

Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz



Eine Neubestimmung
von Moral
aus historischer Erfahrung

VERLAG KARL ALBER



Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz

VERLAG KARL ALBER 

Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz

Eine Neubestimmung von Moral
aus historischer Erfahrung

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Rolf Zimmermann

Philosophy after Auschwitz

On Redefining Morality in terms of Historical Experience

The catastrophe of Auschwitz forces a philosophical redefinition of morality. The fracture in the moral image of the human being destroys the idea of the moral unity of humankind, which has been advocated by Kant to the present day. The »Gattungsbruch« of the Holocaust draws attention to the fact that there are fundamental alternatives between the morality of Nazism, Bolshevism and the morality of human rights. The philosophical penetration of this constellation shows how important it is to strengthen liberal institutions of politics. The historical responsibility must also prove itself in the current confrontation with nationalist or neo-nazi movements.

The Author:

Rolf Zimmermann, born 1944 in Stuttgart, studied philosophy, sociology and politics in Heidelberg where he received his PhD in 1972. 1983: Habilitation in Konstanz, since 1983 professor of philosophy in Konstanz. 1988–2000: Human Resources Manager in a nationwide training company. Afterwards, Prof. in Konstanz and private scholar. Book publications, among others: *Philosophy after Auschwitz. On Redefining Morality in Politics and Society* (2005); *Morality as Power. A Philosophy of Historical Experience* (2008); *Arriving in the Republic. Thomas Mann, Nietzsche and Democracy* (2017).

Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz

Eine Neubestimmung von Moral aus historischer Erfahrung

Die Katastrophe von Auschwitz zwingt zu einer philosophischen Neubestimmung von Moral. Der Riss im moralischen Bild des Menschen zerstört die Idee von der moralischen Einheit der Menschheit, die von Kant bis in die Gegenwart vertreten wird. Der »Gattungsbruch« des Holocaust macht darauf aufmerksam, dass es grundlegende Alternativen zwischen der Moral des Nazismus, des Bolschewismus und der Moral der Menschenrechte gibt. Die philosophische Durchdringung dieser Konstellation zeigt, wie wichtig es ist, liberale Institutionen der Politik zu stärken. Die historische Verantwortung muss sich auch in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit nationalistischen oder neonazistischen Strömungen bewähren.

Der Autor:

Rolf Zimmermann, geboren 1944 in Stuttgart, Studium der Philosophie, Soziologie und Politik in Heidelberg, dort Promotion 1972. Habilitation 1983 in Konstanz, seit 1983 Professor für Philosophie in Konstanz. Von 1988–2000 Personalgeschäftsführer in einem bundesweiten Bildungsunternehmen. Danach apl. Prof. in Konstanz und Privatgelehrter. Buchveröffentlichungen u. a.: *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft* (2005); *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung* (2008); *Ankommen in der Republik. Thomas Mann, Nietzsche und die Demokratie* (2017).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Denkmal für die ermordeten Juden Europas,
Berlin. EvrenKalinbacak – panthermedia
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49153-9
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82402-3

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung	
Auschwitz und die Konsequenzen einer philosophischen Neubesinnung	15
1. Moral oder die Absage an das schlechte Leben	23
1.1 Gattungsbruch – der Riss im Bild des Menschen	23
Vom »radikal Bösen« zum Gattungsbruch	23
Gattungsbruch und Gattungsversagen	32
Abschied vom Gattungstraditionalismus	47
Von Kant über Korsgaard zur kritischen Hermeneutik von Moral	50
1.2 Moral und Geschichte: Historischer Universalismus	60
Was man von Richard Rorty lernen kann	60
Unsere Moral und die Spielarten des Universalismus	63
Entmenschlichung und moralischer Riss	69
Realgeschichte des Universalismus und Universalisierungsdynamik	74
1.3 Moral und existenzieller Sinn	87
Das schlechte und das gute Leben	88
Moralische Zeitgenossenschaft	93
Begründungsfragen I	98

2. Lehrstücke moralischer Divergenz	103
2.1 Nationalsozialistische Moral als Transformations- geschehen	104
Dimensionen moralischer Veränderung	104
(1) Tätermoral · (2) Rassenkampf und SS · (3) Moral und Recht · (4) Antisemitische Kultur · (5) Juden und andere Opfer	
Begriffliche Klarstellungen zur NS-Moral	130
2.2 Bolschewistische Moral des Neuen Menschen	137
Holodomor: Revolutionäre Moral und Stalinismus	138
Zwischenbilanz	153
Bolschewistischer Idealtypus: Leo Trotzki	158
Radikale Erlösungsmoralen im Vergleich	167
2.3 Moral der Menschenrechte	171
Menschenrechte und historische Erfahrung	171
Universalismus als voluntativer Egalitarismus	178
Begründungsfragen II	183
3. Politik und historische Verantwortung nach Auschwitz	191
3.1 Politik oder die Verhinderung von Barbarei	191
Adornos »kategorischer Imperativ«	191
Die politische Einlösung von Adornos Imperativ	196
3.2 Politische Institutionen und Humanität	200
Universalismus, Verfassung, Grundrechte, Demokratie	201
»Grundrechtsdemokratie« und »dualistische Demokratie«	208
Libérale Theorie – Konfliktdemokratie – Macht	224
Grundrechte und Demokratie: Ronald Dworkin	224
Politische Diskurstheorie und Machtpragmatik	229
3.3 Historische Verantwortung nach Auschwitz	238
Auschwitz, historische Verantwortung, politische Ethik	239
Historische Verantwortung im Vergleich	252

Historische Verantwortung und Recht	257
Deutsche Erinnerungskultur im Wandel	263
Literatur	271
Personenverzeichnis	289

Für Heidi

Vorwort zur 2. Auflage

Die vorliegende Untersuchung stellt die Neufassung meines Buches aus dem Jahr 2005 dar. In dieser Neufassung habe ich meine Grundthesen durch neue Ausarbeitungen zur nationalsozialistischen und bolschewistischen Moral ergänzt und die frühere Version zugunsten des Schwerpunkts Politik und historische Verantwortung gestrafft.

Freiburg, im November 2019

R. Z.

Einleitung

Auschwitz und die Konsequenzen einer philosophischen Neubesinnung

»In weniger als sechs Jahren zerstörte Deutschland das moralische Gefüge der westlichen Welt, und zwar durch Verbrechen, die niemand für möglich gehalten hätte, während die Sieger die sichtbaren Zeugnisse einer über tausendjährigen deutschen Geschichte in Schutt und Asche legten.«¹ Für das Verbrechen, das Hannah Arendt mit diesem Satz anspricht, steht Auschwitz sowohl als historisch konkreter Ort wie als Inbegriff eines Geschehens, das als ›Holocaust‹ oder ›Shoah‹ bezeichnet wird.²

Das nazistische Vernichtungsprogramm gegen das jüdische Volk und seine Realisierung an Stätten wie Auschwitz wirft immer wieder die Frage auf, wie dieses Ereignis von Weltbedeutung zu interpretieren ist.³ Für die moralische Ablehnung scheint es kaum Worte zu geben, wenn es darum geht, der sie bestimmenden Empörung und dem mit ihr einhergehenden Erschrecken Ausdruck zu verleihen. Insofern ist es nachvollziehbar, dass Jean-

¹ H. Arendt, *Besuch in Deutschland*, Berlin 1993, S. 23.

² Zu Kontroversen über den Sprachgebrauch ›Holocaust‹ und ›Shoah‹: P. Novick, *Nach dem Holocaust*, Stuttgart/München 2001, S. 178 ff. Zur strikten Ablehnung des Terminus ›Holocaust‹ wegen seiner »antijüdisch gefärbten Bedeutungsgeschichte«: G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/M. 2003, S. 28. Der Vorwurf von Agamben, diesen Terminus zu verwenden, beweise »Unwissen oder Mangel an Sensibilität«, ist überzogen. Zu Recht weist Novick darauf hin, dass die offizielle englische Übersetzung der Präambel der israelischen Unabhängigkeitserklärung den Terminus ›Holocaust‹ verwendet und dass dies ebenso in englischsprachigen Veröffentlichungen von Yad Vashem geschieht, die ›Shoah‹ mit ›Holocaust‹ wiedergeben. Beispiele dieser Art ließen sich mehreren. Vgl. U. Wyrwa, »›Holocaust‹. Notizen zur Begriffsgeschichte«, in: *Jahrbuch zur Antisemitismusforschung* 8/1999, S. 300–311.

³ Vgl. S. Steinbacher, *Der Holocaust als JahrhundertsSignatur*, in: M. Sabrow/P. U. Weiß (Hg.), *Das 20. Jahrhundert vermessen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters*, Göttingen 2017, S. 266–283.

Francois Lyotard von der Spannung zwischen betroffenem Schweigen und dem Drang nach »unbekannten Sätzen« spricht, um den Namen von Auschwitz weiter zu verketten«. Die Frage ist nur, ob man versucht, die anstehenden Sätze zu Auschwitz in einer philosophischen Sprache zu formulieren, die eher spekulativ darum kreist, von einem Undarstellbaren Zeugnis abzulegen, oder ob man der Vermutung folgt, das geschichtlich Neue von Auschwitz über eine Kooperation von Philosophie und historischer Forschung zu erfassen.

Für Lyotard markiert Auschwitz eine »äußerste Grenze, an der sich die Kompetenz der Geschichtswissenschaft zurückgewiesen sieht.«⁴ Im Gegensatz dazu halte ich eine wechselseitige Ergänzung von Philosophie und historischer Forschung für unverzichtbar, um das, was Auschwitz bedeutet, moralphilosophisch zu erschließen.⁵ Meine These lautet: Mit Auschwitz ist eine Grenzüberschreitung eingetreten, die sich als Gattungsbruch und Gattungsversagen darstellt. Mit dieser These beziehe ich mich auf Hannah Arendts Rede von der »Zerstörung des moralischen Gefüges der westlichen Welt«, die sie aber mit ihrer an Kant ange-

⁴ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989 (2. Aufl.), S. 106. Zur spekulativen Thematisierung von Auschwitz vgl. ders., *Streitgespräche oder Sprechen »nach Auschwitz«*, Grafenau 1998. Vgl. S. Wendel, »Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie« Jean-Francois Lyotards, in: J. Valentin/S. Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, S. 264–278. Ähnlich auch die indirekte Zugangsweise von J. Derrida zur Problematik des Holocaust. Dazu erhellend: D. M. Levin, »Cinders, Traces, Shadows on the Page: The Holocaust in Derrida's Writing«, in: A. Milchman/A. Rosenberg, (Hg.), *Postmodernism and the Holocaust*, Amsterdam/Atlanta 1998, S. 265–286. Ich orientiere mich an der Aussage von Jorge Semprun: »Man kann immer alles sagen. Das Unsagbare [...] ist nur ein Alibi.« Zitiert nach N. Berg/J. Jochimsen/B. Stiegler (Hg.), *Shoah. Formen der Erinnerung*, München 1996, S. 7. Das bedeutet natürlich nicht, dass es immer leicht ist, alles zu sagen, was zu sagen ist.

⁵ Ein solches Desiderat formuliert auch H. Kuhlmann, »Ohne Auschwitz«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 6/1997, S. 101–110. Entsprechend B. Lang, *Philosophy's Contribution to Holocaust Studies*, in: E. Garrard/G. Scarre (Hg.), *Moral Philosophy and the Holocaust*, S. 1–8, ebd., S. 8: »[...] the Holocaust should teach philosophy to »speak history« [...]»

lehnten Rede vom »radikal Bösen« und noch weniger mit ihrer späteren Rede von der »Banalität des Bösen« nicht adäquat fassen konnte. Meine These steht in Bezug zur historischen Forschung, die ihren »context of discovery« bildet.⁶

Den vom Nazismus begangenen Gattungsbruch kann man zunächst so beschreiben: Im 20. Jahrhundert schufen Menschen eine Welt, die moralisch gesehen einem anderen Planetensystem zuzurechnen war als dem, das bis dahin vorstellbar schien.⁷ Durch den Ausschluss des jüdischen Volkes aus der menschlichen Gattung betrieb der Nazismus die Selbstinterpretation eines moralischen Andersseins, das erst noch begrifflich bestimmt werden musste. Einerseits galt es, seine Unmoral zu brandmarken, andererseits den Tatbestand zu berücksichtigen, dass die wertsetzende Kraft des Nazismus das Selbstverständnis vieler Menschen nachdrücklich prägte und die Transformierbarkeit des Menschen in eine andere moralische Welt real möglich erschien. Der Nazismus legte ein Potenzial der moralischen Transformation des Menschen frei, das sich zu einer nazistischen Transformationsmoral entfaltete. Sie überschreitet herkömmliche moralische Grenzen und erschafft in einem groß angelegten Projekt ein neues »Menschentum«. Viele, nicht nur die Nazi-Elite, ließen sich auf diese moralische Selbstveränderung, deren Konsequenz am extremsten die Juden, jedoch auch andere »nichtarische« Völker erleiden mussten, ein.

Was ergibt sich daraus für die ethische Begriffsbildung?⁸ Zunächst einmal die Abkehr von dem, was man das Paradigma des

⁶ Dass der Direktor des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau, Feliks Tych, in seiner Rede vom 27. Januar 2010 vor dem Deutschen Bundestag meinen Begriff »moralischer Gattungsbruch« aufgreift, stellt eine erfreuliche Aufnahme meines Ansatzes dar (1. Auflage 2005). Quelle: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/tych/rede-248106>; letzter Zugriff 1.11.2019.

⁷ Vgl. I. Kertész, *Liquidation*, Frankfurt/M. 2003, S. 121: »Auschwitz ist ein anderer Planet«

⁸ Zur Terminologie: Die Ausdrücke »Moral« und »Ethik« verwende ich im folgenden Sinn: »Ethik« steht für die philosophische Disziplin, die sich mit Moral als ihrem Gegenstand beschäftigt. »Moral« steht für die entsprechenden tatsächlichen Überzeugungen, Urteile und Prinzipien von Menschen.

kantischen Gattungstraditionalismus nennen kann. Kant verbindet eine inhaltliche Vorstellung von universalistischer Moral, d.h. die Achtung eines jeden Menschen als Menschen, mit der Vorstellung von der Gattungsgemeinschaft dieser Moral. Diese Verbindung wurde obsolet, da es offenbar keinen begrifflichen Zusammenhang zwischen dem Inhalt des moralischen Universalismus und der Idee von Gattungsgemeinschaft gibt, der noch für Kant selbstverständlich war. Der Riss im moralischen Bild des Menschen aber lässt keine Hoffnung auf apriorische Gattungsgewissheiten zu.

Wie soll man mit dieser Konstellation umgehen? Gewiss nicht so, dass der verzweifelte Versuch gemacht wird, noch strukturelle oder »transzendente« Argumente für die universalistische Moral zu finden. Vielmehr ist der Einsicht zu folgen, dass die universalistische Moral eine geschichtliche Möglichkeit unter anderen darstellt. Es gibt keine Vernunftgarantie für die universalistische Moral. Man muss sich angesichts von historischer Erfahrung eher fragen, ob und wie es jemals gelingen kann, die universalistische Moral universell akzeptabel zu machen. Natürlich ist die Identifikation mit der universalistischen Moral *für uns*, der Wir-Gemeinschaft, der ich mich zurechne, ein Akt geschichtlich-existenzieller Selbstdefinition, doch dieser Akt erklärt sich aus historischen Vermittlungen, in denen er sich bewegt.

Die erste Vermittlung ist unsere moralische Verurteilung von Auschwitz und der Werte-Welt des Nazismus, der wir die universalistische Anti-These entgegenhalten, dass jedem Menschen derselbe moralische Status und derselbe Anspruch auf Achtung und dieselben moralischen Rechte zustehen. Die zweite Vermittlung besteht in der epochalen Entfaltung des Universalismus, der seit der Amerikanischen und Französischen Revolution Wirkungsmacht besitzt. Seit dieser Zeitenwende ist eine Universalisierungsdynamik in Gang, die moralische Selbstinterpretation von Menschen leitet (z.B. Antirassismus, Frauenemanzipation). Ich schlage vor, diese Universalisierungsdynamik aus der Real-

Andere terminologische Gebräuche werden im Lauf der Untersuchung erläutert.

geschichte des Universalismus selbst zu verstehen und nicht aus apriorischen Vorbegriffen. Daher mein Begriff des historischen Universalismus.

Der Nazismus kann in seiner Werte-Welt als der Versuch verstanden werden, einer sich sukzessiv entfaltenden Universalisierungsdynamik das Ende zu bereiten. Im Nazismus wird die aus der Amerikanischen und Französischen Revolution entstandene Tradition negiert. Wir bekennen uns zu dieser Tradition, indem wir den Nazismus negieren. In dieser Perspektive ergibt sich ein Wechselzusammenhang von Moral und Geschichte, bei dem die Dimension der Politik eine konstitutive Bedeutung gewinnt. Diese scheint den Schauplatz von epochalen moralischen Selbstdefinitionen im Guten wie im Schlechten abzugeben.

Ich verzichte jedoch darauf, philosophische oder soziologische Globaldiagnosen heranzuziehen, die den Nationalsozialismus und Auschwitz aus einer »Dialektik der Aufklärung« oder Theorien »instrumenteller Rationalität« zu erklären suchen. Solche Zugangsweisen leiden sowohl an begrifflichen Mängeln als auch an dem Verzicht auf historische Detailforschung.⁹ Ähnliches gilt für die von Giorgio Agamben vorgelegte biopolitische Deutung der Moderne, in deren Rahmen das Konzentrationslager zum »nomos« der Moderne wird. Doch wenn es um Auschwitz geht, beschränkt sich dieser Deutungsansatz auf die Anknüpfung an Hannah Arendts »Banalität des Bösen« und beschreitet den Weg eines Kommentars zu Primo Levi, wobei ethische Begriffsbildungen weitgehend zurücktreten.¹⁰

Wie ich näher am Beispiel Adornos aufzeige, können gesellschaftstheoretische Globaldiagnosen dazu verleiten, sein Diktum »daß Auschwitz nicht sich wiederhole« hochzuhalten, ohne daraus Konsequenzen für die Politik zu ziehen. Dies ist ein systematisches Defizit, das aufgrund meiner Interpretation des nazisti-

⁹ Vgl. dazu kritisch treffend: M. Schäfer, »Die Rationalität, die Moderne und der Holocaust«, in: M. Dabag/K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne*, Bd. 1, S. 100–122.

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, Teil III, Kap. 7; ders., *Was von Auschwitz bleibt*, a. a. O.

sehen Gattungsbruchs und seiner moralischen Epochenbedeutung der Korrektur bedarf.

Ehe ich mich dieser Korrektur im einzelnen zuwende (Teil 3), vertiefe ich die im ersten Teil erzielten Resultate in moralphilosophischer Hinsicht. Ich beziehe mich dabei auf die Diskussion der letzten Jahre zu Fragen der nationalsozialistischen Moral und erweitere die Problematik des moralischen Andersseins durch eine Betrachtung der Moral des Bolschewismus und die moralischen Katastrophen des Stalinismus.

Sie macht deutlich, dass das moralische Universum der neueren Geschichte nicht als eine prinzipiell erreichbare Wohlordnung gedacht werden kann, sondern tiefgehende moralische Divergenzen aufweist. Der von mir im ersten Teil historisch verstandene Universalismus wird dadurch in seiner geschichtlichen Sonderstellung erneut ausgezeichnet. Es stellt sich die Frage, welche Begründungs- oder Rechtfertigungspotenziale dieser Universalismus noch für sich beanspruchen kann, wenn man historische Erfahrung ernst nimmt und sich von illusionären Begründungsprogrammen verabschiedet.

Die Gesichtspunkte, die den Universalismus rechtfertigen, kongruieren mit der These eines metaethischen Pluralismus, in dessen Rahmen der Universalismus nur als historischer gedacht werden kann. Ich verstehe ihn als den eigentlich humanen Universalismus. Er presst das moralische Universum nicht in eine homogene Struktur, sondern lässt konträren moralischen Grundüberzeugungen *als moralischen Überzeugungen* Raum. Auch wenn man die Moralen des Nazismus wie des Bolschewismus und das moralische Anderssein ihrer Vertreter ablehnt, so kann ihnen der Status von moralisch handlungsfähigen Subjekten nicht entzogen werden. Weil das moralische Universum vielfältig ist, muss zwischen der deskriptiven Erschließung anti-universalistischer Moralen und ihrer normativen Ablehnung methodisch klar unterschieden werden.

Je klarer die moralische Problematik der neueren Geschichte in den Fokus rückt, desto klarer sind die politischen Konsequenzen. Sie können für Menschen, die sich mit dem Universalismus identifizieren und die Verhinderung oder Eindämmung von Barbarei

auf Dauer stellen wollen, nur zur Option auf tragfähige politische Institutionen führen. Der Verwerfung der nazistischen Moral und des Unrechtsstaats des Dritten Reichs entspricht die Institutionalisierung des moralischen Universalismus im demokratischen Verfassungsstaat.

Deshalb verfolge ich im dritten Teil meiner Untersuchung, wie die geschichtliche Vermittlung der »Grundrechtsdemokratie«, die mit dem deutschen Grundgesetz einhergeht, zu sehen ist. Als besonders aufschlussreich erweist sich dazu der Vergleich mit der Verfassungstradition der Amerikanischen Demokratie und deren Charakterisierung als »dualistische Demokratie«. Ein solcher Vergleich zeigt nicht nur verblüffende Unterschiede auf dem Weg zu einer grundrechtsbasierten Verfassung, sondern zugleich den Stand und die Entwicklung des moralischen Selbstverständnisses von dominanten Gruppen eines Volks. Aus deutscher Erfahrung lässt sich so der lange Schatten von Auschwitz daran aufzeigen, dass die Grundrechte – im Unterschied zu Amerika – dem deutschen Volk in absoluter Setzung vorgegeben sind, nicht jedoch das Volk zu ihrer Quelle haben.

Da Grundrechte das wesentliche Strukturmerkmal des demokratischen Rechtsstaats darstellen, ist es von besonderem Interesse, sich mit Theoretikern auseinanderzusetzen, die vor diesem Hintergrund Beiträge zum tieferen Verständnis von Grundrechten, zum Verhältnis von Grundrechten und Demokratie oder zur utopischen Fortschreibung der liberalen Demokratie geliefert haben. So müssen zur Verhinderung von Barbarei, die humanen Potenziale aufgezeigt werden, für die u. a. wichtige liberale Theoretiker eintreten. Zu diesem Zweck kommentiere ich Beiträge von Ronald Dworkin, John Rawls und Jürgen Habermas, die als exemplarisch gelten können.

Insgesamt gilt, der historischen Verantwortung nach Auschwitz in verschiedener Hinsicht gerecht zu werden. Dabei geht es zum Einen um die Klärung von moralischen Maßstäben der kollektiven Verantwortung Deutschlands und deren praktischer Umsetzung. Zum Anderen geht es ganz allgemein um die Frage des Umgangs mit historischem Unrecht angesichts gravierender moralischer Desaster in der Geschichte, die in ihrer jeweiligen

Besonderheit zu untersuchen sind. So markiert insbesondere die rechtliche Verarbeitung Versäumnisse wie Erfolge auf diesem Gebiet. Und nicht zuletzt ist eine angemessene Erinnerungskultur unverzichtbarer Bestandteil von historischer Verantwortung. Auf diesem Gebiet hat die Errichtung des Berliner Holocaust-Denkmal neben historischen und kulturwissenschaftlichen Beiträgen ein markantes Zeichen gesetzt, das moralisches Geschichtsbewusstsein mit dem politischen Willen verbindet, Barbarei ein für allemal zu verhindern. Das Denkmal steht für die Erinnerung an die Opfer und betont seine epochale Bedeutung. Darüber hinaus dokumentiert die Entscheidung für das Denkmal das Selbstverständnis einer moralischen und politischen Identität, die sich den Brüchen der deutschen Geschichte stellt. Künftige Generationen sind aufgefordert, einen angemessenen Umgang mit der deutschen Geschichte zu wahren.

Hinzu kommt die Bedeutung des Denkmals und anderer Erinnerungsorte für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit nationalistischen bis neonazistischen Strömungen. Das betrifft nicht nur Deutschland, sondern auch Europa und andere Teile der Welt. Die politische Borniertheit und Intoleranz solcher Strömungen kann man nicht oft genug mit den Schreckensbildern der Geschichte konfrontieren.

1. Moral oder die Absage an das schlechte Leben

Bei der Analyse der Bedeutung von Auschwitz für die Ethik, gilt es, den im Nazismus manifestierten Zusammenhang von Gattungsbruch und Gattungsversagen genauer zu erläutern und das Selbstverständnis des moralischen Universalismus begrifflich neu zu ordnen. Eine solche Neuordnung führt zu einer kritischen Hermeneutik von Moral (1.1). Der Begriff des historischen Universalismus steht so für ein angemessenes geschichtliches Verständnis von Moral. Er verweist auf die Spannung zwischen Geschichtsgebundenheit und Universalisierungsdynamik, die im Rahmen einer Realgeschichte des Universalismus erörtert wird (1.2). Die nazistische Transformationsmoral ist der Widerpart dieses universalistischen Standpunkts, der sich geschichtlich-existenziell zu bewähren hat und zu einer Konzeption von moralischer Zeitgenossenschaft führt (1.3).

1.1 Gattungsbruch oder der Riss im moralischen Bild des Menschen

Zunächst ist es aufschlussreich zu sehen, wie die von Kant so selbstverständlich angenommene Voraussetzung eines geschlossenen moralischen Gattungsbegriffs hinfällig wird, wenn man Auschwitz als moralisches Geschehen untersucht.

Vom »radikal Bösen« zum Gattungsbruch

Hannah Arendt verwendet Kants Begriff vom »radikal Bösen«, um das »Grauen der Konzentrations- und Vernichtungslager« zu

interpretieren.¹¹ Es geht ihr dabei darum, das Spezifische der »totalen Herrschaft« herauszuarbeiten, wo »wirklich das Wesen des Menschen auf dem Spiele steht«. Denn diese Art von Herrschaft offenbart, »ohne es eigentlich zu wollen, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es in dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können«¹². Dieses radikal Böse entzieht sich einer Einordnung in das bislang zur Verfügung stehende moralische Vokabular:

»So wie die Opfer in den Fabriken zur Herstellung von Leichen und den Höhlen des Vergessens nicht mehr ›Menschen‹ sind in den Augen ihrer Peiniger, so sind diese neuesten Verbrecher selbst jenseits dessen, womit jeder von uns bereit sein muß, sich im Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen zu solidarisieren.«

Die Protagonisten und Akteure der totalen Herrschaft des Nazismus haben eine Grenze überschritten, die jenseits eines nachvollziehbaren Begriffs von allgemeiner moralischer Vergleichbarkeit unter Menschen liegt und sprengen insofern herkömmliche Begriffe von Strafe oder Vergebung.¹³

Was Hannah Arendt mit ihrer Interpretation des durch die totale Herrschaft aufgeworfenen moralischen Problems im Auge hat, wird meines Erachtens treffender in Begriffen einer moralischen Gattungskrise gefasst. Das Novum, das von ihr als radikal Böses bestimmt wird, gilt es, als solches herauszustellen und als

¹¹ Vgl. insbes. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 682 ff.

¹² Dieses und die beiden folgenden Zitate ebd., S. 701 f. Dass Arendt auch den stalinistischen Kommunismus unter dem Begriff der totalen Herrschaft analysiert, kann für den gegenwärtigen Zusammenhang außer Betracht bleiben. Vgl. jedoch unten 2.2: Bolschewistische Moral.

¹³ Neuerdings hat Jeremy Adler seine Kritik an der Neuedition von Hitlers »Mein Kampf« mit der Begriffsbildung des »absolut Bösen« im Anschluss am Kant und Arendt verbunden, weil sich das »absolut Böse« dem rationalen Verständnis entziehe. Diese Begriffsbildung ist vergleichsweise problematisch wie Arndts Begriff des »radikal Bösen«: J. Adler, *Das absolut Böse. Zur Neuedition von Mein Kampf*, Bremen 2018, S. 78. Das ist unabhängig von der kontrovers diskutierten Neuedition festzuhalten.

moralischen Gattungsbruch zu beurteilen. Ein erster Ertrag dieser Begrifflichkeit zeigt sich bereits daran, dass Arendts Diagnose der philosophischen Tradition im Verhältnis zum radikal Bösen durch die Deutung des Gattungsbruchs noch transparenter wird:

»Es liegt im Sinne unserer gesamten philosophischen Tradition, daß wir uns von dem radikal Bösen keinen Begriff machen können, und dies gilt auch noch von der christlichen Theologie, die selbst Satan noch einen himmlischen Ursprung zugestand, wie von Kant, dem einzigen Philosophen, der in der einzigen Wortprägung seine Existenz zumindest geahnt haben muß, wengleich er diese Ahnung in dem Begriff des pervertiert-bösen Willens sofort wieder in ein aus Motiven Begreifliches rationalisierte. So haben wir eigentlich nichts, worauf wir zurückfallen können, um das zu begreifen, womit wir doch in einer ungeheuerlichen, alle Maßstäbe zerbrechenden Wirklichkeit konfrontiert sind.«

Die Voraussetzung eines geschlossenen, in sich homogenen moralischen Gattungsbegriffs, für den Erscheinungen des Bösen quasi nur ein Einordnungsproblem im Rahmen einer moralischen Grundkonzeption vom Menschen darstellen, gilt nicht mehr. Insofern bedeutet die Einsicht, dass mit dem Holocaust ein moralischer Gattungsbruch erfolgt ist, einen philosophisch gravierenden Einschnitt, der Kants Begriff vom »radikal Bösen« – entgegen dem verbalen Anschein – als eher harmlos erscheinen lässt. Zugleich steht Kant für einen Idealtypus von Ethik, der sich weiterhin an einem geschlossenen moralischen Gattungsbegriff orientiert. Es ist fraglich, ob eine solche Orientierung noch Sinn macht.

Für Kant ist das Moralgesetz im Sinne des kategorischen Imperativs so tief in der menschlichen Natur qua Vernunftnatur verankert, dass auch »der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist«, keine Möglichkeit hat, sich der vernünftigen Einsicht in seine moralische Bindung zu entziehen.¹⁴ Alles, was ihn hindern kann, sind die Neigungen und

¹⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. 4, S. 454. Zum Folgenden ebd. S. 455.

Antriebe der Sinnenwelt, von denen er sich jedoch lösen kann, indem er den »Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt« einnimmt, dessen Maßstab der kategorische Imperativ ist. Als Glied der Verstandeswelt folgt der Mensch dem moralischen Gesetz dieses Imperativs, die jedem Menschen eine Würde attestiert, die grundsätzlich zu achten ist. Mit der Thematisierung des »radikal Bösen« in der *Religionsschrift* erfolgen weitere Differenzierungen, wenn sich auch an Kants Grundposition nichts ändert. Wie ist das Böse im Rahmen einer Konzeption zu denken, die mit ihrem starken Freiheitsbegriff einerseits die Autonomie des menschlichen Willens mit dem Moralgesetz gleichzusetzen scheint, andererseits aber den Spielraum der Abweichung von diesem Gesetz so weit fasst, dass es die Sittenwidrigkeit des radikal Bösen als eine willentlich gewählte Maxime deutet?

In Kants Systematik kann das Böse nur in einer entsprechenden Maxime, »einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht«¹⁵, gründen. Der Begriff der »Freiheit der Willkür« umfasst die Orientierung am moralischen Gesetz ebenso wie die »Abweichung vom moralischen Gesetze«. Der Hang zum Moralisch-Bösen besteht somit »in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze«. Dieser Hang ist für Kant beim Menschen so tief verwurzelt, dass dieser geradezu als »von Natur böse« oder böse »in seiner Gattung betrachtet« genannt werden kann. Da er selbstverschuldet ist, können wir »ihn selbst ein *radikales*, angeborenes (nichtsdestoweniger aber von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen [...]«

Diese auf den ersten Blick starke und düstere These, die für Goethe einem »Schandfleck« gleichkam¹⁶, zieht Kant aus einer Kenntnis des Menschen durch Erfahrung. Die »Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Men-

¹⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademieausgabe Bd. 6, S. 21. Vgl. dort zu den folgenden Zitaten: S. 24, 29, 32 f., 35 f.

¹⁶ J. W. Goethe, *Brief an Herder*, Weimarer Ausgabe Bd. 10, S. 75.

schen vor Augen stellt«, macht die Diagnose des radikal Bösen in der menschlichen Natur geradezu zwingend und macht einen »förmlichen Beweis« überflüssig. So konstatiert Kant die Grausamkeit der »Naturvölker«, die Laster der »Kultur und Zivilisierung« wie Falschheit, Hinterhältigkeit und Hass oder den »rohen Naturzustand« des Krieges »zivilisierte(r) Völkerschaften«. Diese empirisch in vielerlei Hinsicht feststellbaren üblen Taten von Menschen reichen ihm als Evidenz für seine These vom radikal Bösen in der menschlichen Natur aus.

Zu Recht lässt sich einwenden, dass aus einer Reihe von Beispielen keine allgemeine These über die menschliche Natur abgeleitet werden kann und insofern besser nur von der Möglichkeit des radikal Bösen zu sprechen wäre.¹⁷ Diese schwächere Annahme reicht ohnehin aus, um nachzuvollziehen, wie Kant den Hang zum Bösen im Rahmen seiner Systematik interpretiert. Einerseits hält er an der – wie man sagen könnte – Reinheit des Moralprinzips fest, andererseits schlägt er vor, die empirische Verderbtheit des Menschen im Sinne einer Verkehrung der sittlichen Ordnung zu verstehen. Dabei bleibt das Moralgesetz als solches tabu, denn der Grund des Bösen kann »nicht *in einer Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft« bestehen. Sich vom Moralgesetz lossagen könnte nur eine »gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille)«, was jedoch das Subjekt zu einem »teufelischen Wesen« machen würde. Der Mensch kann zwar dem Hang zum Bösen folgen, doch nicht zugleich gegen das moralische Gesetz rebellieren, denn dieses »dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf«.

Analog dazu redet Kant in der *Metaphysik der Sitten* davon, dass zu unterscheiden sei zwischen einem verbrecherischen Abweichen vom öffentlichen Gesetz und einem Verwerfen des Gesetzes selbst, das im Leitprinzip des kategorischen Imperativs gründet. Dementsprechend stellt Kant fest, dass es »sich schlechterdings nicht erklären (läßt) [...] wie es aber dem Subjekt mög-

¹⁷ Ch. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, S. 83 ff.

lich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen.«¹⁸

Die Schwierigkeit besteht darin, dass der Verbrecher die Gültigkeit des Gesetzes »vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann«, und deshalb wäre eine gegen das Gesetz gerichtete Maxime »nicht bloß ermangelungsweise (negative), sondern abbruchsweise (contrarie) [...] als Widerspruch (gleichsam feindlich) dem Gesetz entgegen«. Somit lautet das Fazit:

»Soviel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.«

Eine »boshafte Vernunft«, die gegen den kategorischen Imperativ oder die Autorität des Gesetzes rebelliert, wird so allenfalls einem außermenschlichen Wesen (»teuflich«) oder dem Menschen als Subjekt einer Grenzidee zugeschrieben. »Abbruchsweise« gegen die moralisch-rechtliche Vernunft vorzugehen, bleibt ausgeschlossen.

Aus Kants Erklärung für den menschlichen Hang zum Bösen geht hervor, dass es das »radikal Böse« schon immer gegeben hat. Daher bedarf das von Hannah Arendt als *Novum* thematisierte Epochenereignis einer anderen Begrifflichkeit. Kants Erklärung lautet: Da das Moralgesetz dem Menschen »unwiderstehlich« durch seine Vernunft gegeben ist, ist es, wenn keine andere Triebfeder gegen es wirkt, jederzeit als hinreichender Beweggrund seiner Willkür und als oberste Maxime zugrunde zu legen. Da jedoch der Mensch gemäß seiner Natur ebenso der Sinnlichkeit verhaftet bleibt, integriert er diese Sinnlichkeit gleichfalls in seine Maxime (n). Würde der Mensch nur dem Moralgesetz folgen, wäre er moralisch gut; würde er nur der Sinnlichkeit folgen, wäre er moralisch schlecht. Die Spannbreite zwischen moralisch-gut und moralisch-schlecht ergibt sich aus den unterschiedlichen Antrieben,

¹⁸ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. 6, 321. Weitere Zitate ebd., S. 321 ff.