

Ethischer Relativismus – alles eine Frage der Perspektive?

KONRAD PAUL LIESSMANN

In einer pluralistischen und multikulturellen Gesellschaft ist der ethische Relativismus so etwas wie die inoffizielle Doktrin, die unausgesprochen die Moraldiskurse solch einer Gesellschaft grundiert und strukturiert. Dass Menschen, Individuen wie Gruppen, unterschiedliche Vorstellungen von einem guten Leben, von Sitte und Moral haben, seien diese religiös oder weniger religiös geprägt, und dass es zu den Geboten der Toleranz gehört, diese Unterschiedlichkeit zu respektieren, gehört zum Common Sense einer spätaufgeklärten Zivilisation. Allein das Ansinnen, moralische Prinzipien oder Werte als allgemeinverbindlich zu erklären, muss sich in der Regel dem Vorwurf des Eurozentrismus und moralischen Imperialismus aussetzen. Dass Moralvorstellungen unterschiedlicher Gruppen, Milieus und Religionen gleichberechtigt nebeneinander existieren sollen und dass es hier keine Dominanzansprüche geben darf, gilt vielen als notwendige Voraussetzung für das einigermaßen friedliche Zusammenleben von Menschen, die aus heterogenen Kulturen stammen. Nicht einmal die Menschenrechte sind davor gefeit, als Ausdruck einer westlichen und damit partikularen Moralvorstellung zu gelten, die keine universelle Gültigkeit beanspruchen kann. Der ethische Relativismus erscheint so als gleichermaßen vernünftig wie human, als Ausdruck von Toleranz und Verständigung.

Der ethische Relativismus ist keine Erfindung unserer Zeit. Der *locus classicus* dieses Konzeptes findet sich bei dem antiken Geschichtsschreiber Herodot:

»[...] wenn man den Menschen unter allen Sitten und Bräuchen die Wahl ließe, würden sie schließlich alle ihre eigenen wählen. Jeder hält eben seine für die besten. Darum wird auch kein vernünftiger Mensch damit seinen Spott treiben. Daß alle Völker so über ihre Sitten denken, kann man aus vielem schließen, vornehmlich aber aus folgendem: Als König Dareios die Griechen an seinem Hofe fragte, um welchen Preis sie sich bereit fänden, ihre toten Väter zu essen, sagten sie, dazu würden sie sich für kein Geld verstehen. Darauf ließ er Inder kommen, Kallatier, wie sie heißen, welche ihre toten Eltern essen, und fragte sie in Gegenwart jener Griechen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie ihre toten Väter mit Feuer verbrennen würden; die aber schrien vor Entsetzen und baten ihn, um Gottes willen nur solche Worte nicht in den Mund zu nehmen. Gegen die Sitte ist eben nicht anzukommen, und ich glaube, Pindar hat recht, wenn er die Sitte König über alle nennt.« (Herodot 1985, 38. Kapitel, Bd. I: 212)

Herodots vielzitierte Beispiele scheinen für sich zu sprechen. Ihre Sitten und Gebräuche stellen die Menschen über alles, und diese Sitten sind von Kultur zu Kultur völlig verschieden. Jeder ethische Relativismus geht von dieser Voraussetzung aus und handelt sich damit einige unangenehme Konsequenzen ein. Das Bild einer homogenen Kultur, die durch einen von allen akzeptierten Kodex von Sitten zusammengehalten werde, stimmte so wahrscheinlich schon in der Antike nicht. In einer Zeit, in der es um Moralität im Hinblick auf individuelles und selbstbestimmtes Handeln geht, ist der Vorschlag, sich an den Normen einer Gemeinschaft zu orientieren, mit einer Reihe zusätzlicher Fragen behaftet. Geht man davon aus, dass alle diese Normen gleichwertig sind und es keinen vernünftigen Grund gibt, die normative Ordnung einer Gemeinschaft der einer anderen vorzuziehen, entscheiden letztlich die Zufälligkeit der Geburt und vielleicht noch ästhetische Präferenzen über die Moral. Geht man aber davon aus, dass die-

se normativen Ordnungen nur in bestimmten Bereichen gleichwertig sind, in Grundsatzfragen wie den Menschenrechten aber keine Kontingenz und Beliebigkeit geduldet werden könne, weil diese unbedingt und universell gelten, hat man den Boden des ethischen Relativismus auch schon wieder verlassen. Auch derjenige, der andere normative Ordnungen akzeptiert, weil dies aus dem unbedingten Prinzip der Toleranz folgt, ist kein strenger Relativist, da Toleranz für ihn ein unbedingtes Prinzip darstellt.

Der konsequente ethische Relativismus muss vorab also den Geltungsbereich bestimmen, innerhalb dessen die Sitten und normativen Ordnungen als gleichwertig zu gelten haben. Gilt dies für eine Gesellschaft, eine partikulare Kultur, einen bestimmten geographischen Raum oder eine bestimmte historische Zeit? Ein ethischer Relativist müsste konsequent die Handlungen von Menschen immer im Rahmen ihres eigenen moralischen Bezugssystems messen und nicht an Normen anderer Zeiten oder anderer sozialer Systeme. Für die Mitglieder einer Mafiafamilie würde dann das bürgerliche Recht nicht gelten, für im Rassismus ihrer Zeit befangene Kolonialherren wäre die moralische Kritik eines späteren Jahrhunderts unangemessen. Will man dies nicht akzeptieren, bleibt nichts anderes übrig, als nach einem Maßstab zu suchen, an dem sich die unterschiedlichen moralischen Konzepte und Wertordnungen messen und vergleichen lassen. Dann aber verlässt man den Boden des ethischen Relativismus.

Die Schwierigkeit, einen ethischen Relativismus konsequent durchzuhalten, deutet sich vielleicht schon in jenem Hinweis auf Pindar an, den Herodot in seinen Historien gibt. Offensichtlich bezieht er sich auf das Fragment 169, das in der Übersetzung Hölderlins folgendermaßen lautet:

»Das Höchste

Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben

Darum gewaltig

Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.« (Pindar, Fragment 169, 1988: 291)

Pindar spricht hier von *nomos*, das Gesetz, aber auch Brauch bedeuten kann. Der Hinweis, dass dieses Gesetz über den Sterblichen und Unsterblichen steht, deutet eher eine absolute Verbindlichkeit dieses Sittengesetzes an denn seine Beschränkung auf einen bestimmten Kulturkreis. Dieses Gesetz steht über allen, es müssen sich ihm sogar die Götter unterwerfen und es wäre damit nicht nur ein Ausdruck einer zeitlich, kulturell oder regional beschränkten Gültigkeit.

Tatsächlich stellt das Konzept des ethischen Relativismus einen logischen Selbstwiderspruch dar. Denn der Anspruch jeder Ethik muss es sein, Maßstäbe des moralisch guten Handelns zu finden, die über die je vorhandenen Sitten und Traditionen hinausgehen und diese selbst moralisch verhandelbar machen. Eine Ethik, die nicht universalistisch argumentiert, ist keine Ethik. Als Gegenentwurf zu einer universalistischen Ethik, ob diese nun im Sinne Immanuel Kants oder des Utilitarismus gedacht wird, kann kein ethischer Relativismus konzipiert werden, sondern nur eine Position der Amoral, wie sie Friedrich Nietzsche experimentell durchdacht hat. Im Folgenden soll nun knapp ein Universalismus Kantischer Prägung mit Nietzsches amoralischen Perspektivismus kontrastiert werden, um zu verdeutlichen, in welche Richtungen das Paradox des ethischen Relativismus aufgelöst werden kann.

DER ETHISCHE UNIVERSALISMUS KANTISCHER PRÄGUNG

Kants Moralphilosophie, wie er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Metaphysik der Sitten* formuliert hatte, geht davon aus, dass eine Moral, die das Zusammenleben einer partikularen Gemeinschaft regelt, so wenig verallgemeinerungsfähig ist wie eine Moral, die nur von subjek-

tiven Bedürfnissen und Interessen geprägt ist. Eine Moral, die nur für eine Gruppe gilt oder den Interessen eines Einzelnen gehorcht, verfehlt nach Kant die Idee von Moral, der es um das Gute schlechthin gehen muss. Sehr wohl ist es aber das Subjekt, dass durch eine verallgemeinerungsfähige Moral jenen Maßstab in die Hand bekommt, der es ihm erlaubt, kontingente und begrenzte Formen der Moral wie religiös fundierte oder gruppenspezifische Ethiken auf ihre Gültigkeit und Zumutbarkeit hin zu überprüfen.

Gemäß seinem transzendentalphilosophischen Programm fragt Kant also zuerst einmal nach den Bedingungen der Möglichkeit von Moral überhaupt. Von Moralität oder Sittlichkeit zu sprechen, ergibt, so Kant, überhaupt nur dann einen Sinn, wenn es um das Gute an sich geht – das besagt noch nichts darüber, ob dieses Gute dann auch verwirklicht ist. Was aber ist dieses Gute? In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant darauf eine ebenso einfache wie umwerfende Antwort gegeben: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« (Kant 1974: 18) Man sollte sich diesen Eingangssatz in all seiner verklausulierten Klarheit, aber auch mit all seinem Anspruch auf der Zunge zergehen lassen. Nirgendwo im Universum lässt sich etwas Gutes denken außer ein *guter Wille*. Und Kant weiß auch, warum – alle anderen Vermögen des Menschen können nämlich auch böse sein:

»Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.« (Ebd.)

Schwer, dem zu widersprechen. Die Schwierigkeiten, aus den Tugenden das Gute abzuleiten, bestanden und bestehen ja nicht zuletzt darin, dass diese das Gute noch nicht garantieren. Der brillianteste Verstand,

die größte Tapferkeit, auch Treue, ja sogar Selbstlosigkeit können für verbrecherische Ziele eingesetzt werden, wie nicht zuletzt die jüngste Geschichte eindrücklich demonstrierte. Kant bezieht in diese Kritik auch die antiken Tugenden ein, wie überhaupt diese Überlegungen eine feinsinnige Kritik an der Aristotelischen Ethik, die ja das rechte Maß zwischen extremen Affekten als Tugend pries, darstellen:

»Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.« (A.a.O.: 18f.)

Was Kant mit den letzten Sätzen formuliert, ist nur zu bekannt: der geniale Verbrecher. Ob der, der seine guten Anlagen, seine Intelligenz, sein Aussehen, seine Kreativität, für das Böse einsetzt, tatsächlich verabscheuungswürdiger ist als der, der hässlich und dumm aus dumpfen Triebe handelt, bleibe einmal dahingestellt. Immerhin: Kant ging davon aus, dass weder Eigenschaften, noch bestimmte Tugenden, noch bestimmte Zwecksetzungen, noch bestimmte Emotionen oder Bedürfnisse an sich gut seien, da sie sich unter bestimmten Bedingungen als schädlich oder böse erweisen können. Alle Versuche der Tradition, das Gute inhaltlich zu bestimmen, krankten nach Kant daran, dass immer Situationen denkbar sind, in denen sich das Gute in sein Gegenteil kehrt. Keine Eigenschaft des Menschen ist davor gefeit, von ihm selbst in böser Absicht missbraucht zu werden. Der einzige Punkt, an dem das Gute rein ist, ist der Wille, der allen Handlungen, Interessen, Neigungen und Eigenschaften vorausgeht. Wer nicht gut sein *will*, kann noch so vortrefflich sein, er ist nicht gut. Der Wille erst ermöglicht das Gutsein. Nur er kann tatsächlich gut sein. Was aber ist ein guter Wille?

Kant war weit davon entfernt, eine rein subjektive Regung, wie sie sich oft in der entschuldigenden Formel, man habe es ohnehin gut gemeint, kundtut, mit dem guten Willen zu identifizieren. Nicht jede Meinung, nicht jede Absicht, die sich gut dünkt, ist ein guter Wille. Der gute Wille ist dadurch gekennzeichnet, dass er tatsächlich das Gute um seiner selbst willen will. Also jenes Gute will, das unter allen Umständen, zu allen Zeiten, an allen Orten und für jeden als gut gelten soll. Kaum jemand hat so sehr wie Kant die Verallgemeinerungsfähigkeit zur Bedingung der Möglichkeit von Moral erhoben. Was gut ist, ist schlechterdings gut und duldet keine Ausnahmen. Das bedeutet, dass letztlich nur solche Handlungen gut genannt werden können, die um ihrer selbst willen gut sind. Und dieser Wille ist auch dann gut, wenn es ihn in der Wirklichkeit an Möglichkeiten fehlt, sich durchzusetzen:

»Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.« (A.a.O.: 19.)

Das Gute kann also nur das sein, das allgemein und um seiner selbst willen gilt. Dieses Gute will der gute Wille. Er will also das schlechthin Unbedingte und Verallgemeinerungsfähige. Verallgemeinerungsfähig aber ist allein das *Vernünftige*. Alle anderen Möglichkeiten, an denen sich das Gute orientieren könnte, sind nämlich letztlich partikular, gelten nur für bestimmte Menschengruppen oder für bestimmte Situationen. Religiöse Vorschriften gelten nur für die Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaft, der Moralkodex einer kriminellen Vereinigung gilt nur für deren Mitglieder. Nur das Vernünftige kann – weil nach Kant die Vernunft das einzige ist, das alle Menschen miteinander teilen

– zur Grundlage einer allgemeinen Moral gemacht werden. Der gute Wille will also das Allgemeine, weil es das Vernünftige ist, und er will das Vernünftige, weil es das Allgemeine ist. Gut handelt also derjenige, der will, dass alle vernünftigen Wesen den Beweggründen seines Handelns zustimmen können. Diesem Gedanken hat Kant in seinem berühmt-berüchtigten *kategorischen Imperativ* eine gleichermaßen präzise wie umstrittene Formulierung verschafft: »[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (A.a.O.: 19.) Kategorisch, also unbedingt, gilt dieser Imperativ, weil er keinen weiteren Bestimmungen mehr unterliegt, im Gegensatz zu den *hypothetischen Imperativen*, die jene Handlungen beschreiben, die eingesetzt werden müssen, wenn bestimmte Ziele erreicht werden soll. Kants kategorischer Imperativ provoziert natürlich einige Missverständnisse. So hat Kant selbst darauf hingewiesen, dass sein Imperativ nicht mit der Goldenen Regel – ›Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu‹ – gleichzusetzen ist, denn das würde ja zum Beispiel bedeuten, dass kein Richter einen Angeklagten verurteilen dürfte, weil er selbst natürlich auch nicht verurteilt werden wollte. Dem kategorischen Imperativ geht es zentral um Verallgemeinerung durch Vernünftigkeit, das heißt gesucht werden jene Maximen, von denen angenommen werden kann, dass es im vernünftigen Interesse aller vernünftigen Wesen liegt, ihnen zuzustimmen. Verstoßen vernünftige Wesen gegen den kategorischen Imperativ, so zeigt sich dies übrigens daran, dass sie sich bei dem Versuch, die Maxime ihres Handelns zu verallgemeinern, in einen logischen Selbstwiderspruch verstricken.

Kants kategorischer Imperativ zielt also darauf ab, nur solche Maximen als moralisch gelten zu lassen, die sich dem Anspruch einer vernünftigen Überprüfung stellen. Aus Pflicht handeln heißt bei Kant genau, der Vernunft dem Vorrang vor allen anderen möglichen Motiven des Handelns zu geben. Natürlich kann auch eine Handlung aus einem Gefühl heraus für den Betroffenen gut sein; aber dies ist nach Kant kein sonderliches moralisches Verdienst:

»Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung besteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.« (A.a.O.: 25f.)

Kant forderte also gerade nicht Leidenschaft, Mitgefühl oder Mitleid zur Grundlage der Moral zu machen, da diese Empfindungen kontingent sind und niemandem abverlangt werden können. Nur die vernünftig begründeten Grundsätze, die, weil sie vernünftig begründbar sind, von jedem eingefordert werden können, taugen als Grundlage einer universellen Ethik: *Wohltun aus Pflicht*. Keinesfalls bedeutet Handeln aus Pflicht bei Kant, blindlings irgendwelchen staatlichen oder sonstigen Autoritäten zu gehorchen. Eher im Gegenteil: Nur die Vernunft verpflichtet, nie die Institution oder die Tradition. Das gilt auch für vermeintlich göttliche Gebote, deren moralische Dignität sich erst erweist, wenn sie von der Vernunft auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft worden sind. Das Böse aber, so Kant, liegt nicht im Misslingen der einen oder anderen Handlung, liegt auch nicht darin, dass wir hin und wieder unsere Neigungen über unsere Vernunft stellen, sondern liegt darin, die Eigenliebe über die Maximen der Vernunft zustellen.

Fraglich, ob Kants *formale* Bestimmung von Moral praktikierbar ist. Immerhin sind einige seiner Überlegungen doch ins allgemeine Bewusstsein gelangt und mit Bestandteil zumindest der ideellen Grundlage moderner Gesellschaften geworden. In der Rechtsprechung etwa gehen wir selbstverständlich davon aus, dass eine Tat nicht nur nach ihrem Effekt, sondern auch nach der ihr zugrundeliegenden Absicht oder Gesinnung, dem Willen, zu beurteilen ist. Und wenn eine Formulierung des kategorischen Imperativs lautete: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (A.a.O.: 61), dann bedeutet dies nichts Geringeres als die philosophische Basis der Grundlegung der Menschenrechte. Denn nur wenn

jeder Mensch Zweck an sich ist, kommen ihm auch unveräußerliche Rechte zu. Kant war aber auch Realist genug um zu wissen, dass wir uns wechselseitig immer auch als Mittel, nie nur als Zwecke an sich behandeln und betrachten werden. Dennoch regte und regt sich in der Philosophie immer wieder der Verdacht, dass alle Versuche, eine allgemeingültige Moral zu begründen, ins Leere gehen müssen, weil der Mensch schlechterdings kein moralisches Subjekt sei, sondern durch mächtige un- oder außermoralische Motive geprägt werde, die durch die großen Moralsysteme nur unzureichend übertüncht werden. Niemand hat diesen Verdacht schärfer formuliert als Friedrich Nietzsche. Nietzsche ging es dabei nicht darum, die Relativierung der einen oder anderen Moral zu betreiben; ihm ging es um den Nachweis, dass Moral schlechterdings immer der Ausdruck nichtmoralischer Motive sein muss. In Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant wird dies besonders deutlich, vielleicht auch gerade wegen der Verzerrungen und Zuspitzungen, die sich Nietzsche, wie immer, zuschulden kommen ließ.

NIETZSCHES AMORALISCHER PERSPEKTIVISMUS

Nietzsche hat Kant nicht sonderlich gemocht. Obwohl: eindeutig war seine Haltung nicht. Immerhin nannte Nietzsche Schopenhauer seinen Erzieher, und dieser wiederum hielt sich für den einzigen legitimen Kantianer. Das Wort- und Begriffspaar »Kant und Schopenhauer« ist bei Nietzsche dann immer auch zu finden, aber aus dem »großen Kant« der frühen Jahre wurde dann zunehmend der »Königsberger Chinese«, der emsige und duldsame Arbeiter, für Nietzsche die Verkörperung eines durch und durch akademischen, aber unphilosophischen Typus. An Kant hat dann auch Nietzsche eine These exemplifiziert, die er schon in seiner unzeitgemäßen Betrachtung über *Schopenhauer als Erzieher* formuliert hatte:

»Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universi-

täten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte.« (Nietzsche 1980a: 417)

Das Verhältnis von Nietzsche zu Kant ist natürlich gut untersucht. Die Konferenz »Kant und Nietzsche im Widerstreit«, die im Jahre 2004 in Naumburg an der Saale stattfand und deren Akte von Beatrix Himmelmann herausgegeben wurden, beleuchtet fast alle Facetten dieses Verhältnisses, und Constantin Rauner (2005: 119ff.) hat dabei in einem *Totengespräch zwischen Kant und Nietzsche zur Moralphilosophie* deren Standpunkte pointiert kontrastiert.

Geht es um Nietzsches Kritik an Kants Moralphilosophie, wird gerne betont, dass diese eigentlich ihrem Gegenstand völlig unangemessen sei. Nietzsche habe Kant zuerst psychologisiert und dann vulgarisiert, um seine Kritik überhaupt platzieren zu können. Das ist nicht ganz unrichtig, hängt aber mit Nietzsches eigenem Konzept von Kritik zusammen. Im Gegensatz zum transzendentalphilosophischen Ansatz Kants, der nach den Bedingungen der Möglichkeit von Moral suchte, stellt Nietzsches genealogische Methode eine andere Frage: die nach der Genese und der Bedeutung der Wirklichkeit von Moral. Und dies gilt auch für Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant, bei der ich drei Zugangsweisen, die natürlich nicht strikt zu trennen sind, unterscheiden möchte: Einmal – im Sinne der These aus der *Dritten unzeitgemäßen Betrachtung* – die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und individuellem Lebensvollzug; dann die genealogische Perspektive, die nach der Entstehungsgeschichte von Moralkonzepten fragt; und dann – vielleicht ungewöhnlich – doch eine systematische Kritik, die Kants Argumentation einer immanenten Unstimmigkeit überführen will. Zu diesen drei Aspekten nun einige Anmerkungen. Nietzsche hat Kant einmal mit folgenden Worten charakterisiert:

»Kant erscheint, wenn er durch seine Gedanken hindurchschimmert, als wacker und ehrenwerth im besten Sinne, aber als unbedeutend: es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zu viel erlebt, und seine Art, zu arbeiten, nimmt ihm die Zeit, Etwas zu erleben, – ich denke, wie billig, nicht an grobe »Ereignisse« von

Aussen, sondern an die Schicksale und Zuckungen, denen das einsamste und stillste Leben verfällt, welches Musse hat und in der Leidenschaft des Denkens verbrennt.« (Nietzsche 1980b: 286)

Und in einer Notiz aus dem Sommer 1883 hielt Nietzsche fest: »Ganz abgesehen vom Werthe solcher Behauptungen: wie ›es giebt einen kategorischen Imperativ!‹ kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem Behauptenden aus.« (Nietzsche 1980c: 262). Ein Gutteil der Argumente, die Nietzsche gegen Kant vorbringt, sind zumindest von dieser Fragestellung gefärbt. Was muss man für ein Mensch sein, welche Charakterzüge sind vonnöten, um den Kategorischen Imperativ zu formulieren? Nietzsches Antwort ist klar, aber nicht so einfach wie man glauben möchte: dieser Mensch ist nämlich durch eine eigentümliche Mischung aus Arroganz und Servilität gekennzeichnet:

»Der Mensch muss Etwas haben, dem er unbedingt gehorchen kann« – das ist eine deutsche Empfindung, eine deutsche Folgerichtigkeit: man begegnet ihr auf dem Grunde aller deutschen Morallehren. [...] Sich unterwerfen, folgen, öffentlich oder in der Verborgenheit, – das ist deutsche Tugend. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus der selben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne [...]« (Nietzsche 1980b: 187f.).

Diese Sätze aus *Morgenröthe* demaskieren nicht nur diese Servilität, sondern dechiffrieren sie zugleich als säkularisierte Gottesfurcht. In dieser Sehnsucht nach einem unbedingt gültigen Imperativ, dem sich alle vernünftigen Wesen unterwerfen können sollten, steckt aber auch ein gutes Stück Überheblichkeit:

»Und nun rede mir nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! [...] Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir? Diese ›Festigkeit‹ deines sogenannten moralischen Urtheils? Diese ›Unbedingtheit‹ des Gefühls ›so wie

ich, müssen hierin Alle urtheilen? Bewundere vielmehr deine Selbstsucht darin!« (Nietzsche 1980d: 562)

Der Aphorismus 335 der *Fröhlichen Wissenschaft*, übrigens überschrieben mit »Hoch die Physik!«, führt diese Selbstsucht, die gleichzeitig ein Mangel an Selbsterkenntnis ist, plastisch vor Augen. Mag man dies auch als psychologische Polemik abtun – zu viele Vertreter einer rigorosen Moral weisen diese Züge auf, als dass man sie zumindest in einer lebensweltlichen Perspektive leichthin ignorieren könnte. Zudem enthält diese Polemik durchaus auch ein systematisches Argument: In der Forderung nach Verallgemeinerbarkeit einer Maxime ist ein Paradoxon nicht zu umgehen ist. Entweder ist dieses Allgemeine nicht meine Maxime, dann bin ich in ihr als motivational handelndes Subjekt ausgelöscht, oder es ist meine Maxime, dann ist es selbstsüchtig, sie allen anderen anzuempfehlen. Aber die Berufung auf eine allgemeine Vernunft ist auch kleinlich, da ich nicht *meine* Maxime zu einem Imperativ erkläre, sondern mich hinter der supponierten Allgemeingültigkeit verstecke.

Dem korrespondiert auch der Aphorismus 5 der *Fröhlichen Wissenschaft*, »Unbedingte Pflichten«: »Alle feinere Servilität hält am kategorischen Imperativ fest und ist der Todfeind Derer, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen: so fordert es von ihnen der Anstand, und nicht nur der Anstand.« (Ebd.: 377f.) Und in einem Fragment aus dem Frühjahr 1880 hieß es schon:

»Die Entstehung des kategorischen Imperativs ist nichts Erhebliches. Gewiß wollen die Meisten einen unbedingten Befehl, ein unbedingtes Gebot lieber als etwas Bedingtes: das Unbedingte erlaubt ihnen, den Intellekt aus dem Spiele zu lassen und ist ihrer Faulheit gemäßer; häufig entspricht es auch einem gewissen Hange zur Hartnäckigkeit und gefällt den Personen, welche sich ihres Charakters rühmen.« (Nietzsche 1980e: 100)

Soviel zur Psychologie Kants und des Kantianers. Nun einige Hinweise auf Nietzsches genealogische Dechiffrierung des Kategorischen Im-

perativs. In der *Genealogie der Moral* führte Nietzsche die Begriffe Schuld, Gewissen und Pflicht auf das Obligationen-Recht zurück, auf die Verpflichtungen, die ein Schuldner gegenüber seinem Schuldiger auf sich nahm, und die, »wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden«. Schuld bedeutet, jemandem etwas schuldig und damit dessen Gewalt ausgeliefert zu sein. Pflicht bedeutet, die Rückerstattung dieser Schuld auf sich genommen zu haben, wie weh das auch immer tun mag. Und Nietzsche kann sich die Anmerkung nicht verkneifen, dass jene Welt der »Heiligkeit der Pflicht« deshalb im Grunde einen »gewissen Geruch von Blut und Folter« niemals wieder ganz eingebüsst habe [...] (selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ...).« (Nietzsche 1980f: 300)

Ein Fragment aus dem Frühjahr 1885 gibt dieser genealogischen Betrachtung noch eine andere Pointe:

»Was ist denn diese ungeheure Macht, welche dermaßen seit 2 Jahrtausenden die Philosophen narrt und die Vernunft der Vernünftigen zu Falle bringt? Jener Instinkt, jener Glaube, wie ihn das Christenthum verlangt: das ist der Heerden-Instinkt selber, der Heerden-Glaube des Thiers ›Mensch‹, das Heerden-Verlangen nach der vollkommenen Unterwerfung unter eine Autorität – (daselbe, was aus dem deutschen Heerden-Instinkte heraus Kant den ›kategorischen Imperativ‹ getauft hat).« (Nietzsche 1980g: 446f.)

Die Pflicht, die uns zwingen will, uns einem allgemeinen Prinzip des Sittlichen zu unterwerfen, entpuppt sich als ursprünglicher Herdeninstinkt, Ausdruck der Notwendigkeit, ein gemeinsames Leben mit anderen Menschen zu führen. Die Herde ist Nietzsches genealogische Entlarvung für das, was Kant emphatisch die Idee der Menschheit nannte. Mit der Charakterisierung jeder moralischen Gemeinschaft als Herde hat Nietzsche allerdings auch eine selbst wiederum amoralische Differenz eingeführt: Die zwischen den Vielen und dem starken Einzelnen. Moral gilt immer nur für Mitglieder einer Herde, nie für den, der sich

stark genug weiß, um seine Interessen jenseits der ängstlich unter dem Schutzmantel der Moral zusammenrückenden Herde durchzusetzen.

Wirklich interessant wird es allerdings dort, wo diese genealogische Deutung in eine systematische Kritik transformiert wird. Nietzsche hatte schon in *Menschliches, Allzumenschliches* das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs einer prinzipiellen Kritik unterzogen:

»Die ältere Moral, namentlich die Kant's, verlangt vom Einzelnen Handlungen, welche man von allen Menschen wünscht: das war eine schöne naive Sache; als ob ein Jeder ohne Weiteres wüsste, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfahre, also welche Handlungen überhaupt wünschenswerth seien [...].« (Nietzsche 1980h: 46)

Man könnte Nietzsche vorwerfen, dass er Kants Argumentation mit diesem Vorwurf nicht trifft – denn nicht ein empirisch konstatiertes ›Wohlbefinden‹ der ganzen Menschheit, wohl aber die ›Idee‹ der Menschheit sollten das regulative Prinzip des Handelns abgeben.

Nietzsches Kritik ist allerdings nicht nur oberflächlich, sondern trifft auch einen Nerv der Kantischen Ethik. Gerade weil es für ihn ein Unding ist anzunehmen, dass auch nur ein Mensch durch eine Vernunftidee zu einer Handlung motiviert werden könnte, reduziert er den Kantischen Ansatz auf das, was nach Nietzsche bei Lichte besehen davon übrigbleibt: der Wunsch, so zu handeln, dass es allen Menschen halbwegs gut gehe. Dieser Wunsch, obgleich er überdeutlich die real existierenden Erscheinungsformen eines sittlichen Subjekts beschreibt, ist nun freilich naiv. Den entscheidenden Einwand gegen den kategorischen Imperativ formulierte Nietzsche in einer Notiz aus dem Herbst 1883: »Was ich euch thun will, das könntet ihr mir nicht thun! Und was ich nicht will, daß ihr mir thut, warum sollte ich dies euch nicht thun?« Und wenige Wochen später variierte Nietzsche: »Was ich nicht will, daß ihr mir thut, warum sollte ich dies nicht euch thun dürfen? Und wahrlich, das, was ich euch thun muß, gerade das könntet ihr mir nicht thun!« (Nietzsche 1980c: 554; 610)

Es gibt, so Nietzsche, keinen motivationslogischen Grund, das nicht zu tun, von dem man nicht will, dass es einem angetan wird, denn es gibt weder eine Identität von Tun und Leiden, noch eine von Subjekt und Objekt oder von dem Ich und dem Anderen. Es ist, so könnte man salopp formulieren, lediglich eine strategische Machtfrage, ob ich es mir erlauben kann, jemandem etwas anzutun, von dem ich nicht möchte, dass es mir selbst angetan wird. Man kann solch eine Überlegung im Kantischen Sinne durchaus böse nennen, denn es setzt das situative Kräfteverhältnis über eine allgemeine Norm. Sofern in der Realität des Handelns allerdings überhaupt Kalküle entworfen werden, dürften sie allerdings eher den Nietzscheanischen Varianten denn der Goldenen Regel oder gar dem Kategorischen Imperativ gehorchen. Das Böse liegt schon darin, dass es keinen Garanten für die tatsächliche Reziprozität von Handlungsweisen gibt. Die Beherzigung der Kantischen Maxime verlangte deshalb, sich diesen zu imaginieren: Gott. Nietzsche wollte auf diese Illusion verzichten, das heißt auf die Vorstellung, dass sich böse sein letztlich nicht auszahlt, weil eine transzendente Instanz für Gerechtigkeit sorgt. In *Jenseits von Gut und Böse* konnte er deshalb auch jenen Gedanken wagen, der jede Moral als verbotener und subversiver Verdacht begleitet: »[...] nicht zu reden von den Bösen, die glücklich sind, – eine Species, welche von den Moralisten verschwiegen wird.« (Nietzsche 1980i: 56)

Im *Antichrist* hat Nietzsche dann die Grausamkeit des Kantischen Pflichtbegriffs vor allem darin gesehen, dass dieser das Subjekt mechanisiert und letztlich seiner eigenen vitalen Interessen beraubt:

»Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede ›unpersönliche‹ Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion. [...] Was zerstört schneller als ohne innere Nothwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen? als Automat der ›Pflicht‹? Es ist geradezu das Recept zur *décadence*, selbst zum Idiotismus ... Kant wurde Idiot. – Und das war der Zeitgenosse Goethes!« (Nietzsche 1980j: 177)

Nietzsche, der ansonsten wenig Probleme damit hatte, den Menschen als determiniertes Wesen, als von Notwendigkeiten Getriebenen zu sehen, empört sich bei dem Gedanken, dass eine vernunftgebundene Ethik den Menschen zu einem »Automaten der Pflicht« degradieren könnte. Und er hat zumindest in dem Sinne Recht behalten, als der Kantische Pflichtbegriff historisch gesehen zu einem Automatismus degradiert wurde, durch den Millionen von Menschen einem Moloch der Abstraktion geopfert wurden. Es wäre allerdings zu fragen, ob Nietzsches vielleicht überempfindliche Reaktion auf Kant nicht auch dessen Philosophie im Kern trifft: denn die von Kant postulierte Verschränkung des Sittengesetzes mit der Autonomie des Vernunftsubjekts ist jener Punkt, an dem der kategorische Imperativ solange in der Realität scheitern muss, solange Subjekte sich nicht ausschließlich als rationale Maschinen verstehen.

Wie wenige hat Nietzsche erkannt, dass der Egoismus und dessen Überwindung das eigentliche Problem der Kantischen Moralphilosophie gewesen war. Erst die Unterstellung, dass das Verfolgen selbstsüchtiger Zwecke das Böse sei, das durch die Unterwerfung unter eine alle Subjektivität transzendierende Vernunft gebändigt werden müsse, führt zur konsequenten Formulierung des kategorischen Imperativs. Das Verbot der Ausnahme lässt dem Individuum nur einen individuellen Akt: die Aufgabe der Individualität. Die Differenz zwischen Kant und Nietzsche liegt dabei tatsächlich in der Frage, ob Menschsein in erster Linie heißt, Subjekt sein, oder ob es bedeutet, Angehöriger der Menschheit zu sein.

Indem Nietzsche Kant einen Idioten nannte, pointiert er diese Kritik am Automatismus der Pflicht allerdings noch einmal. Denn Nietzsche, der Altphilologe, wusste, dass der Idiot der Privatmann ist, der sich den Verpflichtungen der Polis entziehen will. Indem der Kategorische Imperativ, der ein allgemeines Sittengesetz darstellt, als Idiotismus denunziert wird, wird auch – zumindest unterschwellig – darauf verwiesen, dass nur jemand, der sich dem realen politischen Allgemeinen entzieht, auf die verrückte Idee kommen kann, ein allgemeines Sittengesetz zu formulieren.

KONSEQUENZEN FÜR DEN ETHISCHEN RELATIVISMUS

Was bedeutet die Kontroverse zwischen Kant und Nietzsche für den ethischen Relativismus? Beide Positionen relativieren Moral nicht in Hinblick auf unterschiedliche Sitten und Gebräuche, wie es die Herodot-Stelle nahelegte. Sowohl Kant wie auch Nietzsche argumentieren aus der Perspektive des Subjekts. Bei Kant will dieses als intentional moralisches Wesen seine Subjektivität in der allgemeinen Vernünftigkeit des Sittengesetzes aufheben; bei Nietzsche erweist sich das Subjekt und sein Wille zur Macht als jene Kraft, die sich des Allgemeinen jederzeit dort bedient, wo es seinen besonderen Bedürfnissen Rechnung trägt. Als Kantianer würde man in einer unordentlich gewordenen Welt alles daran setzen, vernünftig begründbare Menschenrechte als universalen Rahmen aller partikularer Ethiken zu argumentieren und politisch durchzusetzen; als Nietzscheaner würde man hinter diesem Versuch nur versteckte Machtansprüche vermuten, aber auch in der Forderung nach einem ethischen Relativismus nichts anderes sehen als Herrschaftsansprüche partikularer sozialer Formationen oder als Kapitulationsangebote einer Gesellschaft, die es nicht mehr wagt, ihre Werte und Interessen zu artikulieren und durchzusetzen. All das ist aber nicht nur eine Frage der Perspektive. Perspektivismus, als souveränes Vermögen, unterschiedliche Standpunkte einzunehmen, ist paradoxerweise über jede eingenommene Perspektive immer schon hinaus. Wer sich in die Lage eines anderen hineinversetzen kann, ist nicht in dessen Lage. Wer von einer Perspektive in die nächste wechseln, heute diese, morgen eine andere Moral vertreten kann, ist eben nicht mehr an eine Perspektive gebunden. Der konsequente ethische Relativismus muss so immer eine nichtrelativistische Position, die die Einnahme aller Standpunkte erlaubt, voraussetzen. Wer umgekehrt eine nicht universalisierbare Ethik etwa im Sinne einer Religion oder Glaubensgemeinschaft vertritt, kann diese aus seiner Innenperspektive eben nicht relativieren. Man kann schwer einem Gläubigen empfehlen, doch einmal ein Leben als Atheist zu versuchen. In der Ethik, so ließe sich sagen, erhebt das

Relative immer Absolutheitsansprüche, und das Absolute gibt sich gerne relativ. Feine Nasen wie die Friedrich Nietzsches haben die sich daraus ergebenden unsauberen Gedanken und Taten förmlich gewittert. Was daraus geschlossen werden kann? Vorsicht, höchste Vorsicht in allen Fragen der Moral. Misstrauen ist hier generell angebracht. Hinter jeder Moral verbergen sich Motive, die durch diese Moral nicht ausgedrückt, sondern verdeckt werden wollen.

LITERATUR

- Herodot (1985): »Drittes Buch: Thaleia«, in: Ders., Das Geschichtswerk in zwei Bänden, hrsg. v. Hans-Joachim Diesner u. Hannelore Barth, übersetzt aus dem Griechischen von Theodor Braun, 2. Aufl., Berlin/Weimar, S. 191-268.
- Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Ders., Werkausgabe Band VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- Nietzsche, Friedrich (1980a): »Unzeitgemäße Betrachtungen III«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 335-427.
- Nietzsche, Friedrich (1980b): »Morgenröthe«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-331.
- Nietzsche, Friedrich (1980c): »Nachlaß 1882 – 1884«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 10, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980d): »Die fröhliche Wissenschaft«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 343-651.
- Nietzsche, Friedrich (1980e): »Nachlaß 1880 – 1882«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 9, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980f): »Zur Genealogie der Moral«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 245-412.
- Nietzsche, Friedrich (1980g): »Nachlaß 1884 – 1885«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 11, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980h): »Menschliches, Allzumenschliches I«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 2, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-336.

- Nietzsche, Friedrich (1980i): »Jenseits von Gut und Böse«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-243.
- Nietzsche, Friedrich (1980j): »Der Antichrist«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 6, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 165-254.
- Pindar (1988): »Fragment 169«, in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Kritische Textausgabe Bd. 15, hrsg. v. D.E. Sattler, Darmstadt, S. 291.
- Rauner, Constantin (2005): »Totengespräch zwischen Kant und Nietzsche zur Moralphilosophie«, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit, Berlin, S. 119ff.

