

In: Eveline Goodman-Thau (Hg.), DAS EIGENE ERINNERN, Wien: Passagen Verlag (erscheint: Mai/Juni 2007).

Herlinde Pauer-Studer

Erinnern und Vergessen. Österreichs verfehlte Politische Ethik*

Nicht selten entwickeln sich gesellschaftliche Diskurse im gewollten Spiel von provokanter Zuspitzung und eitler Inszenierung zum grotesken Zerrbild. Ein Beispiel ist die seit einigen Jahren in Österreich geführte "Rudolf Burger-Debatte" über das Thema von Erinnern, Vergessen und Moralisierung. (1) Kaum scheint diese zu verebben, wird sie mit neurotischer Beharrlichkeit und Zwanghaftigkeit wieder aufgegriffen. Es ist nicht ganz leicht, die wesentlichen Thesen dieser semantisch diffusen Auseinandersetzung eindeutig zu benennen. Die Quintessenz scheint zu sein: Wir tun gut daran, die Erinnerung an bestimmte Episoden der Geschichte aus dem öffentlichen Raum zu verbannen, da sich die öffentlich verordnete Erinnerungskultur längst in eine moralisierende und verlogene Gesinnungskontrolle durch selbsternannte Tugendwächter verkehrt hat. Vergessen scheint angebracht, ja notwendig.

So weit, so gut. Das Problem ist, dass sich der „Aufruf zum Vergessen“ auf die historisch sensibelste Periode Österreichs bezieht: die Zeit von 1938-1945, somit auch auf die Mitwirkung am Holocaust.

Was soll man zu solchen Thesen sagen? Wie soll man dazu Stellung beziehen? Vor allem: Wie soll man sich zu einer Debatte äußern, in der sich der Sachgehalt von Aussagen längst verwischt hat und - wie der bisherige Verlauf zeigt – sämtliche Versuche der Denkkredlichkeit an den Immunisierungsstrategien einer wendigen Beliebigkeit der Argumente abgleiten? Es empfiehlt sich der Rückzug auf Trivialitäten und Bekanntes.

Erinnerung, Personsein und gesellschaftliche Identität

Beginnen wir mit einigen „Plattitüden“ zur Phänomenologie der Erfahrung. Beginnen wir mit einigen Thesen über Personsein, Erinnern und moralisches Urteilen. Wie funktioniert Personsein? Welche Bedingungen sind konstitutiv für Personsein? Welche Eigenschaften und Eigenheiten definieren personale Identität?

Mögliche Antworten auf diese Fragen gibt es viele. Sie variieren in Dichte, Gediegenheit und Denkgenauigkeit. Wenn wir analytischer ansetzen wollen als bei hermeneutisch getragenen Deutungen menschlicher Existenz, so empfiehlt es sich, den empiristischen Analysen der grundlegenden Elemente der Erfahrung zu folgen.

Nehmen wir eine philosophische Geschichte zum Ausgangspunkt, zum Beispiel jene, die David Hume erzählt. (2) Das Bewusstsein der Menschen wird demnach durch eine kontinuierliche Reihe von Sinneserfahrungen (Perzeptionen), von Vorstellungen und Eindrücken, gebildet. Eindrücke sind lebhaftere Reaktionen auf die wahrgenommenen Dinge. Vorstellungen sind blasser als die Eindrücke – sie sind die theoretischen Elemente der Erfahrung, die durch logische Beziehungen verbunden sind. Eindrücke berühren unsere Affekte und Empfindungen. Unmittelbare Eindrücke sind die positive Empfindung von Lust und die negative Empfindung von Schmerz, die sich in unmittelbaren Reaktionen der Zustimmung und der Ablehnung ausdrücken. Die Gesetze der Assoziation (Ursächlichkeit, Ähnlichkeit, Nähe) verbinden die einzelnen Sinneserfahrungen zu einem kontinuierlichen Ganzen. Der Schritt zur Ebene der Person setzt mehr voraus als die Darlegung der

Assoziationsmechanismen der Perzeptionen. Der assoziative Bewusstseinstrom allein erzeugt keine personale Identität. Wesentlich für das Personsein ist die Bündelung der Sinneserfahrungen zu einem kohärenten Ganzen, das einem „Ich“ zugeordnet ist. Für das Personsein ist die Selbstzuschreibung der Erfahrung notwendig – eine Bedingung, die über Humes Empirismus hinausweist in Richtung eines Konstruktivismus, dem das Ich-Bewusstsein als jene Instanz gilt, die für die Zuschreibung und Identifikation der Bewusstseinserebnisse als „meiner“ notwendig und verantwortlich ist. Das nach den Gesetzen der Assoziation geformte Gewebe der Sinneserfahrungen ist Teil des personalen Ich, wenn sich dieses der Erfahrungen als der je eigenen bewusst ist.

Die Linearität des Erlebens bewegt sich nicht nur in der Präsenz des Gegenwärtigen. Die Zuordnung der Erfahrungen zu einem Ich umfasst die Vergangenheit. Ein wesentliches Element in dem Übergang von der Sinneserfahrung zum Ich ist also die Erinnerung. Erinnern ermöglicht, gewesene Eindrücke dem Bewusstsein als seine eigenen Erfahrungen zuzuordnen. Fragen nach dem Stellenwert der Erinnerung sind Fragen des Personseins. Welche Personen wir sind, ist bedingt durch vergangene Erfahrungen und Eindrücke. Personen sind auch konstituiert durch ihre Vergangenheit. Das kohärente Gefüge der Perzeptionen kann die Erfahrungen des Gestern nicht ausklammern. Die Strukturierung der Vorstellungen und Eindrücke macht die Person aus. Ein bedeutsames Strukturelement ist die Identifikation vergangener Impressionen als meiner: Personale Identität ist nicht möglich ohne die Erinnerung. Wer ich gestern war, heute bin und morgen sein werde, ist mitgestaltet von den Vorstellungen und Eindrücken, die wir uns aus der Erinnerung wieder präsent machen und machen können. Es ist die Erinnerung, die die Selbstzuschreibung der Erfahrung über die Zeit ermöglicht. Die Erinnerung ist ein Strukturelement der Identität der Person und somit der entsprechenden Verantwortlichkeiten der Person für ihr Handeln.

Zum Personsein gehören Prinzipien, die ermöglichen, Sinneserfahrungen zu ordnen und in Gründe zu transformieren. Dies gilt auch für das moralische Urteilen. Es bedarf der Prinzipien und Grundsätze, damit sich die mit den unmittelbaren Eindrücken der Lust und Unlust verknüpften Reaktionen der Zustimmung und Ablehnung nicht auf Impulse reduzieren, sondern Gründe darstellen. Die Bindung an Prinzipien und Grundsätze sichert, dass moralisches Urteilen über Affekte hinausgeht und rational diskutierbar wird. Auch hier gilt: Die Erinnerung ist eine Bedingung für kohärentes moralisches Denken und Urteilen. Selbst wenn wir annehmen, dass moralisches Urteilen auch an Empfindungen und nicht nur an Standards der Rationalität gebunden ist, so muss es strukturell geordnet und darf nicht willkürlich sein. Ein Strukturprinzip ist die Kontinuität über die Zeit: Moralisches Urteilen bleibt mit Bezug auf gleiche Objekte und Bedingungen gleich. Unser Urteil von gestern kann sich heute nicht ändern, wenn es sich auf relevant Ähnliches oder Gleiches bezieht.

Die Überlegungen über den Zusammenhang von Erinnerung und Personsein lassen sich auf Gesellschaften übertragen. Die Identität von Gesellschaften setzt Erinnern voraus, also ein Bewusstsein dessen, was an Erfahrungen und Erlebtem zu einer bestimmten Sozietät gehört, was dieser qua Ablauf der Ereignisse als ihre Geschichte zukommt. (3) Auch auf dieser Ebene summieren sich die Eindrücke und Erlebnisse zu einer Erzählung. Die Erinnerung ist konstitutiv für die gesellschaftliche Selbstzuschreibung dieser Erfahrungen und die Verantwortung für die damit verbundenen Ereignisse.

So weit, so selbstverständlich. Was folgt daraus für die Fragen von Erinnern und Vergessen? Wie vor allem stellt sich nun der Zusammenhang von Erinnerung und Vergessen in den Niederungen einer verlogenen Moralisierung dar? Wenn die Erinnerung ein Strukturelement von personaler und gesellschaftlicher Identität ist,

dann kann sich die Kritik am Erinnern nicht auf das Erinnern an sich, sondern nur auf besondere Ausdrucksformen des Erinnerns beziehen. Der Wert von Erinnerung als solcher steht nicht in Frage, sondern nur die Modalitäten des Erinnerns und Gedenkens. Doch wie ist den Formen des Erinnerns, die falsch, fehlgeleitet, heuchlerisch, instrumentalisierend, würdelos, anmaßend und verlogen sind, beizukommen? Kann die Lösung wirklich in einem Aufruf zum Vergessen der Ereignisse liegen, die der Anlass und Ausgangspunkt des (vorgeblich) heuchlerischen Spektakels sind? Halten wir es wirklich für den richtigen Weg, Theodor, der jedes Jahr den Geburtstag seiner Frau in der geschmacklosesten Art und Weise feiert, aufzufordern, seine Frau zu vergessen?

Es bleibt nichts anderes übrig, als sich mit der komplexen Frage der Ehrlichkeit bestimmter Formen öffentlichen Gedenkens und Erinnerns auseinanderzusetzen. Und schief liegen die Dinge hier meist, wenn diese Formen der Erinnerungsbekanntnisse aufgesetzt sind, weil der gesellschaftliche Hintergrund längst von Verdrängung und Aufrechnung bestimmt ist und die Selbstzuschreibung nur unter enormem externen Druck halbherzig oder gar zum Schein zustande kommt.

In keiner Gesellschaft sind die Erinnerungen lückenlos, in allen gibt es Versuche, Ereignisse aus dem öffentlichen Gedächtnis auszuklammern. Gesellschaften übernehmen nicht gern für alle Ereignisse ihrer Vergangenheit die Verantwortung. Die Beispiele sind zahlreich – und gerade die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist voll davon. An den Reibungsflächen zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung entwickeln sich die bekannten Mechanismen der Verdrängung, der Tabuisierung, der Uminterpretation und der Umschreibung. An der Bloßlegung und Aufarbeitung dieser Mechanismen bemisst sich der Freiheitsgrad einer Gesellschaft. In demokratischen Gesellschaften, in denen der Wert von Denk- und Meinungsfreiheit einigermaßen intakt ist, hat die von oben verordnete Geschichtslüge keine durchgängige Lebensdauer. Gewisse Spektakel entlarven sich dann von selbst und verfehlen ob der öffentlichen Peinlichkeit ohnehin ihr Ziel.

Nicht so in Österreich. Wenn man Rudolf Burgers Diagnose (4) folgt, haben sich hier die Pervertierungen der Erinnerungskultur fest eingerichtet und tief und unentwerrbar in die Seelen eingegraben. Wer wollte bestreiten, dass mit Blick auf 1938-45 in Österreichs Geschichtsschreibung und Verantwortungskonstruktion vieles gründlich schief gelaufen ist? Doch verkörpert der moralisierende Blick auf Österreichs prekäre Vergangenheit das eigentliche Problem?

Burgers Bild ist klar: Der Instrumentalisierung der Ereignisse zwischen 1938 und 1945 durch eine heuchlerische Egozentrikerkaste, die in Wirklichkeit nach Hobbesschen Reflexen agiert und sich nun in der moralisierenden Selbstinszenierung die verlogenen Ideale des Gutmenschseins wie einen Schafspelz umhängt, kann man nur mit der Aufforderung zum Vergessen begegnen! Nichts anderes hilft – keine solide Argumentation, keine Nachdenklichkeit, keine Reflexion kommt gegen diese scheinheilige Selbstabsolution an.

Ist diese Kritik weiter aufregend? Warum sollte man daran Anstoß nehmen? Sollte sich Gesellschaftskritik nicht bewusst provokant und überzogen gebärden? Bringt Burger nicht Österreichs heuchlerische Defizite auf den Punkt?

Meines Erachtens stimmt an Burgers Thesen und Kritik genau so viel, dass sie eine weitere Facette im unbewältigtsten Kapitel der österreichischen Geschichte darstellen. Was mir falsch erscheint: Die Kategorien stimmen nicht. Die wichtigen Unterschiede von öffentlicher Moral und Individualethik sind mit keinem Wort erwähnt; die Trennung von Moral und

Moralisierung fehlt; die logische Struktur von Argumenten und ihren Implikationen wird nicht genügend bedacht; die Differenz zwischen moralischen Prinzipien und ihrem Gebrauch wird verwischt; ad hominem Argumente werden ungeniert für Sachargumente ausgegeben (5); die Heuchelei der falschen Erinnerung wird ersetzt durch den flotten Sager; und schlussendlich wird die Moral verdammt, weil sich der Kritiker von peinlich-unerträglichen Frömmern umgeben sieht.

Rundum: Das Ganze fügt sich zu jenem österreichischen Feuilletonschrott, den wir so gut kennen als Element einer aufgeregten Debattenlandschaft, die Themen und Probleme unter sich begräbt, statt diese zu analysieren. Übrig bleibt: Rudolf Burger als moralstürmender Nietzscheaner, als der einzig Aufrechte in einem Meer bigotter „Gutmenschen“.

Nietzsche und die Unhintergebarkeit der Moral

In Burgers Vorwürfen und Thesen reflektieren sich bis in die Details die Positionen des wohl sprachmächtigsten Moralkritikers, den die Geschichte der Philosophie kennt: Friedrich Nietzsche. Allerdings hat Nietzsche die Dinge weiter gedacht – sein Programm zielte letztlich auf einen konstruktiven Schritt, nämlich die Neuschaffung der Moral, nicht deren lärmende Abschaffung.

Bleiben wir ein wenig bei Nietzsche – es ist heilsam für die Einordnung seiner Nachfahren. Nietzsche geht es um die Frage, ob die Strukturen des Normativen uns je unverfälscht gegenüber treten oder ob dem fordernden Gewebe von Werten, Pflichten und Idealen nicht insgeheim Rollen zukommen, die den authentischen Gehalt dieser Ideen untergraben. Nietzsche will klären, ob und wie weit nicht die Verkehrung in Heuchelei und Unterdrückung das Schicksal aller wohlmeinenden Berufungen auf das moralisch Gebotene ist. Eine Antwort auf dieses Problem erwartet sich Nietzsche von der Erforschung des Ursprungs unserer Vorstellungen von Gut und Böse. Der Blickwinkel der Genealogie soll uns zu einem geläuterten Verständnis der philosophischen Konzeptionen der Moral verhelfen. Nietzsches Programm richtet sich in seinen eigenen Worten darauf, „das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral – der wirklich dagewesenen, wirklich gelebten Moral – mit lauter neuen Fragen und gleichsam neuen Augen zu bereisen“. (6) Nietzsche verfolgt die Bloßlegung

unserer normativen Parameter konsequent. Er will wissen, wie weit moralische Ideen die ihnen zugedachte Rolle der Sicherung eines guten, vom Geist der Rücksichtnahme und des Altruismus getragenen Zusammenlebens erfüllen. Und er will dem Zweifel auf den Grund gehen, dass sich unsere Vorstellungen von Gut und Böse längst unterschwellig verkehrt haben und nun anderen Göttern dienen als der Utopie eines von klaren und unparteilichen Richtlinien geleiteten sozialen Lebens.

Nietzsche hält die naive Version des Glaubens an die Moral für eine blanke Illusion. Er will aber genauer durchleuchten, unter welchen Bedingungen sich Moral in die verlogene Moralisation verkehrt und welche Mechanismen dieser heuchlerischen und verfremdenden Aneignung des Normativen Vorschub leisten. Die These Nietzsches lautet, dass Gesellschaften unabdingbar die Tendenz innewohnt, über religiöse und säkulare Moralentwürfe Kontrolle und Herrschaft über die Einzelnen auszuüben. Die nach Macht strebenden Individuen und Gruppierungen wissen sich bestens des Instrumentariums der Moral zu bedienen, um eigenständige Artikulationen des Ich zu unterbinden und den unbequemen autonomen Willen gefügig zu machen. Der Versuch, objektive Werte und kategorische Verbindlichkeiten zu konstruieren, laufe Gefahr, wegen der allgegenwärtigen Instrumentalisierung der Moral lächerlich zu werden. Von der Analyse des Ursprungs unserer Vorstellungen von Gut und Böse verspricht sich Nietzsche eine gewisse Herauslösung der moralischen Ideen aus ihren machtbestimmten Verstrickungen.

Moral hat für Nietzsche die Funktion der bestmöglichen Zählung der Menschen. Die Kraft der moralischen Begriffe bedingt eine Verinnerlichung der moralischen Vorstellungen. Die interne Kontrolle ergänzt die externe Überwachung. Die Konsequenz der inneren Aneignung moralischer Prinzipien ist das schlechte Gewissen, worunter Nietzsche nichts anderes versteht als „die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste“. (7) Gemeint sind mit diesen „Veränderungen“ Vergesellschaftung und Sozialisation. Das schlechte Gewissen ist das Einfallstor für Manipulation, einer Manipulation, die umso stärker greift, als Nietzsche den freien Willen für eine Fiktion hält.

Die konventionelle Moral verhindert nach Nietzsche die Entfaltung des Ich und verweist dieses in die Schranken kleinmütig-verlogener „Anständigkeit“. So schreibt er: „Das moralische Urtheilen und Verurtheilen ist die Lieblings-Rache der geistig-Beschränkten an Denen, die es weniger sind, auch eine Art Schadenersatz dafür, dass sie von der Natur schlecht bedacht wurden.“ (8)

Nietzsche verspricht sich von einer unerschrockenen Bejahung der eigenen Begehrlichkeiten und der Emanzipation von den „kastrierenden“ Forderungen der konventionellen Sanktionsmoral die Subjektwerdung der Individuen. Er verknüpft den Zweck der „Neuordnung der Werte“ nicht zuletzt mit seinem Perfektionismus des Selbst, mit der Erstarkung des Ich. Die konventionelle Moral ist für Nietzsche weniger eine Bedrohung des guten Lebens als eine Bedrohung des außergewöhnlichen Lebens, des Lebens der Begabten und Starken. Die Moral hindere alle Menschen an der Entwicklung ihrer Begabungen und Stärken, weil sie das Streben der Menschen nach Perfektion untergrabe und das Exzellente und das Höhere letztlich zunichte mache.

Nietzsche war kein Anhänger einer Moral der Unparteilichkeit und der Gleichheit. Er huldigt perfektionistischen Vorstellungen der Moral, die er mit einer Vorrangstellung des Starken und Vornehmen verknüpft, die der Idee der Gleichwertigkeit der Moralsubjekte widerspricht. So ist es für ihn „der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende“, welcher die moralischen Begriffe von „gut“ und „böse“ „von sich aus concipirt und von da aus erst eine Vorstellung von ‚schlecht‘ sich schafft“. (9)

Für sich genommen ist es nicht weiter strittig, das gute Handeln als eine Form des Noblen zu klassifizieren, sofern sich das „Edle“ auf die Charakterisierung von Handlungsweisen beschränkt. Das gute Handeln als das Streben nach dem Noblen und dem Vermeiden niedriger Beweggründe kennzeichnet auch andere Ethiken. Aristoteles zum Beispiel bestimmt das Handeln nach Pflicht und der Vernunft „um des Edlen willen“ als den „Endzweck der Tugend“. Moralisch gute Handlungen geschehen, um das Edle zu erreichen. (10)

Doch bei Aristoteles werden die guten Handlungen um ihrer selbst willen getan, während in Nietzsches Reflexionen über die Moral die Dimension des für sich genommen Guten ambivalent bleibt.

An Nietzsches entsprechenden Ausführungen irritiert, dass er den Begriff des „Vornehmen“ in der Moral nicht auf das tugendhafte Handeln „um seiner selbst willen“ bezieht, sondern ihn mit Vorstellungen einer sozialen und politischen Rangordnung verknüpft. Nietzsche hat die gesellschaftlichen und politischen Ordnungen seiner Zeit keineswegs bejaht, sondern vehement kritisiert. Doch problematisch ist, und dies belegt auch die phasenweise höchst unrühmliche Rezeptionsgeschichte von Nietzsches Philosophie, dass er den Begriff des Vornehmen oder Edlen nicht streng an ein moralisches Prinzip des Handelns bindet, sondern höchst problematische Konnotationen des Starken und Elitären Raum gewinnen lässt. Nietzsches Semantik des Starken und Elitären reicht zum einen in den sozial-politischen Raum und verbindet sich dort mit Denkmustern des Sozialdarwinismus und

anti-demokratischen Tendenzen. Zum anderen verknüpft sich Nietzsches Akzentuierung des Vornehmen mit einer Ethik asketischer Ideale, einer Ethik der Perfektionierung des Selbst. Das schlechte Gewissen ist für Nietzsche einer der maßgeblichen Mechanismen, die der Instrumentalisierung der Moral Vorschub leisten. Wegen der Manipulierbarkeit der Menschen durch das schlechte Gewissen gewinnt die „asketische Priester-Kaste“ Macht und Kontrolle. Der asketische Priester macht sich das Schuldgefühl zu Nutze. Der asketische Priester verlagert das Ressentiment in das Innere der Person, indem er dem Geschädigten die Schuld zuschiebt. Doch die „methodische Anwendung von Buß-Quälereien, Zerknirschungen und Erlösungskrämpfen“ (11) verderbe die seelische Gesundheit. Die affektive Kraft asketischer Ideale wird nach Nietzsche zur Kontrolle jener benutzt, die sich von deren Symbolik beeindrucken lassen und die Mechanismen der Täuschung und Manipulation nicht durchschauen. Das „asketische Ideal und sein sublim-moralischer Cultus“ unterdrücken und zerstören das, was stark und gut ist. (12)

Doch abgesehen von diesem scharfen Angriff auf die Priesterkaste verdammt Nietzsche die asketischen Ideale für sich betrachtet nicht. Er attackiert nur deren Maskerade, deren Verfremdung. An sich betrachtet gelten sie ihm als „das Ideal der freien Geister, der Philosophen, Gelehrten“. (13) Er assoziiert den „Asketismus der Tugend“ mit dem „unbedingten Willen zur Wahrheit“. (14) Im „Glaube(n) an das asketische Ideal selbst“ drückt sich für Nietzsche der „metaphysische Wert der Wahrheit an sich“ aus. (15)

Nietzsche wehrt sich entschieden gegen die Aushöhlung moralischer Werte durch vordergründige Zweckdienlichkeiten, und er steigert diese Kritik bis zur Hinterfragung moralischer Standards schlechthin. Doch letztlich greift Nietzsche die Modalitäten der Aneignung bestimmter Werte, nicht aber die Moral als solche an. Denn seine radikale Kritik ist Ausdruck eines zutiefst moralischen Anliegens – dem Kampf gegen gesellschaftliche Heuchelei und Verlogenheit.

Selbst wenn sich unsere Reflexionen über die Moral auf die moralischer Äußerungen konzentrieren, so lässt sich diese nicht auf jene des Vorwurfs und der Anklage reduzieren. Moralische Standards stellen auch konstruktive Richtlinien eines von Unterdrückung und Gewalt freien Zusammenlebens dar. Nietzsche sensibilisiert uns dafür, wie schwierig es ist, die positiven Möglichkeiten der Moral zu realisieren. Sinnvoll ist diese Skepsis, sofern sie sich auf soziale und gesellschaftliche Barrieren richtet. Weniger überzeugend wirkt das Bild, wenn Nietzsche vorgebliche natürliche Determinanten des Schwachen und des Überlegenen als Begründung für eine höchst eingeschränkte Rolle der Moral anführt.

Nietzsche irritiert insbesondere die dem Mitleid innewohnende Tendenz der Geringschätzung der anderen und die strukturelle Eigenschaft dieses Affekts sich zu verkehren. Denn das Mitleid biete sich als eine Möglichkeit an, sich im Leiden der anderen einzurichten. Nietzsches Skepsis ist von der Überlegung geleitet, dass normative Ideale, die Menschen viel, wenn nicht sogar sehr viel, abverlangen, geradezu die heuchlerische Maskerade des vermeintlich guten Menschen herausfordern. Und Nietzsche diagnostiziert diese tiefreichende Unehrlichkeit als Grundübel seiner Zeit: „Alles, was sich heute als ‚guter Mensch‘ fühlt, ist vollkommen unfähig, zu irgend einer Sache anders zu stehen als unehrlich-verlogen... Diese ‚guten Menschen‘, -sie sind allesamt jetzt in Grund und Boden vermoralisiert und in Hinsicht auf Ehrlichkeit zu Schanden gemacht und verhunzt für alle Ewigkeit: wer von ihnen hielte noch eine Wahrheit ‚über den Menschen‘ aus!“ (16) Gerade das Mitleiden mit anderen degeneriert nach Nietzsche nur allzu leicht in jene kultivierte Attitüde verlogener Empfindsamkeit, die sich letztlich am Elend der anderen erbaut. Selbst ohne offene böse Absicht zerstört eine solche Haltung den moralischen Restbestand dieser Empfindung. Nietzsches Skepsis richtet sich gegen die Ungesteuertheit des Mitgefühls und die besondere Missbrauchsanfälligkeit dieser Empfindung. Unmittelbar im Anschluss an die Passage, in der Nietzsche der Mitleidsmoral Lebensverleugnung vorwirft, stellt er fest, dass die Kritik an der

Mitleidsmoral und das Hinterfragen des Werts des Mitleids „eine ungeheure neue Aussicht“ auf Neubestimmung und Neuordnung unserer eingewöhnten Werte eröffnet. (17)

Nietzsche ist kein Amoralist. Er bewegt sich mit seiner Kritik, wie heftig auch immer sie ausfällt, nicht außerhalb der Moral. Nietzsches Projekt wird letztlich gerade von dem Glauben an den bedeutsamen Stellenwert der Moral bestimmt. Sein Ziel ist nicht die Negierung aller Werte, sondern deren Neubewertung und konstruktive Neuschaffung jenseits verlogener Heuchelei und ressentimentbesetzter Rationalisierung. Seine Genealogie der Moral ist der Versuch, die Schichten im verfremdenden Entstehungsprozess moralischer Prinzipien bloßzulegen und sich – befreit vom sozialen Spiel der Moralisierungsmaskerade -auf den ursprünglichen Kontext und Gehalt dieser Prinzipien zu besinnen.

Nietzsches Schreiben bestimmt die Hoffnung, den unverfälschten Wert der Moral zu erschließen. Aus seinen Texten lässt sich eine gewisse Bereitschaft zur Anerkennung moralischer Standards, sofern diese herausgelöst aus Interessenstrategien für sich genommen stehen, erschließen. Sein Immoralismus konkretisiert sich demnach im Unbehagen und Misstrauen gegenüber den gesellschaftlich gängigen Ausdrucksformen des Normativen. Nietzsche hat nach dieser Lesart nicht die Moral an sich, sondern bestimmte Verformungen des Moralischen in Frage gestellt.

Nietzsche selbst verteidigt die Nicht-Hintergebarkeit des Normativen nicht explizit – er setzt sie schlicht voraus. Unabhängig davon lässt sich eine Begründung dafür geben, dass Nietzsches Philosophie im kategorialen Rahmen des Normativen verbleibt. Jede Kritik der Moral, die auf eine Rekonstruktion unverfälschter moralischer Parameter zielt, setzt, ob sie will oder nicht, einen Standard des Moralischen voraus, der eine Idee des moralisch Richtigen oder Guten jenseits aller Instrumentalisierungen verkörpert. Das Projekt einer Genealogie der Moral, die unsere grundlegenden Werte bis an die Ursprünge zurückverfolgt, um den Weg zu einer Neubestimmung moralischer Verbindlichkeiten freizumachen, lebt ja von der Voraussetzung, dass es möglich ist, die eigentliche Aussagekraft normativer Standards zu rekonstruieren. Nietzsches verzweifelter Kampf gegen die Allgegenwart moralischer Heuchelei und Verlogenheit lässt sich nicht auf eine pauschale Ablehnung des Moralischen reduzieren.

Nietzsche hat eine Tradition begründet, die Machtstrukturen bloß zu legen, in die das Subjekt eingebunden ist. Und eine feste Rolle in diesem Spiel der Beherrschung und Unterwerfung spielen die kontrollierenden Appelle an die Moral, die vorgeblich der Humanisierung dienen. Die Intentionen und Bestrebungen der Moral verkehren sich unter den Aspekten von Einfluss, Dominanz und Macht nur zu leicht. Und eine Kultur, die um die Mechanismen der Rationalisierung weiß, die das Problem kennt, dass nicht alle unmittelbaren Gründe auch die eigentlichen Gründe sind, und dass mächtige psychische Kräfte logisch anmutende Begründungsgeschichten produzieren, die sich bei näherem Zusehen als heuchlerische Beschönigungen und Lügenkonstrukte im eigenen Interesse erweisen, muss sich nachhaltig die Frage stellen, wie die Authentizität der Moral auf der Ebene der Individualethik und der Sozialethik zu wahren ist.

Dies verweist auf die kritische Reflexion der subjektiven Beweggründe des Handelns, eine Reflexion, die von den Analysemöglichkeiten der Vernunft bestmöglichen Gebrauch macht. Und dieser Gebrauch beschränkt sich nicht auf das eigene Bewusstsein der Subjekte, denn die Gründe, die das Ich anführt, sind im Raum der interpersonalen Begegnung und der Kommunikation auch Gründe für andere. Die Fragen, Zweifel, Ansprüche und Verletztheiten der anderen sind ein Korrektiv unserer privaten Konstruktionen, vor allem jener, die uns über

das Eingeständnis eigener Verfehlungen bequem hinweghelfen sollen.

Die Moral hat nicht nur auf der Ebene individueller Handlungen, sondern auch im öffentlichen Kontext großes Gewicht. Projekte der Gerechtigkeit, will man sie überhaupt in einem minimalen Sinn ernst nehmen, vertragen sich schlecht mit Relativierung und mit dem umfassenden Verdacht, dass jede Berufung auf moralische Argumente schon a priori im Dienste anderer Interessen steht.

Moral ist nicht Moralisierung. Moralisierung ist die Schwachstelle der Moral. Selbstredend durchziehen unser gesellschaftliches und kulturelles Leben die Spuren schamloser Instrumentalisierung. Sie sind

Teil unserer Alltagskultur, Teil einer Kultur, die sich der Semantik normativer Ideen bestens zu bedienen und den eigenen Verpflichtungen kühl zu entgehen weiß. Doch die Qualität unseres sozialen Lebens hängt nicht zuletzt daran, diese Strukturen zu durchschauen und bloßzulegen. Einen schonungslosen Versuch, dies zu tun, finden wir in Nietzsches Schriften. Selbst wenn wir nicht so weit gehen wie Nietzsche in seinen erbarmungslosen Angriffen auf die Moral, so vermitteln uns Nietzsches Analysen eine Ahnung von der Komplexität des Unterfangens, die Moral aus ihren instrumentalisierenden Verstrickungen zu befreien.

Österreich und die Erinnerung

Weder stellt die Kritik an Instrumentalisierung und Moralisierung normative Standards an sich in Frage, noch ist die Erinnerung per se anstößig. Und doch, und darin können wir Rudolf Burger zustimmen, liegt diesbezüglich in Österreich einiges schief.

Nur: Wer soll in den Angelegenheiten des Rückblicks was genau tun oder besser unterlassen? Der Unterschied zwischen Individualethik und öffentlicher bzw. politischer Ethik ist hier unverzichtbar. Die Individualethik sind die Standards, die für das Handeln der Person gelten und Handlungen als erlaubt oder fragwürdig kennzeichnen. Die personale Ethik kann nur ein internalistischer Standard sein. Normativität stellt sich auf dieser Ebene nur dadurch her, dass Individuen selbst die Verbindlichkeit der einschlägigen Kriterien und Standards einzusehen vermögen. Autonomie in Form von Selbstverpflichtung, nicht Heteronomie in Form von Überredung, Manipulation und Zwang, leistet die Begründung der persönlichen Ethik. Die öffentliche Moral oder politische Ethik ist die Menge der Grundsätze des Rechts, die eine gerechte Gesellschaft definieren. Der maßgebliche Standard ist Gerechtigkeit. Die öffentliche Moral bezieht sich auf Institutionen, nicht auf Personen. Die Grenzziehung zwischen Individualmoral und öffentlicher Moral deckt sich nicht mit der gängigen Differenz zwischen Privatem und Öffentlichem. Persönliche Ethik ist selbstredend keine Privatmoral, sondern greift normierend in den intersubjektiven Raum unserer Beziehungen zu anderen in Relation zu unserem eigenen Personsein ein.

Wenn man diese Differenzierungen des Normativen berücksichtigt, so ist die Aufgabenteilung klar: Das öffentliche Erinnern ist Aufgabe des Staates und seiner Institutionen. Die Verantwortung liegt zu einem guten Teil gleichfalls auf dieser Ebene. Es ist aber leicht vorstellbar, was geschieht, wenn man sich dieser Verantwortung durch eine Art Lebenslüge der öffentlichen Hand zu entziehen versucht. Die moralischen Ebenen verschieben sich: Individuen glauben einspringen zu müssen, weil das offizielle Verhalten als untragbar erlebt wird. Gut gemeint mag es sein, doch an die Stelle von Schuldigkeiten der Gerechtigkeit, denen nur über formale Prozedere der Wiedergutmachung Genüge getan werden kann, treten Anklage, Vorwurf, Gegenvorwurf und Aufrechnung. Auf diesem Wege landet ein Gemeinwesen leicht in jenem Sumpf der Moralisierungen, den Rudolf Burger so vehement mit Österreich assoziiert.

Österreich hat mühsam gelernt, sich langsam auf dem Boden formaler Betrachtungen zu

bewegen, was die schlimmste Periode des Landes betrifft. Selbst wenn wir einräumen, dass sich das Land stolpernd und strauchelnd zu einer realen Demokratie entwickelt, so kann man Burgers Diagnose des Hier und Jetzt so nicht zustimmen.

Burger fühlt sich bedrängt und genötigt von den selbsternannten Hütern der Erinnerungskultur. Nur: Wer bedrängt und nötigt hier wen? Die Zwangsgewalt des Staates erstreckt sich bekanntlich nicht auf die Sicherung des moralischen Wohlverhaltens und die Kontrolle der Gesinnungen. Eine der Verfassung nach demokratische Gesellschaft überlässt die moralische Perfektionierung dem eigenen Ich. Der Staat kontrolliert die Wege der Legalität – doch in den Zwischenräumen sind die Individuen frei, dies oder jenes zu tun, diese oder jene Formen der Selbstverwirklichung zu wählen oder auf ambitionierte Projekte der Selbstfindung zu verzichten. Und was auch immer man Österreich vorwerfen kann und mag (es ist aus meiner Perspektive nicht wenig), so gilt doch dieses Grundprinzip der Freiheit der Meinungen und Gesinnungen.

Falsch, lautet die Gegenmeinung, die Burgers Texten unterliegt. Das Land ist voll von moralisierenden Gesinnungsfeldzügen – und Österreichs unselige Vergangenheit muss erhalten, um diese Aktivitäten des Tugendterrors zu legitimieren. Ist dies so?

Individuen müssen keine Zeitungsartikel lesen, keinen Fernseher einschalten. Sie können es tun -oder eben lassen. Sie können sich Sendungen aus Anlass des Endes des Zweiten Weltkriegs vor 60 Jahren ansehen, sie müssen es nicht. Dass es aber das entsprechende Angebot von Dokumentation, Information und Aufklärung in einem Land gibt, das auf institutioneller Ebene seine diesbezüglichen Verantwortlichkeiten schlampig und spät wahrgenommen hat, kann man nicht ernsthaft kritisieren wollen.

Burger attestiert seiner eigenen Kritik kathartische Effekte. Mit etwas Großzügigkeit kann man die Intention dazu zugestehen. Das Ziel wird aber verfehlt auf methodisch untauglichen Wegen, die das Spiel an der Provokation der handwerklichen Genauigkeit vorziehen. Nietzsches Polemik gegen die Moralphilosophen war umfassend – sein Hohn und Spott traf Hume, Mill und Kant. Sie alle konnten seinen radikalen Ansprüchen an die Neuordnung des Normativen nicht genügen. Doch Nietzsche war ein Philosoph des 19. Jahrhunderts. Was hätte er gesagt mit Bezug auf die zentrale Katastrophe des 20. Jahrhunderts? Hätte er seine Anklagen gegen die Verlogenheit, Heuchelei oder Moralisierung so fortgesetzt? Vielleicht lese ich seine Texte falsch, doch ich meine: Sein Entsetzen wäre nachhaltig gewesen, es hätte ihn stumm gemacht.

* Dank an Eveline Goodman-Thau. Ohne ihre Geduld, Beharrlichkeit und Nachfragen hätte ich mich wohl nie zu diesem Thema geäußert.

1 Auslöser der Debatte war folgender Artikel: Rudolf Burger, „Die Irrtümer der Gedenkpölitik. Ein Plädoyer für das Vergessen“, in: Europäische Rundschau 2, 2001.

Die unzähligen Reaktionen auf Burgers Artikel sind mittlerweile im Internet gut dokumentiert.

Vgl. auch die neuere Publikation: Rudolf Burger, Kleine Geschichte der Vergangenheit. Eine pyrrhonische Skizze der historischen Vernunft, Graz: Styria 2004.

2 David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. by David F. Norton und Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000.

3 Der Begriff der gesellschaftlichen Identität wird hier rein formal verstanden: als Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen aufgrund von Staatsbürgerschaft und (im weiteren Sinn) gewisser ethnischer und kultureller Gemeinsamkeiten.

Der Identitätsbegriff ist derzeit allgegenwärtig und überfrachtet (Identität auf nationaler, transnationaler, globaler Ebene). Diese Konnotationen bleiben hier ausgeklammert. Die Rede von Problemen der sozialen Identität verdeckt häufig, dass andere Probleme, nämlich solche der Benachteiligung, gemeint sind.

4 Vgl. Anm. 1.

5 Das jüngste Beispiel für Burgers Hang zu ad hominem Argumenten ist sein in der Fernsehsendung „Offen gesagt“

Anfang Mai 2005 geäußerter Vorwurf an eine jüdische Journalistin, dass sie sich wohl deshalb mit dem Holocaust beruflich auseinandersetze, um sich moralisch aufzuwerten.

6 Nietzsche, Genealogie der Moral, in: ders., Sämtliche Werke, hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Band 5,

München-Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter 1980 (=Kritische Studienausgabe in 15 Bänden), Band 5, 254. (Alle im folgenden zitierten Werke Nietzsches beziehen sich auf diese Werkausgabe).

7 Nietzsche, Genealogie der Moral, 321.

8 Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: ders., Sämtliche Werke, Band 5, 154. 9 Ebd., 274.

10 Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, hg. von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998, 1115b 12.

11 Ebd., 391.

12 Ebd., 392.

13 Ebd., 399.

14 Ebd., 400.

15 Ebd.

16 Nietzsche, Genealogie der Moral, 386.

17 Ebd., 253.