den - vielleicht unter dem Einfluß der seichten Lektüre stoischer Philosophen - das Gefühl beschleicht, er müsse auch im Bereich der Politik die ursprünglich (d.h. vor hunderten oder tausenden von Jahren!) der Familienmoral entstammenden Prinzipien der Humanität stärker zur Geltung bringen. Wäre nun der Hinweis auf den familiären Ursprung der Humanität ein schlagendes Argument gegen ihre Berücksichtigung in der Politik? Keineswegs, denn man würde hierbei einen ähnlichen Fehler begehen, wie bei dem Gebrauch der Entlarvungstechnik, da aus den Entstehungsumständen einer Ethosform weder etwas über ihre Brauchbarkeit als „Sozial-Regulation“ noch über ihre normative Gültigkeit abgeleitet werden kann. Dies gilt insbesondere dann, wenn es sich bei dem in Frage stehenden Ethos um einen „elargierten Instinkt“ handelt, der ja im Laufe seiner Elargierung auch eine Zweckanpassung an die neue Gebrauchssituation erfahren haben könnte. Man muß dabei beachten, daß nach der Gehlenschen Anthropologie der Mensch nicht wie das Tier über festgelegte Instinkte verfügt, sondern daß der Funktionswandel seiner Instinkte für ihn geradezu wesentypisch ist. Wollte man nun behaupten, die menschlichen Instinkte könnten keine anderen Funktionen übernehmen als die ursprünglichen, so

---

<sup>47</sup>In diesem Sinne hat das Kantische „Du kannst, denn du sollst!“ durchaus seine Berechtigung, wenn es auch nicht als Beweis der menschlichen Willensfreiheit taugt. Vgl. Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1990, S.33-35.

hieße dies, die Überlebensfähigkeit des „weltoffenen“ Tieres Mensch überhaupt zu bestreiten. Die Frage, ob und inwieweit das Humanitätsethos in der Politik zur Geltung gebracht werden kann, ist daher selbst dann keine Frage seines Ursprungs, wenn wir es mit Gehlen als erweitertes Familienethos betrachten, sondern sie hängt davon ab, welche Spielräume und Handlungsmöglichkeiten dem Menschen im Bereich der Politik eröffnet sind. Für die Beantwortung dieser Frage, die eine Frage der Politik bzw. der Politischen Wissenschaft darstellt, ist die Anthropologie jedoch ein viel zu grobes Werkzeug.

Es besteht allerdings ein gewisser Unterschied zwischen der Frage nach der Verbindlichkeit moralischer Normen für einen einzelnen Menschen, der an sich selbst beliebig rigorose Ansprüche stellen kann, und der Frage, welche moralischen Normen für alle Mitglieder einer Gesellschaft verbindlich gelten sollten. Bei der zweiten dieser Fragen muß das unter anthropologischen Gesichtspunkten realistischere Mögliche berücksichtigt werden, denn es hat keinen Zweck moralische Normen einzufordern, die die meisten Menschen chronisch überfordern, weil die Folge höchstens eine generelle Mißachtung der Moral sein würde, wie ja auch das Zivilrecht und das Strafrecht in gewissem Maße das vielleicht krude Rechtsempfinden der Bürger berücksichtigen müssen und nicht bloß eine abstrakte Moral, da sonst die Bürger dazu neigen könnten, zur Selbstjustiz zu greifen. (Dies ist z.B. bei der Diskussion der Frage, ob der Strafe eine Rache-Funktion zukommen soll, zu berücksichtigen.) Im Bereich des öffentlichen Lebens und der Politik sind daher anthropologische und andere empirische Informationen zur Klärung der Frage der Gebräuchlichkeit und damit - will man nicht ganz weltfremd bleiben - auch der Gültigkeit moralischer Normen notwendig. Allerdings spielt hier nicht die Frage nach dem Ursprung von Normen eine Rolle, sondern es steht die schwierige und - sollte die Freiheit des Menschen denn eine Tatsache sein - nie ganz zu klärende Frage nach dem menschlich Möglichen im Vordergrund.

Es hat sich also gezeigt, daß die empirische Ethik kaum zur Begründung moralischer Normen herangezogen werden kann. Abgesehen davon besteht die Gefahr, daß philosophisch-ethisch relevante Unterscheidungen unterschlagen werden, da sie bei einer empirischen Untersuchung möglicherweise gar nicht zum Tragen kommen. Geht man etwa von einer psychologischen Untersuchung aus, so würde man moralische Imperative nach der Art ihrer Repräsentation in der Psyche des Menschen einteilen. Es ist nun jedoch gut möglich, daß ethisch relevante Unterschiede wie z.B. der zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen sich in der Intensität der Sollensgefühle gar nicht widerspiegeln. Gleichzeitig entsteht aus dem unvorsichtigen Rückgriff auf die empirische Ethik ein Risiko, dem Gehlen, wie es scheint, nicht ganz entgangen ist: Gehlen diskutiert an keiner Stelle seines Werkes die ethischen Theorien und Gedanken, die von den philosophischen Befürwortern des Humanismus

im Laufe der Jahrtausende entwickelt worden sind, vielmehr beschränkt er sich bei der Bildung seines Begriff des „Humanitarismus“ weitgehend auf die Merkmale, die er aus der historischen Betrachtung, bei der er obendrein recht wählerisch verfährt, aus seiner anthropologischen Ableitung und aus der hermeneutischen, d.h. lediglich die Intention „entlarvenden“ und nicht die Aussage berücksichtigenden, Deutung der Auffassungen von Befürworten des Humanitätsethos gewinnt. So erhält das Humanitätsethos nach und nach Merkmale wie: Dekadenzmoral, Privatmoral, Gesinnungsethik. Das dabei entstehende Zerrbild der humanistischen Ethik zu kritisieren und in beinahe jeder Hinsicht in Verruf zu bringen fällt Gehlen dann natürlich nicht mehr schwer. Dennoch zielt, wie zu Anfang dieser Arbeit bereits festgestellt, Gehlens Angriff durchaus auch auf den Kerngehalt der humanistischen Ethik, nämlich auf die Gleichheit aller Menschen und auf die Menschlichkeit als oberstes Prinzip der Moral.

### **3.2.2 Kritik des historischen Argumentes**

Von allem, was Gehlen gegen den „Humanitarismus“ vorbringt, sind seine historischen Ausführungen am wenigsten überzeugend. Zwar stimmt es, wenn Gehlen die Entstehung des antiken Humanismus der Verfallszeit der griechischen Stadtstaaten zurechnet, doch schon wenn Gehlen daraus gegenüber den Kynikern und den Stoikern den Vorwurf der opportunistischen Anbiederung an die neuen Herrscher ableitet, urteilt Gehlen ungerecht. Schließlich müßte man Zenon und Anthistenes ihre politische Meinung doch lassen, wenn sie die Großreiche für die bessere politische Ordnung halten (falls sie dies taten). Auch verwundert es, daß Gehlen sie der Entpolitisierung der Bevölkerung zeilt („für die Vielen die Lämmerweide“), wo sich Gehlen die Politisierung des Bürgers doch ohnehin nur als Inpflichtnahme durch den Staat vorzustellen weiß, an der es wohl auch Großreiche nicht gänzlich fehlen lassen werden. Weiterhin verwickelt Gehlen sich in Widersprüche, wenn er der kynisch-stoischen Ethik einerseits eine herrschaftsabstützende Absicht unterstellt und ihr gleichzeitig ihre vermeintlich dekadent-subversive Wirkung vorwirft. Historisch sehr fragwürdig ist auch Gehlens Andeutung, daß dem römischen Kaiserreich sein Humanitätsethos zu schaffen gemacht habe. Trajan, der, weil er das Feldlager liebte, auch „der Soldatenkaiser“ genannt wurde, war gewiß nicht humanitär verweicht. Auch sein tüchtiger Nachfolger Hadrian wußte, dadurch daß er immer wieder die Provinzen bereiste und die Grenzen befestigte, die Sicherheit des römischen Reiches zu gewähren, obwohl er anders als sein Vorgänger auf Kriegszüge und (letztenendes doch nicht zu haltende) kriegerische Erwerbungen verzichtete. Antoninus Pius wirft man vor, er habe sich zu wenig um die Provinzen gekümmert und Kriege um jeden Preis vermieden, doch mag



dies vielleicht nicht weniger mit den Handlungs- und Entscheidungsgewohnheiten des ehemaligen Verwaltungsbeamten Antoninus als mit humanitärer Verweichlichung zu tun haben. Seinen Nachfolger Marc Aurel hinderten die stoischen Überzeugungen jedenfalls nicht daran, sich als tatkräftigen Kriegsherrn zu beweisen.<sup>48</sup> In der Blütezeit des römischen Kaiserreiches war die Außenpolitik also keineswegs durch humanitäres Abschaffen geprägt, wenn sie in ihren Zielsetzungen auch maßvoller blieb als die vorhergehenden Phasen imperialistischer Expansion. Im Innern jedoch hat das Humanitätsideal tatsächlich zu einer gewissen Humanisierung beigetragen, die Gehlen unverständlicherweise mit einem ziemlich süffisanten Unterton beschreibt.<sup>49</sup> Daß die politisch-ökonomische Doppelkrise im 3. Jahrhundert, so wie Gehlen durch seinen Hinweis auf die notwendig gewordenen Schutzmaßnahmen Aurelians suggeriert, eine kausale Folge der Verweichlichung durch das Humanitätsethos war, dürfte sich historisch ebenfalls kaum belegen lassen. Wendet man den Blick schließlich der Endphase des römischen Reiches zu, so ist der Verfall des Reiches nach Kaiser Konstantin vor allem durch die innere Zerrissenheit und die blutigen Rivalitätskämpfe der Nachfolger Konstantins bedingt, was dann wohl doch mehr auf Kosten des „Machtethos“ als des Humanitätsethos geht.

Der Zusammenhang von Humanismus und Dekadenz bzw. Kulturverlust scheint noch weniger vorhanden zu sein, wenn man den Renaissance-Humanismus oder den Humanismus der Aufklärung als Beispiel wählt. Gehlen schützt sich freilich vor dieser Einsicht, indem er die Aufklärung pauschal als zersetzend ablehnt.<sup>50</sup> In dieselbe Richtung geht auch seine Bemerkung, die Familie habe niemals etwas Großes hervorgebracht, die man sich dahingehend zu übersetzen hat, daß das Humanitätsethos, als dem Familiengeist entsprungen, kulturellen Höchstleistungen im Wege stehe. Hierzu ist zu sagen, daß die Ethik gar nicht die Aufgabe hat, die Menschen zu kulturellen Leistungen zu stimulieren. Große kulturelle Fortschritte sind, abgesehen davon, oft in Umbruchperioden zustande gekommen, in denen eine ursprünglich vergleichsweise starre und geschlossene Gesellschaft sich liberalisierte und neuen Einflüssen öffnete (z.B. Rußland im 19. Jahrhundert, Deutschland in den 20er Jahren).

---

<sup>48</sup>Vgl. Hans-Georg Pflaum: Das römische Kaiserreich, in: Hans-Georg Pflaum / Berthold Rubin / Carl Schneider / William Seston: Rom. Die römische Welt, Frankfurt /M / Berlin 1963, S.317-428 (S.360-382).

<sup>49</sup>Kahrstedt ist zwar auch der Ansicht, daß die Philosophie im 2. Jh. einen zunehmend „pietistischen“ Einschlag bekommen habe, aber er hält dies nicht für eine Konsequenz des stoischen Humanitätsideales, sondern eher für eine Folge des Vordringens der orientalischen Religionen. Vgl. Ulrich Kahrstedt: Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, Bern 1958, S.305ff.

<sup>50</sup>Vgl. Gehlen: Hypermoral, a.a.O., S.102.

### 3.2.3 Kritik des politischen Argumentes

Wie bereits dargelegt wurde, hält Gehlen das Übergreifen des humanitären Ethos auf die Politik aus mehreren Gründen für verhängnisvoll: Es gefährdet die äußere Souveränität des Staates, indem es die Sicherheitspolitik moralisch delegitimiert. Es gefährdet die innere Handlungsfähigkeit des Staates, indem es im Verbund mit dem Masseneudaimonismus eine Anspruchsmentalität beim Bürger entstehen läßt. Und es unterminiert den Patriotismus, was die nationale Identität gefährdet.

Bevor diese Einwände auf ihre Überzeugungskraft hin untersucht werden, muß jedoch auf Gehlens Ansicht eingegangen werden, der Staat induziere ein eigenes Ethos, mit Gehlens Worten: „die *necessitas rerum* im Staate als letzte, auch ethische Berufungsinstanz, als Sichbeugen unter den Sachzwang in Ehre und Disziplin“.<sup>51</sup> Es gibt nun allerdings einen sehr einfachen Grund, warum der Sachzwang niemals eine letzte und schon gar keine ethische Berufungsinstanz sein kann: Sachzwänge entstehen erst in Bezug auf beabsichtigte Ziele. Nur wenn jemand die Absicht hat dieses oder jenes Ziel zu verwirklichen, werden die äußeren Umstände bzw. die Grenzen der Handlungsmöglichkeiten dieses Menschen zu Sachzwängen. Dies bedeutet jedoch, daß die Berufungsinstanz nicht der Sachzwang, sondern das zu verwirklichende Ziel ist. Um eine *ethische* Berufungsinstanz handelt es sich dann, wenn dieses Ziel ein ethischer Wert ist. Von einer letzten ethischen Berufungsinstanz kann sinnvollerweise nur dann die Rede sein, wenn es sich bei diesem ethischen Wert um einen obersten ethischen Wert handelt. Der Irrtum, der darin besteht, den Sachzwang selbst als Berufungsinstanz zu betrachten, zieht die fatale Folge nach sich, daß das verfolgte Ziel unter dem Namen „Sachzwang“ verborgen und so insgeheim sanktioniert wird, so daß eine rationale Abwägung dieses Ziels gegenüber anderen Zielen unterbleibt. Dies kann Politikern, die ihre Absichten manchmal gern verdunkeln und die Güterabwägung zwischen ihren eigenen und möglichen anderen Zielen vermeiden möchten, nur recht sein. Der Bürger, der die Berufung auf den Sachzwang als „letzte, auch ethische Berufungsinstanz“ blindlings abkauft, läuft Gefahr, bei der Beurteilung von Politik hilflos zu werden, da er politische Entscheidungen nicht mehr als die schwierige rationale Abwägung zwischen konkurrierenden Zielen unter Berücksichtigung der beschränkten Handlungsmöglichkeiten sowie der Kosten-Nutzen-Relation versteht, sondern ihm statt dessen Politik und Geschichte durch schicksalhafte Notwendigkeiten bestimmt zu sein scheinen, deren Unausweichlichkeit er finster billigen muß. Dieser Blindheit scheint auch Arnold Gehlen nicht immer ganz zu entgehen, wenn er die Auffassung vertritt, daß Kriege in der Regel

---

<sup>51</sup>Ebda., S.106.

ungewollt aus unvermeidlichen machtpolitischen Zwangslagen entstehen<sup>52</sup>, oder wenn er, in kritikloser Übernahme der damaligen ideologischen Selbstrechtfertigung, die Einschätzung wiedergibt, der (Kolonial-)Imperialismus werde vorangetrieben durch den „biologische[n] Druck wachsender Massen“ und drücke so „die furchtbare Wahrheit aus, daß Leben von Leben zehrt“.<sup>53</sup>

Wenn auch Sachzwänge als solche als Berufungsinstanz ausfallen, so kann doch andererseits kein Zweifel darüber bestehen, daß die Herstellung äußerer Sicherheit ein wichtiges Ziel staatlicher Politik darstellt. Gehlen vertritt im Einklang mit der Schule des politischen Realismus die Auffassung, daß dazu die Maximierung von Macht erforderlich ist.<sup>54</sup> Er deutet dabei nur vage an, wo für ihn die Grenzen des noch sinnvollen Machtgebrauchs liegen.<sup>55</sup> Über das vom politischen Realismus als sinnvoll betrachtete Maß des Machtgebrauchs geht Gehlen deutlich hinaus, wenn er die äußere Aggression auch zur Bewältigung innerer Krisen für notwendig und sinnvoll erachtet, wie er das offenbar bei seiner Deutung des Imperialismus tut.<sup>56</sup> Auch muß es aus Sicht des politischen Realismus, der den Machtgebrauch streng zweckrational auf das sicherheitspolitische Ziel bezieht und dadurch in gewisser Weise limitiert, als eine gefährliche Übertreibung angesehen werden, ein Eigenethos der Macht zu postulieren, und den Machtgebrauch als einen Genuß hochzuschätzen.<sup>57</sup> Da der politische Realismus die denkbar pessimistischsten anthropologischen Vorstellungen in der Politik zu Grunde legt<sup>58</sup> und darüber hinaus keinerlei moralische Einschränkungen vornimmt, markiert er die oberste Grenze des überhaupt zu rechtfertigenden Machtgebrauchs. Es stellt sich jedoch immer noch die Frage, ob Gehlen nicht im Grundsätzlichen damit Recht behält, daß eine effiziente Außen- und Sicherheitspolitik mit der humanistischen Ethik unvereinbar ist. Legt man die humanistische Ethik jedoch verantwortungsethisch

---

<sup>52</sup>Vgl. ebda., S.113. - Vgl. dazu auch Gehlens in ihrer Arglosigkeit und Naivität kaum zu überbietende Behauptung, das Handeln von Menschen in Führungspositionen sei nicht durch Machttrieb zu erklären, sondern müsse vielmehr als eine Art Sachwaltung der objektiven Ansprüche der Institution verstanden werden, Gehlen: Urmensch, a.a.O., S.68f. - Durchaus treffend erscheint daher auch Adornos Einschätzung, daß Gehlen die Unterwerfung unter die Institutionen auf Grund einer tiefenpsychologisch erklärbaren Identifikation mit den angstgebietenden Mächten fordert. Vgl. dazu das Streitgespräch zwischen Adorno und Gehlen in: Grenz, Friedemann: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt am Main 1974, S.225-251 (S.245f.).

<sup>53</sup>Vgl. Gehlen: Hypermoral, a.a.O., S.108.

<sup>54</sup>Vgl. ebda., S.115/116.

<sup>55</sup>Vgl. ebda., S.113/114., S.119.

<sup>56</sup>Vgl. ebda., S.106-109. - Vgl. dazu auch: Arnold Gehlen: Die Gesellschaftsordnung im Widerstreit der Interessengruppen und der gesellschaftlichen Mächte, in: Arnold Gehlen: Gesamtausgabe. Band 7. Einblicke, Frankfurt am Main 1978, S.209-222 (S.212, S.217f.).

<sup>57</sup>Vgl. ebda., S.116.

<sup>58</sup>Vgl. Hans J. Morgenthau, a.a.O., S.21-24.

aus, so läßt sich mit ihr auch der Einsatz militärischer Gewalt rechtfertigen, sofern er dem Schutz von Leben, Freiheit und Menschenwürde der Bürger dient. Damit ist allerdings auch schon die Grenze gezogen, bis zu der nach humanistischem Verständnis Sicherheitspolitik sinnvoll und notwendig ist. Weder wäre es sinnvoll, einen despotischen Staat um seiner selbst will zu verteidigen, noch ließe sich ein unbegrenztes Machtstreben rechtfertigen, wie dies der politische Realismus verlangt. Da nach der humanistischen Ethik das Lebensrecht der Bürger anderer Staaten nicht weniger wiegt als das der Bürger des eigenen Staates, so kann die äußere Machterweiterung - im Gegensatz auch zu den Forderungen eines normativ verstandenen politischen Realismus - höchstens bis zur Herstellung eines Gleichgewichtszustandes gerechtfertigt werden.

Bis zu einem gewissen Grade läßt sich also auch eine harte Sicherheitspolitik mit der humanistischen Ethik rechtfertigen. Damit wird Gehlens Vorwurf hinfällig, der „Humanitarismus“ gefährde die äußere Selbstbehauptung des Staates. Daß Gehlen bei seiner „Apologie der Macht“<sup>59</sup> weit über das vernünftige Maß hinausgeht hängt unter anderen damit zusammen, daß er den Staat und die Souveränität des Staates als Selbstzweck betrachtet. Auf das Staatsverständnis Gehlens wird weiter unten noch eingegangen werden. Zuvor soll noch kurz beleuchtet werden, welche sicherheitspolitische Bedeutung der Souveränität zukommt. Souveränität im Sinne weitgehend uneingeschränkter außenpolitischer Handlungsmöglichkeiten ist für Gehlen eine unerläßliche Voraussetzung dafür, die Sicherheit des Staates und die Selbstbestimmungsmöglichkeiten einer Nation zu gewährleisten. Dies ist jedoch nur teilweise richtig. Die Sicherheit des Staates läßt sich im Rahmen kollektiver Sicherheitssysteme unter teilweiser Aufgabe der Souveränität oftmals besser erreichen als im nationalstaatlichen Alleingang. Was die Selbstbestimmungsmöglichkeiten angeht, so ist das unter den Besatzungsstatuten stehende Westdeutschland in der Zeit von 1948-1990 das beste Beispiel dafür, daß der Mangel an Souveränität noch keinen Nachteil für die Bürger bedeuten muß. Es ist wenig einleuchtend, wenn Gehlen behauptet, diese Situation habe „nur für sehr kleine Interessentenkreise Vorteile, so für Intellektuelle, Fabrikanten und den kleinen Kreis der Erkennenden“.<sup>60</sup> Auch ist kaum anzunehmen, daß es mehr Menschen als ein Häuflein national gesinnter Intellektueller sind, die „das entgangene stolze Bewußtsein, einem großen, starken, geachteten und gefürchteten Volk anzugehören“<sup>61</sup> grämt.

Noch weniger überzeugend als seine außenpolitischen Argumente sind

---

<sup>59</sup>Gehlen: *Hypermoral*, a.a.O., S.116.

<sup>60</sup>Ebda., S.112.

<sup>61</sup>Ebda., S.113.

Gehlens innenpolitische Bedenken - zumindest dann, wenn man sie als Einwände gegen den Humanismus auffaßt. Gehlen befürchtet, daß die Ausweitung der Ansprüche im Sozialstaat zum Immobilismus führt, derart daß der Staat nur noch Umverteilungsaufgaben und keine eigentlich politischen Aufgaben mehr wahrnimmt.<sup>62</sup> Es ist nicht ganz klar, was in Gehlens Augen die eigentlich politischen Aufgaben sind. Vermutlich läuft seine Befürchtung darauf hinaus, daß zugunsten des Sozialstaats die anderen Haushalte zu stark geschröpft werden könnten. In diesem Punkt, und auch was seine Kritik der zunehmenden Anspruchsmentalität und des Verhaltens der Interessengruppen angeht, ist Gehlen durchaus zuzustimmen. Soweit seine Kritik am Sozialstaat jedoch grundsätzlicher Natur ist, scheint sie eher mit Gehlens autoritärem Staatsverständnis zusammen zu hängen, nach welchem es sich einfach nicht gehört, wenn die Bürger Ansprüche an den Staat stellen. Als Kritik an der humanistischen Ethik sind Gehlens Einwände jedoch verfehlt, denn die humanistische Ethik fordert keineswegs eine Ausweitung des Sozialstaates über seine Leistungsgrenzen hinweg. Auch führt das Humanitätsethos keineswegs mit innerer Logik über den von Gehlen so genannten „Masseneudaimonismus“ zu den ständig sich überschlagenden Ansprüchen aggressiv auftretender Interessengruppen. Selbst wenn es eine Tendenz des Humanitätsethos gäbe, in dieser Weise exzessiv auszuarten, so hieße es immer noch das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man deswegen die humanistische Ethik aufgeben oder auf den familiären Bereich beschränken.

Weder im innen- noch im außenpolitischen Bereich gefährdet die humanistische Ethik also das Funktionieren des Staates. Im Gegenteil lassen sich sogar bestimmte sicherheitspolitische Forderungen mit dem Humanitätsethos normativ begründen. Wenn Gehlen die Gültigkeit des Humanitätsethos im Bereich der Politik leugnet, dann geschieht dies zu einem Teil auch deshalb, weil das Humanitätsethos seinem Staatsverständnis zuwider läuft. Gehlens Ideal des Staates ist das eines nationalen autoritären Machtstaates. Als solcher stellt er für Arnold Gehlen einen Selbstzweck dar. Und nur als solcher hat der Staat für Gehlen überhaupt einen Wert. Anders ist Gehlens flammende Empörung darüber, daß „der Leviathan mehr und mehr die Züge einer Milchkuh“<sup>63</sup> annehme und dem „Anprall der Gesellschaft“<sup>64</sup> geradezu hilflos ausgeliefert sei, kaum nachzuvollziehen. Der Wert des Staates erschöpft sich für Gehlen keineswegs in seiner Nutzenfunktion für die Gesellschaft, sondern dem Staat selbst kommt als Institution eine wertkonstituierende und sinngebende Wirkung zu, durch die der Bürger eine „Daseinssteigerung“ erfährt.

---

<sup>62</sup>Vgl. ebda., S.117f.

<sup>63</sup>Ebda., S.110.

<sup>64</sup>Ebda., S.109. - Vgl. ebda., S.117ff.

Zur kritischen Erörterung dieses Staatsverständnisses empfiehlt es sich, dessen verschiedene Aspekte in Form von Fragen zu formulieren und einzeln zu untersuchen: 1. Ist die Existenz des Staates wenigstens teilweise ein Selbstzweck bzw. ein eigener ethischer Wert? 2. Ist die Zugehörigkeit zu einem starken Staat oder einer souveränen Nation für den Bürger sinngebend und bedarf der Bürger einer solchen Sinngebung? 3. Ist es wünschenswert, daß der Staat Sinngebungsfunktionen übernimmt?

Die erste dieser Fragen ist eine unmittelbare Wertfrage und deshalb etwas schwierig zu entscheiden. Denn obwohl klar ist, daß von verschiedenen ethischen Standpunkten nur einer gültig sein kann, da in der Ethik anders als etwa in der Ästhetik eine Toleranz widersprechender Werte nicht hinnehmbar ist, ist es der Philosophie bisher noch nicht gelungen die Letztgültigkeit irgend eines ethischen Wertes oder eines ethischen Satzes zu beweisen. Alles, was sich bisher erreichen läßt, ist die Rückführung ethischer Werte auf wieder andere ethische Werte. Die Kritik moralischer Überzeugungen müßte sich so gesehen auf die Aufdeckung logischer Inkonsistenzen beschränken. Allenfalls wäre es noch möglich aufzuzeigen, welche Konsequenzen sich aus der Verwirklichung bestimmter Werte ergeben. Stellt sich nun jemand auf den Standpunkt, daß ein bestimmter ethischer Wert eine absolute und damit keiner weiteren Rückführung auf andere Werte mehr bedürftigen Gültigkeit besitzt und hält er die Konsequenzen, die sich aus der Verwirklichung dieses Wertes ergeben, für hinnehmbar, ja vielleicht sogar auf Grund dieses Wertes für wünschenswert, so gibt es keine Möglichkeit ihn von der Falschheit seines Standpunktes zu überzeugen. Was bleibt, ist es, diesem Standpunkt eine andere Überzeugung entgegenzustellen.

Vom humanistischen Standpunkt aus stellt nun die Existenz eines Staates (und besonders eines Rechtsstaates) zweifellos einen hohen Wert dar, denn sie geht mit einem Maß der Verwirklichung humanistischer Werte im Inneren einher, welches sich im staatsfreien Naturzustand niemals erreichen läßt. Der Wert des Staates bleibt aber ausschließlich der eines überaus nützlichen Mittels zu dem Zweck, die Sicherheit und Freiheit der Bürger zu gewährleisten. Der Staat erhält somit seinen Wert nur durch den Bürger und nicht umgekehrt. Daß dem Staat keine eigenen ethischen Rechte oder ein selbständiger ethischer Wert zukommt, läßt sich auch damit begründen, daß der Staat als ein abstraktes Gebilde niemals Leiden empfinden kann und deshalb des Schutzes durch die Moral höchstens insofern bedarf, als seine Existenz die Bürger vor Leiden schützt. Selbst wenn dem Staat ein eigener Geist unterstellt wird, was unter heuristischen Gesichtspunkten mehr oder weniger zweckmäßig sein mag, so kann der Staat daher doch niemals über ein sittliches Wesen verfügen.

Was die zweite Frage betrifft, so kann nicht bestritten werden, daß für den Bürger die Identifikation mit dem Nationalstaat eine emotionale Bereicherung

darstellen kann. Es handelt sich ohne Zweifel um echte und natürliche, vielleicht sogar edle Gefühle, die keinen Spott verdienen, wenn die Bürger mit dem Geschick ihrer Nation mitfühlen und z.B. über einen militärischen Sieg ihres Landes in Begeisterung geraten und bei einer Kriegsniederlage Zerknirschung empfinden. Dennoch ist es sehr fragwürdig, ob für die Ausgeglichenheit des Seelenlebens der Bürger eine Notwendigkeit besteht, daß der Staat außerhalb seiner rationalen Funktionen auch noch solche emotionalen Bedürfnisse der Bürger befriedigt, wie den Durst nach Ruhm und Ehre oder vielleicht sogar religiöse Bedürfnisse. Schließlich lassen sich diese Bedürfnisse auch auf andere Weise befriedigen. Für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse halten die christlichen Kirchen attraktive Angebote bereit, und wem wie Gehlen die Kirchen in der heutigen Zeit etwas zu lau geworden sind, der kann rigoroseren Sekten beitreten. Dem Wunsch, sich Ruhm zu erwerben und die eigene Ehre zu verteidigen, läßt sich sehr gut im Sport, insbesondere im Mannschaftssport, nachgehen. Der Sport eignet sich hierfür sogar viel besser, da der einzelne Mitspieler viel unmittelbarer an den strategischen Entscheidungen beteiligt ist als etwa der kriegsdienstverpflichtete Soldat auf dem Schlachtfeld. Wenn auch eine gewisse affektive Bindung der Bürger an den Staat durchaus wertvoll und nützlich sein kann, so leidet andererseits das Lebensglück der Bürger nicht weiter darunter, wenn der Staat mangels Macht den Bürgern das „stolze Bewußtsein, einem großen, starken, geachteten und gefürchteten Volk anzugehören“<sup>65</sup> vorenthält.<sup>66</sup>

Es ist darüber hinaus nicht nur nicht notwendig, daß der Staat eine Sinngebungsfunktion erfüllt, sondern sogar von Nachteil, wenn er dies tut. Der Grund hierfür liegt darin, daß die staatliche Politik in der Regel stets Entscheidungen für die gesamte Bürgerschaft trifft. Dies bedeutet aber, daß nur dasjenige in den Bereich staatlicher Politik fallen sollte, was unbedingt allgemeinverbindlich entschieden werden muß. Auf die Frage jedoch, was im Leben Wert und Sinn hat, werden subjektiv stark differierende Antworten gegeben. Da hier eine allgemeinverbindliche Antwort zu finden auch gar nicht notwendig ist, würde es dem Grundsatz weltanschaulicher Toleranz zuwiderlaufen und im übrigen den Staat überfordern, wollte der Staat dem

---

<sup>65</sup>Ebda., S. 113.

<sup>66</sup>Eine etwas andere Frage ist es, ob eine starke emotionale Bindung an den Staat nicht der Einsatzbereitschaft der Bürger für den Staat förderlich ist. Joachim Fest vertritt hier die Auffassung, daß der liberale Staat dem totalitären Staat, der sich auf weltanschaulichen Fanatismus stützt, keine gleichwertigen Mobilisierungsreserven aufbieten kann. Dagegen läßt sich jedoch einwenden, daß liberale Staaten in fast allen anderen Bereichen deutliche Effizienz-Vorteile aufbieten können. Im Übrigen weisen auch die scheinbar in der Konsum-Lethargie versunkenen Bevölkerungen liberaler Staaten im Zeichen äußerer Bedrohung sehr lebendige Abwehrreflexe auf. - Vgl. Joachim Fest: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993, S.31ff.

Leben des Bürgers Sinn und Orientierung verleihen.

Gehlens Staatsverständnis ist also weder mit dem Begriff von Staat an sich identisch, noch erscheint es überhaupt wünschenswert. Da das Humanitätsethos darüber hinaus eine hinreichende normative Grundlage sowohl für die Existenz des Staates als auch für die zur Erfüllung der staatlichen Aufgaben notwendigen Mittel abgibt, bleibt kein Grund mehr die Existenz eines autonomen Staatsethos anzunehmen, es sei denn man wüsste dieses Staatsethos aus moralischer Überzeugung um seiner selbst willen.

Noch nicht restlos geklärt ist bisher die Frage, in welcher Beziehung das Humanitätsethos zu den patriotischen Tugenden und zur nationalen Identität steht. Die Beantwortung dieser Frage wird sich aus dem folgenden Abschnitt ergeben, wo der Antagonismus von Humanitätsethos und Institutionen betrachtet wird.

### 3.2.4 Kritik des anthropologischen Argumentes

Daß Gehlens Vorwurf gegen den „Humanitarismus“, das Humanitätsethos entstamme einer Familienmoral selbst dann nicht trifft, wenn diese Aussage historisch wahr sein sollte, wurde bereits in den Vorüberlegungen dargelegt. Es bleiben jedoch noch einige andere Vorbehalte Gehlens zu klären. Gehlens Ansicht nach kollidiert der „Humanitarismus“ (insbesondere in seiner nochmals gesteigerten Form als Moralphypertrophie) zwangsläufig mit dem Eigenethos von Institutionen und wirkt, wenn er nicht eingegrenzt wird, kulturzerstörend. Diesen Vorwurf der Zersetzung richtet Gehlen nicht nur gegen den „Humanitarismus“ sondern gegen die Aufklärung und aufklärerisches Bemühen überhaupt. Gehlen ist der Ansicht, daß Institutionen niemals vollständig rational begründet werden können.<sup>67</sup> Dementsprechend lehnt Gehlen auch die rationale Kritik an Institutionen ab, da diese nur zu dem Ergebnis führen kann, daß die Institutionen unnötig sind.<sup>68</sup>

Zunächst zur Frage der rationalen Begründ- und Kritisierbarkeit von Institutionen und der Rolle der Aufklärung:<sup>69</sup> Es ist zu unterscheiden zwischen der Begründung und der Entstehung einer Institution. Die meisten der heutigen gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen sind in irgend

---

<sup>67</sup>Gehlen erfaßt in seiner Institutionenlehre mit den Begriffen der „sekundären Zweckmäßigkeit“ und der „Stabilisierung nach rückwärts“ zwar auch die Möglichkeit der (zweck-)rationalen Begründung von Institutionen, aber diese erscheint ihm immer noch als höchst prekär. Vgl. F. Jonas, a.a.O., S.69ff.

<sup>68</sup>Vgl. ebda., S.102.

<sup>69</sup>Einer ausgearbeiteten und teilweise auch empirisch abgestützten Theorie etwas gleichwertiges entgegenzuhalten ist im Grunde unmöglich. (Man müßte schon einige Jahre Forschung dazu betreiben.) Aber es ist immerhin möglich anzudeuten, wie eine solche Theorie aufgebaut werden könnte.



einer Weise historisch gewachsen. Dies bedeutet jedoch noch nicht, daß sie rational unbegründet sind. Eine historisch gewachsene Institution kann ebenso rational begründet sein wie eine bewußt konstruierte Institution, wenn sie einem bewußten Zweck dient, und wenn sie dazu geeignet ist, diesen Zweck zu erfüllen. In dieser Weise können ehemals irrational begründete Institutionen nachträglich eine rationale Begründung erhalten. So war die Ehe früher ein heiliges Sakrament, während die Ehe heute zweckmäßig ist, weil die Familie eine geeignete Form der „Brutpflege“ darstellt. Umgekehrt können Institutionen rational kritisiert werden, indem festgestellt wird, daß sie dem Zweck, den sie erfüllen sollen, nicht dienlich sind, oder daß ihr Zweck nicht mehr als sinnvoll anzusehen ist. Nun könnte eingewandt werden, daß doch die Frage, ob ein Zweck sinnvoll sei, sich nicht rational entscheiden lasse. Dies ist zwar richtig, doch selbst wenn der Mensch nicht im Geringsten autonom ist, sondern ihm Zwecke nur dadurch sinnvoll erscheinen können, daß sie von einer mächtigen Institution verkörpert werden, ist es immer noch möglich, bestimmte Institutionen im Namen anderer zu kritisieren, ja es ist sogar prinzipiell möglich, alle Institutionen auf diese Weise in Frage zu stellen - nur nicht alle auf einmal. Probleme entstehen lediglich, wenn sich die Institutionen allzu rasch wandeln, da die menschliche Gefühlswelt immer eine gewisse Zeit braucht, sich an neue Institutionen anzupassen. Außerdem müssen Institutionen, welche auch eine Abstimmungsfunktion leisten, sich gesamtgesellschaftlich durchsetzen, was wiederum Zeit in Anspruch nimmt. Aber abgesehen davon, daß es schwierig ist, diese Leistungsgrenze zu ermitteln, ist der seelische Anpassungsaufwand für rational begründete Institutionen wesentlich geringer, wodurch die Gefahr allzu rascher Veränderung wenigstens teilweise wieder ausgeglichen wird. Als historisch unrichtig muß Gehlens Behauptung angesehen werden, daß Aufklärung stets nur eine destruktive aber niemals eine konstruktive Wirkung habe.<sup>70</sup> Aus der Aufklärungsepoche Ende des 18. Jahrhunderts stammen viele großartige Institutionen, z.B. der moderne Verfassungsstaat. Und mit einer durch und durch auf aufklärerischem Gedankengut beruhenden Verfassung haben es die Vereinigten Staaten von Amerika zur Weltmacht gebracht.

Wie ist nun die Kollisionsgefahr zwischen humanitärer Moral und dem Eigenethos von Institutionen zu bewerten? In der Tat wäre es sehr problematisch, wenn die Menschen in ihrem alltäglichen Leben jederzeit und bei jeder Handlung zu berücksichtigen hätten, ob diese Handlung sich mit den hohen Forderungen der Humanität im Einklang befindet. Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, daß die Forderung, die Menschlichkeit müsse dem Institutionenethos, d.h. den Sekundärtugenden täglicher Pflichterfüllung, vorhergehen, kaum noch Probleme bereitet und im Gegenteil sogar geradezu

---

<sup>70</sup>Vgl. Gehlen, *Hypermoral*, S.102.

natürlich erscheint, wenn sie auf die unmittelbaren Handlungen sowie den Zweck der Institution beschränkt wird aber nicht mehr die für den einzelnen meist unabsehbaren Folgewirkungen des eigenen Handelns umfaßt. In der Regel treten solche Kollisionen im Alltagsleben eher selten auf. Wenn sie jedoch auftreten, so ist es üblich der Menschlichkeit vor dem Institutionenethos den Vorrang zu geben: Ein Angestellter, der zum Nutzen seiner Firma illegale Geschäfte abwickelt wird ebenso bestraft wie der Eifersuchtsmörder, der sich durch die Institution der Ehe zu seiner Schandtät berechtigt fühlt. Soldaten oder Verwaltungsbeamte, die auf Anweisung Verbrechen begehen, können sich nicht mit dem Befehlsnotstand herausreden, sie müssen sich für ihr Handeln unmittelbar rechtlich verantworten. Man kann ohne allzu große Übertreibung sogar behaupten, daß der Vorrang des Humanitätsethos in gewisser Weise zu den normativen Grundlagen der Bundesrepublik gehört, stehen doch die Grund- und Menschenrechte in der rechtlichen Normenhierarchie an der Spitze.

Die bisherigen Beispiele waren insoweit unproblematisch, als sie nur mögliches Fehlverhalten innerhalb von Institutionen betrafen, die als solche moralisch einwandfrei waren. Schwerer ist es von Menschen zu verlangen, daß sie es erkennen, wenn die Institution, der sie dienen, unmenschlich ist. Sich gegen eine gesellschaftlich anerkannte und vielleicht sogar prestigeträchtige Institution zu stellen erfordert ein gehöriges Maß an Mut und selbständigem Denkvermögen. Dagegen, so weitreichende Forderungen an den Einzelnen zu stellen, spricht zweierlei: Einmal könnte man darin eine moralische Überforderung des Einzelnen sehen, die ihn mit Aufmerksamkeitsansprüchen und der möglichen Pflicht, den Helden zu spielen, überlastet. Zweitens könnte diese Forderung die Grundlagen von Staat und Gesellschaft aushöhlen, da das Funktionieren unübersehbar komplexer Gesellschaftssysteme ganz wesentlich darauf beruht, daß Autorität anerkannt wird. Hätte nun jeder Einzelne das Recht und sogar die Pflicht, über die moralische Legitimität dieser Autoritäten zu entscheiden, so könnte dies fatale Folgen bis hin zum Abgleiten in die Anarchie haben.

Diese möglichen Einwände sollen nun im Einzelnen diskutiert werden.

### **1. Die Überforderung des Einzelnen durch das Humanitätsethos**

Nimmt man an, daß eine bestimmte Institution - z.B. der nationalsozialistische Staat - unmenschlichen Zwecken dient, so kann man davon ausgehen, daß auch ein an abgelegener Stelle in dieser Institution tätiger Mensch irgendwann einmal mit dieser Unmenschlichkeit in Berührung kommen kann: Der Schreibtischtäter kennt die Anweisungen, die über seinen Schreibtisch laufen, der Bahnbeamte, der mit den Deportationszügen zu tun hat, weiß unter wel-

chen Bedingungen die Deportationen stattfinden, der Hilfspolizist, der zu einer Massenerschießung befohlen wird, kennt die Verbrechen aus seinen eigenen Handlungen. Um die Unmenschlichkeit der Institution zu erkennen, muß ein Mensch in einer solchen Situation also keine weitläufigen Untersuchungen anstellen sondern lediglich dem mehr trauen, was er mit eigenen Augen sieht, als der Deutung, die er „von oben“ bekommt. Daß dies leider selten genug der Fall ist<sup>71</sup> spricht, da es im Prinzip leicht möglich ist, nicht dagegen es als Forderung aufzustellen. Nun könnte jedoch mit dem Hinweis geantwortet werden, daß es in den oben skizzierten Fällen, unter den Bedingungen einer totalitären Diktatur nur unter Lebensgefahr möglich gewesen wäre, sich dem Gehorsam zu entziehen. Darauf ist zu antworten, daß es eben Situationen gibt in denen ein Mensch nur die Wahl hat, entweder ein Held oder ein Schurke zu sein. Es ist nicht unbillig, zuweilen von Menschen Heldentaten zu fordern. Üblicherweise wird ja auch von jedem Soldaten, der in die Schlacht geschickt wird, erwartet, daß er für das Kriegsziel sein Leben riskiert. Bezogen auf den Zweiten Weltkrieg könnte man daher zugespitzt sagen: Mit dem selben Recht, mit dem von einem Soldaten der Alliierten gefordert wurde, sein Leben im Kampf gegen Hitler aufs Spiel zu setzen, hätte man von einem deutschen Soldaten fordern können, sein Leben beim Desertieren zu riskieren.<sup>72</sup> Wird also erwartet, daß der Einzelne auch für seine Institution verantwortlich ist, so übersteigt die Anforderung an das Heldentum des Einzelnen folglich nicht das übliche und von allen Nicht-Pazifisten ohne Widerspruch anerkannte Maß. Übrigens vertritt auch Gehlen die Auffassung, daß der Einzelne für das Agieren seiner Institutionen haftbar ist.<sup>73</sup> Konsequenterweise müßte der Einzelne dann auch die Pflicht (mindestens aber das Recht) haben, sich aus moralischen Gründen gegen das Ethos der Institution zu entscheiden.

**2. Der Gehorsam und das Gewissen** In den Situationen, in denen es für den Einzelnen geboten wäre, sich aus moralischen Gründen gegen die Institutionen zu entscheiden, ist er in der Regel auf sein eigenes Gewissen verwiesen, denn die gesellschaftliche Moral heiligt für gewöhnlich die herrschenden Institutionen. Eine Institution bei der dies nicht der Fall wäre, würde vermutlich schnell abgeschafft werden, oder sie würde von selbst verschwinden. Wird nun grundsätzlich vom Einzelnen Verantwortung für die Institutionen gefordert, so hieße dies der freien Gewissensentscheidung Tür und Tor zu öffnen, einer

---

<sup>71</sup>Vgl. Christopher Browning: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibattalion 101 und die „Endlösung“ der Judenfrage in Polen*, Hamburg 1996, S.208ff.

<sup>72</sup>Denkt man diesen Gedanken zu Ende, so gelangt man zu dem allgemeinen Grundsatz, daß jeder Soldat in jedem Krieg das Recht *und* die Pflicht hat, sich selbst die Seite auszusuchen, auf der er kämpft.

<sup>73</sup>Vgl. Gehlen, *Hypermoral*, S.98f.

Gewissensentscheidung, die dann oft genug falsch oder verlogen ausfallen wird und so bestenfalls zur einer erhöhten Zahl von Deserteuren, untreuen Mitarbeitern oder abtrünnigen Verwaltungsbeamten führt, die schlimmstenfalls aber auch Terroristen die moralische Selbstermächtigung zu beliebigen Verbrechen möglich macht. Andererseits kann die gegenteilige Forderung, unter allen Umständen die (institutionelle) Pflicht zu tun, nicht weniger fatale Folgen haben. Mit dieser Moral lassen sich die Menschen zu dienlichen Werkzeugen für die schlimmsten Verbrechen vom Weltkrieg bis zum Völkermord machen. Denn, mag das Gewissen auch eine tyrannische Macht sein, so ist es der blinde Gehorsam nicht weniger.

Angesichts dieser Situation scheint es immer noch besser, grundsätzlich von der Gültigkeit des Institutionenethos auszugehen, aber dabei klarzustellen, daß die Tugenden der Disziplin und Pflichterfüllung gegenüber den Institutionen neben der Menschlichkeit sekundär bleiben.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich nun die Frage nach der Geltung der „vaterländischen Tugenden“ beantworten. Das Humanitätsethos steht weder der Heimatliebe im Sinne einer persönlichen Präferenz noch dem Patriotismus im Sinne eines maßvoll gehandhabten moralischen Gebotes entgegen. Allerdings bleibt der Patriotismus der Humanität untergeordnet, und die Grenze liegt dort, wo der Patriotismus in Chauvinismus, d.i. der moralischen Abwertung anderer Nationen oder Völker, übergeht, oder wo der Patriotismus aus falsch verstandenem vaterländischem Stolz den Staat und die Souveränität als Selbstzweck betrachtet und dadurch eine maßvoll-vernünftige Sicherheitspolitik erschwert.

## **4 Gehlens Programm der pluralistischen Ethik und der Vorwurf der Moralhypertrophie**

### **4.1 Die Unzulänglichkeit von Gehlens pluralistischer Ethik**

Zum Abschluß der Kritik von Gehlens Auffassungen soll auf einer mehr grundsätzlichen Ebene Gehlens Programm einer pluralistischen Ethik betrachtet werden. Prinzipiell muß von einer philosophischen Ethik verlangt werden können, daß sie in jeder (moralisch fragwürdigen) Handlungssituation eine eindeutige Lösung vorgibt, wie in dieser Situation moralisch richtig zu handeln ist. Eine Philosophie, die es zuläßt, daß in ein und der derselben Situation gegensätzliche Handlungsweisen gleichermaßen moralisch geboten sind (*tra-*

*gische Situation*), stellt sich selbst ein Armutzeugnis aus, denn sie hat die Aufgaben der philosophischen Ethik nicht lösen können. Zu behaupten, tragische Situationen seien in der Ethik unvermeidlich, würde von ebensowenig Originalität zeugen, wie die Behauptungen, alles sei erlaubt, oder jedes Wissen sei relativ. Gehlens ethischer Pluralismus geht davon aus, daß für verschiedene Lebens- bzw. Handlungsbereiche unterschiedliche Ethosformen zuständig sind. Dennoch vermeidet Gehlens ethischer Pluralismus tragische Situationen nicht gänzlich, denn die Grenzen der Gültigkeitsbereiche der verschiedenen Ethosformen sind unscharf. Dieses Ergebnis, so dürftig es für den Anspruch aller philosophischen Ethik, Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ zu geben, ist, müßte immer noch dann akzeptiert werden, wenn es sich durchaus nicht vermeiden ließe. So sind wir ja auch in der Frage der Letztbegründung der Ethik praktisch gezwungen, den ethischen Dezisionismus hinzunehmen, da bisher noch keine Ethik hat bewiesen werden können, obwohl der Dezisionismus eigentlich nicht weniger skandalös ist. Für Gehlen ist dieses Ergebnis aus zwei Gründen unvermeidbar. Einmal ist es die Folge seines empirischen Ansatzes, denn faktisch sind die Grenzen zwischen den Ethosformen in der Tat fließend. Daß dies jedoch nicht dem philosophischen Versuch im Wege steht, hier eine sinnvolle Grenzbestimmung zu treffen, sofern man nur zwischen dem faktisch Vorhandenen und dem normativ Geltenden unterscheidet, ergibt sich aus der bereits ausgeführten Kritik an dem empirischen Ansatz in der Ethik. Der zweite Grund besteht darin, daß jeder Versuch, die tragischen Situationen durch einen ethischen Monismus zu vermeiden, nach Gehlens Ansicht zu einer Enthemmung von Aggressivität und zur Moralphertrophie führen muß.

Den Vorwurf der Aggressivität, der Nivellierung und des Gesinnungsterrors gegen den „Humanitarismus“ zu erheben, wird Gehlen vom ersten bis zum letzten Kapitel seines Werkes nicht müde. Zum Schluß des Buches versteigt Gehlen sich sogar zu dem waghalsigen Vergleich des innerhalb der Bundesrepublik laut werdenden „Humanitarismus“ mit der Unterdrückung von nationaler und ethnischer Identität, ja sogar mit Völkermord.<sup>74</sup> Dabei betreffen die Beispiele von „humanitaristischer“ Aggressivität, die Gehlen wiedergibt, mit Ausnahme des historischen Beispiels der französischen Revolution bestenfalls Fälle verbaler Aggressivität.<sup>75</sup> Gehlens Vorwurf der Aggressivität ist um so weniger berechtigt, als er sich selbst streckenweise zum Anwalt kaum

---

<sup>74</sup>Vgl. Gehlen: *Hypermoral*, S.185.

<sup>75</sup>Späterer Zusatz (6.2.2006): Ein kritischer Leser hat mich zurecht darauf hingewiesen, dass man die erhebliche geistige Intoleranz, die zeitweise zu den Auswüchsen der 68er Bewegung gehörte, in diesem Zusammenhang nicht unberücksichtigt lassen sollte. Bezieht man den zeitgeschichtlichen Kontext mit ein, dann erscheint Gehlens Polemik, wiewohl übertrieben, so doch um einiges verständlicher, als das in meiner Charakterisierung in diesem Absatz zum Ausdruck kommt.

gehemmter Machtausübung aufwirft und die Freuden kriegerischer Gewaltausübung gar als „Daseinsprämien“<sup>76</sup> preist, ohne daß ihn dies daran hindert, sich selbstmitleidig über die Gewalt und Intoleranz des „Humanitarismus“ zu empören. Wenn man freilich so argumentiert, dann wird Christus in die Rolle des Tyrannen gedrängt, und der Großinquisitor darf sich als der Gekreuzigte fühlen.

## 4.2 Die bedingte Berechtigung von Gehlens Vorwurf der Moralphertrophie

Muß also der Vorwurf der Aggressivität des übersteigerten „Humanitarismus“ wegen seiner maßlosen Überzogenheit zurückgewiesen werden, so ist Gehlens Diagnose der Moralphertrophie andererseits im Kern zutreffend. Mit „Morphertrophie“ kennzeichnet Gehlen eine Einstellung, die alle Probleme in Staat und Gesellschaft als primär moralische Probleme auffaßt. Jede politische Entscheidung erscheint dann als eine moralische Frage ersten Ranges, bei der die Humanität selbst auf dem Spiel steht, wobei darüber hinweggegangen wird, daß politische Probleme zu einem großen Teil aus Sachfragen bestehen oder aus der Abwägung von Interessen (d.h nicht von moralischen Gütern), und daß selbst dann, wenn eine politische Entscheidung moralische Fragen aufwirft, in der Regel dennoch eine pragmatische Entscheidungsfindung geboten ist. Die Einstellung der Moralphertrophie geht einher mit der Auffassung, daß die menschlichen Handlungen im wesentlichen durch gute oder böse Absichten bzw. das Gute und das Böse an den Absichten motiviert sind. Psychologisch ist die Einstellung der Moralphertrophie bei ihren Vertretern gekennzeichnet durch eine Art latenter Empörung, durch eine Verbissenheit, die nur darauf wartet, sich in giftigen Lamentos über die Schlechtigkeit „der Politiker“ oder des Menschen ganz allgemein Luft zu machen. Eine Ursache des Auftretens der Moralphertrophie in modernen Gesellschaften liegt vermutlich in der Undurchschaubarkeit ihrer Lebensgrundlagen und der Komplexität ihres Gefüges. Die Moralphertrophie kompensiert diese Undurchschaubarkeit, indem sie durch ihre simple Gut-Böse-Logik scheinbar jeden Vorgang verständlich macht, wobei sie sich auf den psychologischen Mechanismus stützt, daß dem Menschen schwierige Dinge verständlich erscheinen, wenn sie auf etwas Vertrautes (in diesem Fall das moralische Beurteilungsschema) zurückgeführt werden, wobei die sachliche Stimmigkeit oder Unstimmigkeit dieser Rückführung keine Rolle spielt. Nach Gehlen wird die Moralphertrophie durch die Anspruchsmentalität der Bürger im Sozialstaat erheblich gefördert. Dies läßt sich besonders an dem Agieren der Interessengruppen im Staat aufweisen.

---

<sup>76</sup>Gehlen: Hypermoral, S.116.

Üblicherweise treten die Interessengruppen so auf, als ob das Interesse ihrer Mitglieder geradezu deren gutes Recht sei. Daß dies in Wirklichkeit sogar zu Verzerrungen der Gerechtigkeit führen kann, führte in jüngster Zeit die sehr unterschiedliche öffentliche Resonanz vor Augen, die die Schließung von Kohlengruben und Stahlwerken in Westdeutschland mit gewerkschaftlich gut organisierter Belegschaft und die Abwicklung der ostdeutschen Industrie begleitete.<sup>77</sup>

Anders, als Gehlen meint, resultiert das Phänomen der Moralphypertrophie nicht schon daraus, daß „ein Ethos die Herrschaft über die anderen beansprucht“, d.h. aus einer monistischen Konstruktion der Ethik. Die Moralphypertrophie oder, um einen gebräuchlicheren Ausdruck zu verwenden, der „Moralismus“<sup>78</sup>, ist ein Phänomen, das nicht an eine bestimmte Moral gebunden ist, und das unter verschiedenen Bedingungen auftreten kann. Geradezu wesentypisch ist der Moralismus für totalitäre Staaten. Dann erscheint Nachlässigkeit bei der Arbeit als Sabotage, die Unterschlagung von „Volkseigentum“ wird zum politischen Delikt, oder die Bekanntschaft mit Juden gilt als eine öffentliche Schande. Aber auch in Demokratien tritt der Moralismus als Mode und Zeiterscheinung immer wieder auf. Dabei ist der Moralismus nicht an eine bestimmte politische Richtung gebunden. Die nationalistischen Agitatoren beispielsweise, die sich in der Weimarer Republik über Gustav Stresemanns sehr machtbewußte, aber pragmatische Außenpolitik empörten, verhielten sich nicht weniger moralistisch, als jene evangelischen Theologen in der Bundesrepublik, die Arnold Gehlen im Visier hat. Ein Hauch von Moralismus scheint sich auch in Gehlens Politikvorstellung einzuschleichen, wenn er die Ehre als politische Kategorie betrachtet, denn die Ehre ist eine hochmoralische und zugleich radikal antipragmatische Kategorie.

---

<sup>77</sup>Es wäre jedoch ein Fehler, das Vorhandensein von Interessengruppen im Staat grundsätzlich zu kritisieren, denn die Interessengruppen erfüllen für den Staat lebenswichtige Funktionen: 1.Sie erkennen, bündeln und artikulieren Interessen, Probleme und Bedürfnisse der Bürger. 2.Sie organisieren faktisch vorhandene gesellschaftliche Macht und üben sie in einigermaßen geregelten und legalen Bahnen aus. 3.Sie beziehen als zivilgesellschaftliche Institutionen den Bürger in den politischen Prozeß ein und vermitteln so zwischen Staat und Bürger. Was konservative Kritiker von Interessengruppen dabei häufig übersehen ist, daß die Interessengruppen egoistische Einzelinteressen und substaatliche Machtzentren weniger schaffen als (in legaler und geregelter Form) zum Ausdruck bringen.

<sup>78</sup>Ausführlich und wesentlich überzeugender als Gehlen hat dieses Phänomen Hermann Lübke in einem Essay analysiert. - Hermann Lübke: Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987. - Lübkes historische These, daß der Moralismus eine notwendige psychische Voraussetzung für die Verbrechen im Dritten Reich ist, trifft, wie mir scheint, jedoch nur für bestimmte Tätergruppen zu.

### 4.3 Die Grenzen des Vorwurfs der Moralphertrophie

Auch wenn eine pluralistische Ethik für den Moralismus vermutlich weniger anfällig ist, so stellt eine monistische Ethik wie die humanistische Ethik weder selbst eine Form von Moralphertrophie dar, noch führt sie zwangsläufig oder mit innerer Logik dorthin. Gegenüber Gehlens pluralistischer Ethik hat die humanistische Ethik jedoch den Vorteil, daß sie tragische Situationen nicht zustande kommen läßt. Zusätzlich hat der konkrete ethische Pluralismus, den Gehlen vorschlägt, den Nachteil, daß durch die Auffassung ethischer Imperative als „Sozialregulationen“ der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten „Sozialregulationen“ leicht verloren geht. Auch unterscheidet Gehlen nicht besonders sorgfältig zwischen ethischen Werten und anderen Werten (ein Irrtum der durch die „Wert“-Terminologie anstelle der Rede von ethischen Imperativen stark begünstigt wird). So wird dann beispielsweise ein vitaler Wert, wie die Gesundheit, in die Nähe ethischer Werte gerückt. Dabei ist die Gesundheit keineswegs ein ethischer Wert. Höchstens kann der Schutz der Gesundheit ein ethischer Imperativ sein, was ein feiner aber - in Bezug auf diesen und noch mehr auf andere vitale Werte - wichtiger Unterschied ist. Diesen Unterschied vernachlässigt Gehlen auch, wenn er der humanistischen Ethik „Formalismus“ vorwirft.<sup>79</sup> Denn wenn die Würde des einzelnen Menschen für den Humanismus der höchste ethische Wert ist, so impliziert dies noch längst nicht, daß jedes Tun und jede Eigenschaft von Menschen als ethisch wertvoll angesehen wird. Es besteht durchaus kein Widerspruch, zwischen der Anerkennung der Menschenwürde eines Straftäters bzw. seines Wertes als Mensch und der Mißbilligung seiner Tat.

## 5 Gegenentwurf: Hierarchische Ethik und Humanität als Primärtugend

Abschließend soll wenigstens kurz skizziert werden, wie eine humanistische Ethik unter sinnvoller Berücksichtigung der Gehlenschen Kritik konstruiert werden kann, ohne daß dabei die Grundprinzipien der humanistischen Ethik aufgegeben werden. Dafür muß berücksichtigt werden, daß eine unmittelbare und unbegrenzte Umsetzung humanitärer Prinzipien nicht in jeder Situation oder in jedem Bereich des Handelns ohne weiteres möglich ist. Es heißt jedoch weder das Prinzip der Humanität aufgeben noch den kollektiven Selbstmord riskieren, wenn man in diesen Fällen immer noch eine maximale Beachtung humanitärer Prinzipien fordert. Weiterhin ist in Rechnung zu stellen, daß die

---

<sup>79</sup>Vgl. ebda., S.83., Vgl. ebda., S.143.



Ethik einer Gesellschaft, wenn man die ethischen Normen als Sozialregulationen auffaßt, nicht ausschließlich auf humanitäre Tugenden gegründet werden kann. Sekundärtugenden wie Fleiß, Disziplin, Pflichterfüllung und Gehorsam im Sinne der Respektierung legitimer und wohlbegründeter Autorität sind unerlässlich. Der Humanismus kann diesen Notwendigkeiten Rechnung tragen, wenn er die Sekundärtugenden zuläßt (was er für gewöhnlich tut), soweit ihre Erfüllung nicht den Forderungen der Menschlichkeit widerspricht. Schließlich muß die Gefahr des Moralismus berücksichtigt werden. Dieser Gefahr, der nicht allein die humanistische Ethik ausgesetzt ist, läßt sich mit etwas intellektueller Disziplin dadurch begegnen, daß man nicht jeden Bagatellfall gleich als Angriff auf die Menschenwürde interpretiert. Hierbei können Sekundärtugenden im Übrigen sogar hilfreich sein, da sie solche weniger gravierenden Problemfälle gewissermaßen abfangen. Eine Beleidigung beispielsweise wäre dann in erster Linie ein Verstoß gegen die Höflichkeit und nicht schon gegen die Menschenwürde, auf die sie nur unter einiger Überstrapazierung dieses Begriffs bezogen werden könnte.

Im Ergebnis erhalten wir auf diese Weise eine *hierarchische Ethik*. An der Spitze dieser Ethik steht die Würde und Gleichheit des Menschen. Andere Werte, seien sie ethischer oder anderer Natur, spielen die Rolle mittlerer Prinzipien oder sekundärer Tugenden, was bedeutet, daß sie höchstens insoweit Gültigkeit beanspruchen können, als sie zu dem Humanitätsethos nicht im Widerspruch stehen. Im Konfliktfall hat immer die Menschlichkeit das letzte Wort, sie ist in diesem Sinne *Primärtugend*. Die Humanität muß jedoch, um unter realistischen Bedingungen anwendbar zu sein, verantwortungsethisch, d.h. als prinzipiell einer utilitaristischen Abwägung gegenüber sich selbst fähig gedacht werden. Die hierarchische Ethik macht sich so die Vorteile von Gehlens ethischem Pluralismus (relativer Schutz vor Moralismus, eine der Differenziertheit des gesellschaftlichen Lebens angemessene Vielfalt von Prinzipien) zu eigen, aber sie vermeidet seine Nachteile (Möglichkeit „tragischer Situationen“, Verwirrung in Bezug auf die unterschiedliche Wichtigkeit verschiedenartiger Werte, Gefahr der Verselbständigung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen wie der Sicherheitspolitik).

Es ist dabei zu trennen zwischen Humanismus und humanistischer Ethik. Zwar geht die humanistische Ethik aus dem Humanismus als einem durch Selbsterziehung anzustrebenden und durch Bildung vermittelten Ideal harmonisch hervor, doch auch wenn man, wie Gehlen, im Humanismus die Gefahr eines in die Sinnleere menschlicher Selbstbezogenheit führenden Ideals sieht, so muß man deswegen noch nicht die humanistische Ethik verwerfen.

## 6 Schluß

Zum Abschluß soll die Frage beleuchtet werden, ob unter dem Eindruck von Gehlens Kritik des Humanitarismus der Begriff des Humanismus gewandelt werden muß, da sich der Humanismus vielleicht in einigen Punkten als ein nicht mehr haltbares Ideal erwiesen hat.

Meiner Meinung nach übersteht zumindest die ethische Seite des Humanismus die Kritik Gehlens weitgehend unbeschadet. Weder Gehlens anthropologische Ableitung noch seine historische Entlarvung noch seine durchaus reaktionären Ausführungen zur Politik enthalten schlüssige Gründe gegen die humanistische Ethik in dem von mir definierten Sinne (Kapitel 3.1). Im wesentlichen hängt dies mit technischen Mängeln von Gehlens Argumentationsweise zusammen. So wie Gehlen in seinem Werk *Moral und Hypermoral* die Probleme der Ethik angeht, lassen sich ethische Fragen eben nicht entscheiden. Lediglich in zwei Punkten scheinen mir die Mahnungen Gehlens berücksichtigungswert: 1. Die humanistische Ethik darf nicht gesinnungsethisch (miß-)verstanden werden. (Als ein solches Mißverständnis aus der Sicht der humanistischen Ethik könnte man etwa den Pazifismus der Friedensbewegung in den 80er Jahren ansehen, soweit er moralisch begründet worden ist.) 2. Die humanistische Ethik darf nicht in Moralismus ausarten: Weder dient sie in irgend einer Weise der verständnismäßigen Erschließung der Welt (keine Ethik leistet dies bzw. kann dies leisten), noch können alle menschlichen Lebensbereiche in unmittelbarem Bezug auf die Prinzipien der humanistischen Ethik ethisch geregelt werden. Insofern ist eine Vielfalt moralischer Prinzipien erforderlich, die jedoch nicht pluralistisch nebeneinander stehen, sondern hierarchisch einander über- und untergeordnet sind.

Abgesehen davon enthält Gehlens Werk *Moral und Hypermoral* nur eher wenig, was von philosophischem Interesse ist. Zu denken wäre hier an das Askeseideal und - wenn auch weniger in ethischer als in anthropologischer Hinsicht - an Gehlens anthropologische Ableitung des Humanitarismus. Ansonsten wirkt dieses Buch eher wie ein haßerfülltes Pamphlet, in welchem ein verbitterter Konservativer seinem Frust über die Gesellschaft und politische Kultur der zweiten deutschen Demokratie Luft macht, und das sich streckenweise liest wie ein warmes Plädoyer für ein bißchen mehr Faschismus in unserer Zeit.

Damit, daß die humanistische Ethik weiterhin befürwortenswert ist, ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, ob der Humanismus als Ideal noch aktuell ist oder sein kann. In dieser Hinsicht ist es jedenfalls bemerkenswert, daß Gehlen den Humanismus nicht - wie es offenbar manche Postmodernisten tun - deshalb ablehnt, weil Humanismus in seinen Augen etwa bedeutete, ein bestimmtes Wesen des Menschen oder eine bestimmte Form menschlichen

Lebens als Ideal tyrannisch zu verabsolutieren und damit alle anderen Möglichkeiten des Menschseins in intoleranter Weise auszuschließen. Vielmehr wirft Gehlen - soweit sich das aus den vereinzelt Bemerkungen in Moral und Hypermoral zu dieser Frage schließen läßt - ganz im Gegenteil dem Humanismus seinen Formalismus vor, der darin besteht, den Menschen, wie auch immer und was auch immer er ist, also gerade ohne den Vorbehalt, daß der Mensch einem bestimmten Wesensideal von Menschsein genügen muß, zu verherrlichen.

## Literatur

- [1] Browning, Christopher: Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibatallion 101 und die „Endlösung“ der Judenfrage in Polen, Hamburg 1996.
- [2] Fest, Joachim: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993.
- [3] Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ende einer Illusion, Frankfurt am Main 1993.
- [4] Gehlen, Arnold: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Wiesbaden, 5.Aufl., 1986.
- [5] Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.
- [6] Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Band 2. Philosophische Schriften II. (1933-1938), Frankfurt am Main 1980.
- [7] Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Band 3. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1.Auflage von 1940. Teilband 1, Frankfurt am Main 1993.
- [8] Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Band 3. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1.Auflage von 1940. Teilband 2, Frankfurt am Main 1993.
- [9] Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Band 7. Einblicke, Frankfurt am Main 1978.
- [10] Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden 5.Aufl., 1986.
- [11] Grenz, Friedemann: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt am Main 1974.
- [12] Herz, John H.: Politischer Realismus und politischer Idealismus. Eine Untersuchung von Theorie und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959.
- [13] Jonas, Friedrich: Die Institutionenlehre Arnold Gehlens, Tübingen 1966.

- [14] Kahrstedt, Ulrich: Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, Bern 1958.
- [15] Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1990.
- [16] Klages, Helmut / Quaritsch, Helmut (Hrsg.): Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens, Berlin 1994.
- [17] Klaus, Georg / Buhr, Manfred (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. 2. Band, Leipzig 1975.
- [18] Lübke, Hermann: Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987.
- [19] Morgenthau, Hans J.: Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik, Gütersloh 1963.
- [20] Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Stuttgart 1993.
- [21] Pflaum, Hans-Georg / Rubin, Berthold / Schneider, Carl / Seston, William: Rom. Die römische Welt. Frankfurt/M / Berlin 1963.
- [22] Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, Stuttgart 1996.