

Sokrates, Jesus und der Übermensch
Moralische Vervollkommnung gegen die soziale
Natur des Menschen

José Carlos del Ama
Central Connecticut State University

Abstrakt:

Sokrates, Jesus and Friedrich Nietzsches Übermensch stellen drei in Zeit und Weltanschauung weit entfernten Menschenideale dar. Die drei Figuren können auf ihre Art und Weise als moralische Helden angesehen werden. Trotz der offensichtlichen Unterschiede haben sie etwas gemeinsam: Sie alle mussten ihre soziale Natur überwinden, um moralische Vollkommenheit zu erreichen. Sowohl als Individuum als auch als Spezies ist der Mensch an die Mitmenschen angewiesen. Der einzelne sehnt sich nach Geborgenheit und spürt eine selten bewusste Furcht vor der Isolation. Um unter den Menschen nicht missachtet und unbeliebt zu sein, versucht das Individuum Handlungen und Äußerungen zu vermeiden, die den Ausschluss aus der Gemeinschaft eintragen könnten. Durch diesen Drang zum Konformismus zeigt sich die soziale Natur des Menschen. Unsere soziale Verwundbarkeit wird traditionell als Makel im Gesamtbild des Menschen dargestellt. Die praktisch-anthropologische Bedeutung der sozialen Natur des Menschen wird aber beim Entwurf jegliches Menschenideals übersehen. Der Aufsatz zeigt ferner die epistemologische Notwendigkeit, zwischen normativem Idealbild und anthropologischem Realbild, zwischen Moral und Wissen, zu unterscheiden.

Stichwörter: Soziale Natur, Isolationsfurcht, Ehre, Gewissen, Sozialer Druck, Soziale Kontrolle, Moralische Vorbild

Abstract:

Socrates, Jesus and Friedrich Nietzsche's "Übermensch" represent three human ideals at totally different times and with totally different world views. All of them, each in his own way, might be regarded as moral heroes. Still, in spite of the obvious differences, they have something in common: They had to triumph over their social nature to achieve moral excellence. Both as individuals and as species, human beings have to rely on their neighbors. Every single person longs for security and feels a hardly ever conscious fear of isolation, of being despised and hated by fellow men and women. Thus, the individual tries to avoid actions and comments that could condemn him/her to the ostracism. This urge for conformism perfectly shows the social nature of the human being. Our social vulnerability is traditionally considered a character flaw. Still, the anthropological meaning of the human being's social nature is overlooked when human ideals are outlined. The article also shows the epistemological necessity of differentiating between normative ideal and anthropological evidence, between Moral and Knowledge.

Keywords: Social Nature, Fear of Isolation, Honor, Conscience, Social Pressure, Social Control, Moral Model.

Sokrates, Jesus und der Übermensch

Moralische Vervollkommnung gegen die soziale Natur des Menschen

Es mag befremdlich erscheinen, Sokrates, Jesus und zudem noch Friedrich Nietzsches Übermensch in einer Überschrift nebeneinandergestellt zu finden, doppelt befremdlich, wenn mit dieser Aufzählung ein gesellschaftswissenschaftlicher Aufsatz beginnt. Zwar zeigen sich auf den ersten Blick gewisse Parallelen zwischen Sokrates und Jesus: Beide waren Wahrheits- und Weisheitslehrer, beide historische Personen, die wir vor allem durch das Zeugnis ihrer Anhänger kennen. Beide mußten sterben, weil sie dem, was sie für wahr hielten, bis zum Tod treu blieben. In der Philosophie und in der Theologie fehlt es deshalb auch nicht an Deutungen, die in Sokrates eine Präfiguration Christi erblicken. Dieser Topos war besonders in der frühchristlichen Apologetik verbreitet. Dagegen ist der Übermensch nicht mehr als eine von Friedrich Nietzsche entworfene Idealgestalt, die in der Regel sogar als Kontrafaktur zu den Leitbildern der christlichen und auch der sokratischen Ethik verstanden wird. (Joisten 1994: 218f.) Doch sowohl diese entfernte Gemeinsamkeit seitenverkehrter Spiegelung wie auch die Ähnlichkeiten von Sokrates- und Christus- Überlieferung lösen sich bei näherer Betrachtung der geistigen Figuren weitgehend auf: Jede entspricht einem ganz eigenen Ideal des Menschseins, auf der Grundlage einer ebenfalls eigenen Sicht der Welt und, was noch wichtiger ist, der Moral.

Allein in sozialpsychologischer Perspektive gehören die Menschheitsideale, die sich im Leben von Christus und Sokrates und in der Gestalt des Übermenschen verkörpern, eng zusammen. Alle drei müssen nämlich ihre soziale Natur überwinden, um moralische Vollkommenheit zu erlangen. Und vor allem durch diese Überwindung des menschlich-allzumenschlichen Zuges der sozialen Abhängigkeit gewinnen sie jene Größe, die frühere Zeitalter noch ohne Scheu als die Größe moralischen Heldentums bezeichneten.

Doch was bedeutet hier „die soziale Natur des Menschen“? Begreiflich wird diese Dimension des Mensch-Seins, wenn man die Grundbedingung der menschlichen Existenz bedenkt: Gesicherter Ausgangspunkt ist dabei der Satz, daß der Mensch allein nicht überleben kann. Weder ein gänzlich isoliertes Individuum noch eine Spezies von Einzelgängern hätten Bestand. Jeder einzelne ist auf seine Mitmenschen angewiesen. Zugleich ist er wesenhaft auf sie ausgerichtet. Er sucht ihre Nähe und

richtet dazu sein Handeln in der Regel an dem aus, was dem Zustandekommen und dem Zusammenhalt der Gemeinschaft dient.

Als „gregariousness“ (Herdentrieb) beschreibt Arnold Gehlen den lebensnotwendigen Drang zum Miteinander. Kompaß für das Miteinander sind danach nicht etwa bewußte Erwägungen des Nutzens, der aus einer Gemeinschaft zu ziehen wäre, sondern triebhafte soziale Empfindungen, die das Handeln der einzelnen derart stark bestimmen, daß diese auf individuelle Vorteile zugunsten der Gemeinschaft zu verzichten mögen.

Solche gregariousness findet sich Gehlen zufolge bereits in der „vorpolitischen“ Zeit, lange vor Herausbildung des Konzepts oder gar des Begriffs der Polis also. Schon in den primitiveren Formen der sozialen Organisation wie etwa in den Horden und den blutsverwandten Stammesverbänden kann man - aufgrund der anthropologischen Studien an Gruppen, die archaische Lebensformen konserviert haben - eine Integration durch ein solches Gemeinschaftsempfindungen vermuten. (Morgan 1921: 220ff.) Auch beim Übergang zu differenzierteren Formen der Gesellschaft - wie etwa beim Übergang zur Organisation rund um die Territoriumseinheit der Polis - blieb dieser grundlegende Mechanismus der Integration mittels sozialer Empfindungen bestehen. Nicht allein durch die vordergründigen materiellen und ideellen Gemeinsamkeiten, die nun hinzukamen, sondern vor allem durch die verhaltensregulierenden sozialen Empfindungen wurde das soziale Miteinander ermöglicht. In seiner Gruppe empfindet der einzelne auch heute noch menschliche Wärme und Geborgenheit, und diese sozialen Gefühle sind für den Menschen - wie der Anthropologe Mihaly Csikszentmihalyi es ausdrückt - so unentbehrlich wie Luft, Wasser oder Nahrung (Csikszentmihalyi 1992: 33).

Die soziale Natur des Menschen zeigt sich nun, so Elisabeth Noelle-Neumann, deren Theorie den Ausgangspunkt für die hier angestellten Erwägungen bilden, in zwei unterschiedlichen Empfindungen: Einerseits spürt jeder eine starke, aber nur selten bewußte Furcht, unter den Mitmenschen isoliert, mißachtet und unbeliebt zu sein. Andererseits genießt er die Zeichen von Achtung und Respekt, die Ehrungen, die seinen Rang in den Augen der anderen erhöhen. Beide Neigungen, die Noelle-Neumann als „unsere soziale Haut“ bezeichnet, stellen eine starke Triebfeder für das Verhalten dar. Das Individuum versucht Handlungen und Äußerungen, oft auch schon bloße Erwägungen zu vermeiden, die ihm den Ausschluß aus der Gemeinschaft und

Haß eintragen könnten. Genauso versucht es, Verdienste zu sammeln, die seinen Rang in der Gemeinschaft erhöhen.

An dieser Stelle berührt sich das aus empirisch-quantitativen Gesellschaftsbeobachtungen abgeleitete Denken Noelle-Neumanns mit dem der Psychologen und Philosophen. So spricht Max Scheler vom „sozialen Ich“, das aus den Urteilen der Mitmenschen entsteht und das weitaus enger mit dem Charakter verbunden sei als das fassadenhafte Ansehen. „Was ich hier soziales Ich nenne“, erklärt Scheler, „ist nicht etwa bloß die Summe von Vorstellungen, Bildern, Urteilen, welche die einzelnen Mitglieder unserer Gemeinschaft von uns haben und die uns mitgeteilt werden können oder nicht. Vielmehr ist mein soziales Ich ein selbständiger Gegenstand, auf den ich selbst nicht anders blicke als die Mitglieder der Gemeinschaft auch.“ (Scheler 1955: 287f.) Damit wird das soziale Ich zu einer wichtigen Quelle der Selbstwahrnehmung und deshalb auch des eigenen Selbstwertgefühls. Vielleicht findet sich an dieser Stelle sogar der wesentliche Zug unserer sozialen Natur: Manches deutet darauf hin, daß eine Mehrheit der Menschen das verinnerlicht, was die anderen von ihnen denken, ja daß sie sogar mehr und mehr zu dem werden, was zuerst nur das Bild der anderen von ihnen war. Zumindest sind die Empfindungen von Stolz und Scham in letzter Instanz auf die Meinungen - oder auch nur die imaginierten Meinungen - anderer über uns selbst zurückzuführen.

So wird offensichtlich, daß die ständige Präsenz der anderen zur „Definition“ und zur „Beschränkung“ des einzelnen beiträgt. Arnold Gehlen legt diese Beschränkung anthropologisch aus. Danach generiert unsere soziale Natur eine eigenartige Spannung, die gleichzeitig „Verengung der Möglichkeiten, aber gemeinsame(n) Halt und gemeinsame Abstützung; Entlastung zu beweglicher Freiheit, aber innerhalb begrenzter Gefüge“ bedeutet. (Gehlen 1969: 96)

Zugleich läßt sich jedoch eine weitere Triebfeder unseres Tuns und Lassens erkennen, die dem Bedürfnis nach sozialer Einbindung ganz und gar entgegengesetzt ist. Ebenso bestimmend wie die Furcht vor der Isolation regt sich nämlich zuweilen die starke Sehnsucht, dem Joch der öffentlichen Meinung zu entfliehen, sich von den Urteilen der Mitmenschen unabhängig zu machen und entschlossen auch jene Einstellungen und Eigenheiten zu behaupten, die im Gegensatz zum allgemein Erwünschten stehen. Die individuelle Natur strebt nach Mündigkeit. Sie verabscheut die Abhängigkeit von den Meinungen anderer Menschen. "Bewußt, rational", schreibt Noelle-Neumann,

"loben wir unabhängiges Denken, Mündigkeit und eine unerschütterliche Festigkeit im selbsterarbeiteten Urteil." (Noelle-Neumann 2001: 64)

In anthropologischer Hinsicht könnte man deshalb von einer Dichotomie in der menschlichen Psyche sprechen. Diese Dichotomie reicht zuweilen sogar bis in die Nähe zur Schizophrenie, denn dort, wo sie sichtbar wird, trägt sie fast immer den Ausdruck tiefreichender Spaltung innerhalb der Persönlichkeit. Und obwohl der so aus dem Gegensatz von sozialer und individueller Natur entstehende Riß innerhalb des Ichs überaus schmerzhaft sein kann, bleibt dieser Riß dem bewußten Urteil der meisten doch verborgen. Ohne Sinn für ihre eigene soziale Natur können sie sich nicht erklären, weshalb ihnen selbst oder auch anderen die konsequente Ausrichtung an Verstand oder Moral schwer fällt. Allein als Schwäche von Verstand und moralischem Urteil oder auch als Triumph egoistischer Triebe bewerten sie, was in Wirklichkeit nur eine Überwindung von Bewußtsein, Moral und selbst Lustprinzip durch die noch mächtigere soziale Natur bedeutet.

In der Ethik knüpfen sich an den zuweilen tragischen Wesensgegensatz von sozialer und individueller Natur philosophische Spekulationen über Gut und Böse. Ein perfektes Beispiel dafür bietet etwa die Auseinandersetzung um Begriff und Wesen der Ehre. Jahrhundertlang stritten Philosophen, Theologen und Pädagogen, welche die wahre Ehre sei: Die äußere oder die innere Ehre, jene, die von den Urteilen der Mitmenschen bestimmt wird, oder jene, die aus der Gesinnung, aus der inneren Reflexion über die ethische Qualität des eigenen Handelns entsteht. Einmütig befanden Denker aller Jahrhunderte, daß allein jene Ehre als "wahre Ehre" zu gelten habe, die auch ohne jede Anerkennung durch andere allein aus moralischer Vervollkommnung zustandekomme. Und nicht selten verbindet sich dieses Absehen vom Ansehen mit einem philosophischen Affekt gegen die äußere Ehre, so als müsse der Ruf, der gute wie der schlechte, zwangsläufig irren. Als verdächtig erscheint dann nicht allein das jeweilige Ansehen, sondern allein schon die Bereitschaft, etwas auf das Ansehen zu geben. Mit schöner Regelmäßigkeit diskreditiert so ein idealisiertes Menschenbild, das sich einseitig am Ideal der autonomen Persönlichkeit orientiert, im Verbund mit der Sehnsucht nach philosophischen Schmerzmitteln gegen mögliche soziale Verletzungen einen bedeutsamen Teil des menschlichen Wesens (del Ama 2001: 81-192).

Selbst wenn Sokrates, Jesus und Nietzsches Übermensch nun Verkörperungen ganz

unterschiedlicher Menschheits- und Moralvorstellungen vor Augen stellen, so haben sie doch den einen Zug gemeinsam: Jeder von ihnen kämpft gegen seine soziale Natur und ist am Ende fähig, sie zu überwinden. Alle drei bezwingen ihre Furcht vor der Isolation, ignorieren die Drohungen der Mitwelt und verachten die möglichen Sanktionen der öffentlichen Meinung. Sie scheuen nicht davor zurück, offen von herkömmlichen Ideen und Verhaltensweisen abzuweichen. Und eben diese mutige Haltung gegenüber ihrer sozialen Umwelt empfinden wir als menschliche Größe, als moralisch vorbildlich.

Jesus und Sokrates bezahlen ihre Kühnheit mit dem Leben. Nietzsches Übermensch verläßt am Ende zwar triumphierend seine Abgeschiedenheit, sein Schöpfer aber, der in größter Einsamkeit seine Einsichten zu Papier bringt, verfällt dem Wahnsinn. Am Ende überwiegt das Tragische im Schicksal der einzelnen, die sich als erste mit ihrer ganzen Existenz dem Druck einer noch unbeweglichen öffentlichen Meinung entgegenstemmen.

I Sokrates - Oder: Wie man als Ätzmittel auf das bequeme Selbstvertrauen der Mitbürger wirken kann

Die Sokrates-Legende verdankt ihre bleibende Gestalt den Dialogen seines Schülers Platon, vor allem jenen, die den letzten Teil seines Lebens und den Prozeß beschreiben, in dem Sokrates zum Tode verurteilt wurde. Platon widmet dem Ende seines Lehrers vier Dialoge, von denen die "Apologie" die Haltung des Sokrates gegenüber seinen Mitbürger am genauesten schildert.¹

In diesem Werk bemüht sich Platon darum, neben den Anlässen für die Anklage auch die tieferen Beweggründe der Ankläger des Sokrates sichtbar zu machen. Die drei, die ihn vor dem Gerichtshof beschuldigen, lassen vor allem eine allgemeine Abneigung gegen den außergewöhnlichen Charakter erkennen. Hinter den konkreten Anklagen spürt hier Sokrates selbst die Aversion der Athener: "Diese Leute, die solches Gerede verbreiten, sind meine wirklich gefährlichen Ankläger." (Platon 1945: 25). In sozialpsychologischem Sinne sind aber nicht nur die Kläger, sondern alle Bürger von Athen Träger der für Sokrates verhängnisvollen öffentlichen Meinung: "Und dies ist's, was mich zu Falle bringen wird, wenn ich nun einmal fallen soll, nicht Meletos oder Anytos, sondern der böse Leumund bei der Menge und deren Gehässigkeit. Dies hat

¹ Im Dialog „Euthyphron“ tritt Sokrates vor den Gerichtshof, um die Klage zu hören, im Dialog „Kriton“ besuchen die engsten Freunde Sokrates im Gefängnis, im Dialog „Phaidon“ geht es dann um die letzten Stunden im Leben des Sokrates und um die Unsterblichkeit der Seele.

schon viele treffliche Männer zu Fall gebracht und das wird, denk ich, auch in Zukunft so sein, und es hat keine Gefahr, daß es bei mir haltmache." (Platon 1945:41) Platon läßt keinen Zweifel über den Ursprung des Hasses der Zeitgenossen gegen Sokrates: Die Unabhängigkeit und Eigenarten des Philosophen erscheinen als tieferer Grund der Ablehnung. Im Platonischen Dialog sagt Sokrates selbst: "Dagegen könnte nun manch einer von euch einwenden: 'Aber Sokrates, womit beschäftigst du dich denn eigentlich? Woher stammt denn all das verleumderische Gerede gegen dich? Doch nicht etwa daher, daß du nichts treibst, was von dem Tun und Treiben der anderen merklich abweicht? Wie hätte dann ein solcher Ruf und Leumund entstehen können? Ich müßte mich doch sehr täuschen: du treibst gewiß Dinge, die der großen Menge auffällig sind. Sage uns also, wie es damit steht, denn wir möchten kein leichtfertiges Urteil über dich fällen.'" (Platon 1945: 28) Weshalb Sokrates, "der großen Menge auffällig" wird und in die Isolation gerät, läßt Platon wiederum Sokrates selbst in ironischer Persiflage der Anklage gegen ihn aussprechen: "Es treibt hier ein gewisser Sokrates sein Wesen, ein weiser Mann, der über die Himmelserscheinungen nachgrübelt, auch alles Unterirdische aufgespürt hat und die schlechte Sache zur guten zu machen weiß." (Platon 1945: 25) Dahinter steckt selbstverständlich die Abneigung des Sokrates, allgemein anerkannte Wahrheiten und gemeinsame Grundüberzeugungen ungeprüft zu übernehmen. Er bemühte sich, alles der Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Nicht selten verwirrte das die breite Masse der Athener, die dadurch den falschen Eindruck bekam, Sokrates mache die "schlechte Sache zur guten".

Von dieser Haltung des prüfenden Zweifels zeugen auch die berühmten Einwände des Sokrates gegen das Urteil des Orakels von Delphi, das ihn zum weisesten Menschen seiner Zeit erklärt hatte: „Ich machte mich an einen der im Rufe der Weisheit stehenden Männer heran, um in ihm womöglich den lebendigen Gegenbeweis gegen den Spruch des Gottes zu finden, und dem Orakel dazutun: siehe, dieser da ist weiser als ich, und du hast doch mich dafür erklärt. Bei näherer Betrachtung dieses Mannes nun und im Gespräch mit ihm [...] erhielt ich den Eindruck, der Mann komme zwar vielen anderen Menschen und allermeisten sich selbst weise vor, sei es aber durchaus nicht. Darauf suchte ich ihm klarzumachen, er bildet sich zwar ein, weise zu sein, sei es aber nicht. Die Folge davon war, daß ich mich ihm sowie vielen, die dabei waren, verhaßt machte; bei mir selber aber dachte ich im Weggehen: »Diesem Mann bin ich

allerdings an Weisheit überlegen; denn wie es scheint, weiß von uns beiden keiner etwas Rechtes und Ordentliches, aber er bildet sich ungeachtet seiner Unwissenheit ein, etwas zu wissen, während ich, meiner Unwissenheit mir bewußt, mir auch nicht einbilde etwas zu wissen. Es scheint also ich bin doch noch um ein kleines Stück weiser als er, nämlich um dies: was ich nicht weiß, das bilde ich mir auch nicht ein zu wissen.« Darauf machte ich mich an einen anderen, an einen, der für noch weiser galt als jener, und der Eindruck war ganz der nämliche. So machte ich mir auch ihn zum Feinde und noch viele andere.“ (Platon 1945: 30) Sokrates wußte selbst, daß ihm seine Haltung keine große Popularität einbringen konnte. Seine Methode, den Leuten zu zeigen, daß sie eigentlich gar nichts wußten, würde noch heute Ärger erregen, und dies nicht nur bei denjenigen, die sich selbst für weise halten, sondern auch bei schlichten Verehrern der vermeintlichen Weisen. Sokrates ist sich der Gefahr bewußt, welche die Kritik am allgemein Akzeptierten mit sich bringt: „Kein Mensch ist seines Lebens sicher, der euch oder einer anderen Volksmenge offen und ehrlich entgegentritt“, nimmt er sein Schicksal vorweg. (Platon 1945: 48). Das hält ihn aber nicht davon ab, seinem Weg zu folgen.

Sokrates hatte also durchaus eine soziale Haut, d.h. er war empfindlich für die Urteile der anderen. Seine soziale Natur warnte ihn vor dem Risiko, der öffentlichen Meinung zu trotzen. Jedoch blieb er gleichgültig gegen die erkannte Gefahr. In Platons Dialogen äußert er gleich mehrfach Verachtung für die gewöhnlichen Bestrebungen „der großen Menge“: „Gelderwerb, Hauswirtschaft, Heerführer- und Rednertätigkeit und sonstige amtliche Tätigkeit ...“. (Platon 1945: 55) Und ebenso zeigt er nun Verachtung für die gewöhnliche Furcht und die daraus folgende Selbstverleugnung. Sokrates, zumindest der platonische Sokrates, überwindet die Denk- und Sprechverbote, die auch er in seiner sozialen Natur findet. Dies ist ein Teil, und kein geringer, der Größe dieses Menschheitsideals.

Die moralische Autonomie des Sokrates wird besonders deutlich, wenn er an seinen „Dämon“ oder „Gott im Herzen“ appelliert. Nicht von ungefähr knüpfte sich an diese Haltung auch eine der schwerwiegendsten Anklagen: Neue Götter einführen zu wollen. Sokrates gehorchte immer der Stimme seines „Dämons“, die ihn von Handlungen abbrachte, selbst wenn sein Verhalten dadurch in Konflikt mit der Allgemeinheit geriet: „Mich hat diese Erscheinung schon gleich von Kindheit auf begleitet: es ist eine Stimme, die sich immer nur in abmahnendem Sinne vernehmen

läßt, um mich von einem Vorhaben abzubringen, niemals aber in zurendem Sinne." (Platon 1945: 47) Es ist unvermeidlich, hier bereits das moderne, in ein mythologisches Gewand gekleidete Gewissen zu erkennen. Und dieses unabhängige Gewissen, mit Sicherheit eine der wichtigsten moralischen Errungenschaften, setzt ebenfalls eine Emanzipierung von den Urteilen und jeglicher Einmischung der Mitmenschen voraus.

Die gleiche Verachtung der öffentlichen Meinung wie bei Sokrates findet sich dann auch bei dem von Aristoteles postulierten Idealmenschen, dem großgesinnten Megalopsychos. Auch Aristoteles zufolge steht die sittliche Vortrefflichkeit in klarem Gegensatz zur sozialen Natur des Menschen. Sogar ihre somatischen Äußerungen, wie zum Beispiel das schamhafte Erröten, dürfen beim Megalopsychos nicht auftreten. Von dieser Verkörperung menschlicher Vollkommenheit erklärt der Stagirit in der „Nikomachischen Ethik“, sie sei „fern“ von solchen Regungen. (Aristoteles 1974: 94) Das sokratische Ideal des Menschen, der seine soziale Natur zu überwinden vermag, prägt von hier aus einen großen Teil der antiken Vorstellungswelt.

II Jesus - oder: Die heilende Kraft der inneren Ehre

Den antiken Autoren wie Cicero, aber auch jenen, die später an die Antike anknüpften, erschien Sokrates als das lebendige Vorbild der Megalopsychia oder der ‚magnitudo animi‘. In der christlichen Tradition kommt diese Rolle Jesus zu. Auch er überwindet seine soziale Natur. Seine innere Unabhängigkeit von dem, was die soziale Umwelt für geboten hält, zeigt sich besonders deutlich in seiner Haltung gegenüber der Ehre. Der Jesus der Evangelien warnt immer wieder vor der „äußeren“ Ehre als der Wertschätzung in der öffentlichen Meinung. So ermahnt Jesus im Matthäusevangelium seine Anhänger: „Achtet darauf, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden!“ (Mt. 6, 1.) Zur Grundunterscheidung zwischen gerecht und ungerecht kommt damit eine weitere Differenzierung hinzu: Wenn die Gerechtigkeit aus dem Schielen auf Beifall zustande kommt, ist sie weniger wert, als wenn sie aus rein moralischen oder religiösen Erwägungen entsteht. In einer strikten Lesart verwandelt sich die um des Beifalls willens geübte Gerechtigkeit sogar in moralisch unerhebliches Handeln: Nicht das „Werk“ ist danach entscheidend, sondern allein die Haltung, der es entspringt. Damit ist das Tribunal der öffentlichen Meinung auch für jene große Mehrzahl der Fälle außer Kraft gesetzt, in denen seine Urteile mit denen den Maximen der Moral und der

Religion übereinstimmen, sie - in einer anthropologischen Betrachtungsweise - vielleicht sogar erst begründen.

Folgerichtig warnt Jesus auch jeden einzelnen davor, selbst am Tribunal der öffentlichen Meinung mitzuwirken, indem er das Verhalten der anderen (mit)beurteilt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet! Denn mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden. Und mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden. Was siehst du aber den Splitter im Auge deines Bruders, doch den Balken in deinem Auge nimmst du nicht wahr.“ (Mt. 7, 1-3.)²

Nicht vor dem Urteil der Menschen gilt es zu bestehen, sondern vor dem eigenen Gewissen. Das religiös und moralisch gebildete Gewissen erscheint als einzige Stimme, die Gehör finden darf. An Stelle des Urteils über andere tritt in der Gewissenserforschung das Urteil über uns selbst. Ganz explizit werden diese Zusammenhänge in der Theologie des Paulus entwickelt: „Jeder prüfe sein eigenes Tun und mag dann seinen Ruhm für sich allein behalten und nicht zum anderen hintragen.“ (Gal. 6,4.) Und da die Tugend und ihre im Gewissen verankerte Erkenntnis unmittelbar von Gott ausströmen, bedeutet die wahre Ehre letztendlich Ehre vor Gott: „Das ist nämlich unser Ruhm: das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir [...] in Gottes Gnade in der Welt gewandelt sind.“ (2. Kor. 1, 12.)

Solche Gleichgültigkeit gegenüber der Zustimmung und der Ablehnung durch die öffentliche Meinung haben für Jesus am Ende die gleichen Folgen wie für Sokrates: Gegen den Herausforderer der öffentlichen Meinung erheben sich Zorn und Haß bis hin zum „Kreuzige ihn!“ des Volkes (Markus 15,13). Doch in der Passion vollendet sich auch die Überwindung der hergebrachten sozialen Natur: Weder weicht der leidende Jesus zurück, noch verfällt er in ähnliche Raserei wie seine Ankläger: „Da er geschmäht wurde, schmähte er nicht wieder; da er litt, drohte er nicht, sondern stellte es dem anheim, der gerechtes Gericht hält.“ (1 Petr. 2,19ff.) Genauso wie Sokrates spürt Jesus die Antipathie der anderen Menschen. Als „wahrer Mensch“ hat auch er eine soziale Natur. Seine Größe besteht jedoch zum guten Teil darin, die Schwächen dieser sozialen Natur zu überwinden und damit ein neues Ideal vorzuleben. Dazu gehört im Kern zwar die liebende Hinwendung zum Mitmenschen, aber diese Bindung an die Gemeinschaft erschöpft sich bei ihm nicht in der äußerlichen Erfüllung der im

² Vgl. Lukas 6,37: „Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden, verdammet nicht, und ihr werdet nicht verdammt werden, vergebt, und euch wird vergeben werden.“

„Gesetz“ kodifizierten gesellschaftlicher Erwartungen. Bei Konflikten zwischen dem, was Wahrheit und Schicklichkeit verlangen, entscheidet sich Jesus ohne Zögern für die Wahrheit.

Dabei weiß er um die Schwierigkeiten, die jeden erwarten, der ihm nachfolgen will. Als zumindest genauso schwerwiegend wie mögliche Anfechtungen durch Trägheit und Sündhaftigkeit beschreibt er die Anfechtungen durch die soziale Isolation und die Feindseligkeit der öffentlichen Meinung. Dagegen ermutigt er die Nachfolgenden mit der Aussicht auf Entschädigung im Reich Gottes: „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch alles Böse lügnerisch nachsagen um meinetwillen, freut euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel.“ (Mt. 5, 11 f.) Daß selbst derartige Verheißungen nur die wenigsten in einer entsprechenden Situation zum öffentlichen Bekenntnis bewegen, zeugt einmal mehr von der kaum überwindlichen Macht der sozialen Natur.

III Friedrich Nietzsches Übermensch: Just weg von dem Lärm des Marktes und vom Geschwirr der giftigen Fliegen

Auch Friedrich Nietzsches Übermensch verkörpert das Ideal eines Menschen, der sich über herkömmliche Wertsetzungen erhebt. Der Autor beschreibt seinen „Sinn der Erde“ - so nennt er den Übermenschen - als „immoralisch“ oder „amoralisch“, was bei ihm aber im Gefolge der umwertenden Moralanalyse ganz und gar nicht abwertend gemeint ist. Auf der Stufe des Übermenschen hat der Mensch seine „moralische“ Phase überwunden und damit auch die Dichotomie von „Gut“ und „Böse“, die Nietzsche als Folge des „Sklavenaufstandes in der Moral“ diskreditiert. Die ‚Genealogie der Moral‘ erweist sich dabei als Stufenfolge von der eher sozialen Unterscheidung „Gut“ und „Schlecht“ hin zur moralischen Unterscheidung „Gut und Böse“. Erst der Übermensch übersteigt dann auch noch die moralische Stufe und gelangt „jenseits von Gut und Böse“. (Joisten 1996: 147-164)

Das Bild des Übermenschen scheint in Nietzsches Werk an vielen Stellen auf. Häufig schreibt der Autor von herausragenden Menschen, wie dem „Genius“ oder dem „Freien Geist“, die er als Vorboten seines Ideals empfindet. In diesen ungewöhnlichen Menschen glaubt er gewisse Attribute zu erkennen, die den „zukünftigen“ Übermenschen ankündigen. (Joisten, 1996: 251-254) Aber die Figur, die Nietzsches Ideal am nächsten kommt, ist gerade der Prophet des Übermenschen: Zarathustra.

Dieser Prophet flieht vor der Welt und ihrer Eitelkeit und sucht zehn Jahre lang

Zuflucht in der Einsamkeit. Zarathustra nimmt an, dass dies der einzig mögliche Weg zur Überschreitung der eigenen Grenzen sei. Der Mensch müsse zunächst die eigene Individualität entdecken oder wiederfinden und behaupten. Erst aus solcher Selbstgewißheit sei die Überwindung des Menschlich-Allzumenschlichen möglich. Allerdings läßt es Zarathustra nicht bei der eigenen Perfektionierung bewenden. Aus innerer „Überfülle“ drängt es ihn, auch anderen den Weg zum Übermenschen zu weisen. Solche Hinwendung zu anderen Menschen ergibt sich nun nicht allein aus literarisch-dramaturgischer Notwendigkeit, damit Zarathustra nicht unausgesetzt monologisieren muß, sondern vor allem aus einer Art von Evolutionsdrang, der sich in der Gestalt Zarathustras personifiziert.³ Da der zu schaffende Übermensch jedoch wesentlich frei von Bevormundung und Belehrungen sein soll, ergibt sich aus der angestrebten Beziehung Zarathustras zu möglichen Adepten eine Aporie, aus der Nietzsche seinen Propheten mit der Erläuterung zu retten sucht, daß es jenem nicht um Schüler gehe, sondern um Gefährten, die mit der Aufforderung: „Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden“, in das Übermenschentum entlassen werden. Dazu richten sich Zarathustras Reden zunächst nur an wenige „höhere“ Menschen. Dieser enge Kreis der Gefährten soll sich erst nach und nach erweitern: „Ein Licht ging mir auf: nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten! Nicht soll Zarathustra einer Herde Hirt und Hund werden! Viele wegzulocken von der Herde - dazu kam ich. Zürnen soll mir Volk und Herde: Räuber will Zarathustra den Hirten heißen. Hirten, sage ich, aber sie nennen sich die Guten und Gerechten. Hirten, sage ich, aber sie nennen sich die Gläubigen des rechten Glaubens.“ (Nietzsche 1979 I: 563)

Zarathustra entdeckt schnell, dass die Moral ausschließlich zu jener Masse gehört, die er zu meiden empfiehlt. Das Fliehen vor der Gesellschaft steht hier für die Ablehnung ihrer Werte. Zarathustra ist davon überzeugt, daß ‚wahrhaftige‘ Menschlichkeit nur unabhängig von den „Vielen“, meist sogar nur gegen ihre „Instinkte“ und Urteile möglich sei. Doch ebenso selbstverständlich ist ihm, daß das Anzweifeln oder Angreifen dieser Werte immer eine feindselige Reaktion zur Folge haben wird: „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher - das aber ist der Schaffende. Siehe die

³ Zarathustras Drang, Einfluß auf die Entwicklung der anderen zu nehmen, erklärt sich im Umfeld des „Buches für alle und keinen“ sowohl durch den Drang nach Perpetuierung und Universalisierung der „Lust“ („Denn alle Lust will Ewigkeit“), wie auch durch den nachmals oft falsch verstandenen „Willen zur Macht“, bei dem es um eine Maximierung der ausgeübten Kraft geht.

Gläubigen aller Glauben! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher - das aber ist der Schaffende.“ (Nietzsche 1979 I: 563) Um die überkommene Moral abzustreifen und neue Werte zu etablieren, ruft Zarathustra zur gemeinsamen Anstrengung der „Wenigsten“ auf: „Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Herden und Gläubige. Die Mitschaffenden sucht der Schaffende, die, welche neue Werte auf neue Tafeln schreiben. ... Gefährten sucht der Schaffende, und solche, die ihre Sichel zu wetzen wissen. Vernichter wird man sie heißen und Verächter des Guten und Bösen. Aber die Erntenden sind es und die Feiernden.“ (Nietzsche 1979I: 563)

In Nietzsches Leben führen derartige Idealvorstellungen zu Versuchen, ein „Kloster für freie Geister“ zu etablieren. Intensive Beziehungen innerhalb eines engen Kreises von Gleichgesinnten sollten an die Stelle sozialer Beziehungen zu Familie, Kollegen, politischer und erst recht religiöser Gemeinde treten. Psychologen könnten das als Bemühungen zur Kompensation von Bindungsverlusten beschreiben. In einem Brief aus dem Jahr 1880 bekannte Nietzsche solche Motive ganz offen: „Ich für meinen Theil leide abscheulich, wenn ich der Sympathie entbehre; und durch nichts kann es mir z. B. ausgeglichen werden, daß ich in den letzten Jahren der Sympathie Wagners verlustig gegangen bin.“ (20.8.1880 an Heinrich Köselitz) Mit der Suche nach Rückhalt in einem kleinen Kreis strebte Nietzsche insgeheim auch Jesus und Sokrates nach, die trotz ihrer inneren Distanz zur öffentlichen Meinung und trotz ihrer vollkommenen Überwindung der sozialen Natur Rückhalt unter Schülern und Jüngern fanden. Allerdings verlief diese lebenslange Suche nach Mitstreitern bei Nietzsche weit weniger glücklich als bei den beiden großen Menschheitsvorbildern, die den Philosophen ebenso faszinierten wie sie ihn - als Blutzugehörige der Rationalität bzw. der christlichen Religion - empörten: Gerade weil Freunde wie Overbeck, Rohde oder Rée durchaus eigenständige Geister waren, taugten sie wenig zu Aposteln. Und auch ein Lehrer-Schüler-Verhältnis wie zwischen Sokrates und Platon konnte sich zwischen den Gleichaltrigen kaum einstellen. Am Ende blieb allein der Komponist Heinrich Köselitz übrig, der aber - dem ihm von Nietzsche aufgedrängten Künstlernamen „Peter Gast“ zum Trotz - nur wenige Petrus-Qualitäten mitbrachte.

Den Gegensatz zur fruchtbaren Einsamkeit oder zur abgeschiedenen kleinen Gemeinschaft stellt für den Autor des „Zarathustra“ der Markt dar, der auch ihm als Paradigma der Öffentlichkeit erscheint: „Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der

Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der großen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen.“ (Nietzsche 1979 I: 590) An diesem Ort, wo sich die Moral öffentlich entwickelt, besitzen die Werte eigenes Leben und eine eigene Dynamik. Sie entstehen und verschwinden, ohne daß sich das Wesen des Ganzen im Geringsten verändert: „Morgen hat er (der große Schauspieler) einen neuen Glauben und übermorgen einen neueren. Rasche Sinne hat er, gleich dem Volke, und veränderliche Witterungen.“ (Nietzsche 1979 I: 590) Von Markt zu Markt und von Zeit zu Zeit gelten unterschiedliche Verhaltensweisen und Einstellungen als „Gut“ oder „Böse“. Stets verlangen neue Inhalte Respekt oder Zurückweisung. Dies ist allerdings nicht der Wandel der Werte, nach dem Nietzsche strebt. Die von ihm geforderte Umwertung soll nicht einfach eine weitere Inhaltsveränderung bewirken, sondern neuen Werten eine ganz neue Bedeutung im Leben verschaffen.

Nicht länger sollen Werte inhaltlich derart gleichgültig und existenziell derart deprimierend wirken, wie der Prophet des Übermenschen es drastisch ausmalt: „Und wiederum gibt es solche, die sitzen in ihrem Sumpfe und reden also heraus aus dem Schilfrohr: »Tugend - das ist still im Sumpfe sitzen. Wir beißen niemanden und gehen dem aus dem Wege, der beißen will; und in allem haben wir die Meinung, die man uns gibt.«“ (Nietzsche 1979 I: 627) In dieser Perspektive erscheint servile Fügsamkeit nicht nur als Grundvoraussetzung, sondern auch als Wesen der kollektiven Moral. Der Wert hat „an sich“ keinen Inhalt, die um ihn herum zu bildende Geschlossenheit der Überzeugungen ist alles.

Zarathustra scheint großen Wert auf diesen Gedanken zu legen: „Und wiederum gibt es solche, die halten es für Tugend, zu sagen: Tugend ist notwendig, aber sie glauben im Grunde nur daran, daß Polizei notwendig ist.“ (Nietzsche 1979 I: 627) Verstöße gegen die anerkannte Tugend sind danach Verstöße gegen eine zufällige Ordnung, die von einer auf Zusammenhalt ausgerichteten Ordnungsmacht geschützt wird.

Bevor Zarathustra mit seiner prophetischen Tätigkeit beginnt, hört er die ebenfalls prophetische Warnung eines „Possenreißers“: „»Geh weg von dieser Stadt, oh Zarathustra«, sprach er (der Possenreißer); »es hassen dich hier zu viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten, und sie nennen dich ihren Feind und Verächter; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge. Dein Glück war es, daß man über dich lachte: und wahrlich, du redetest gleich einem Possenreißer. Dein Glück war es, daß du dich dem toten Hunde geselltest; als

du dich so erniedrigtest, hast du dich selber für heute errettet. Geh aber fort aus dieser Stadt - oder morgen springe ich über dich hinweg, ein lebendiger über einen Toten.« (Nietzsche 1979 I: 561) In den „giftigen Fliegen“ des Marktes liegt die Gefahr für diejenigen, die außerhalb der herrschenden Meinungen ihre eigenen Überzeugungen bekennen und verfolgen. Nietzsche erklärt, wer sich hinter diesem Bild versteckt: „»Deine Nächsten werden immer giftige Fliegen sein; das, was groß an dir ist - das selber muß sie giftiger machen und immer fliegenhafter. Fliehe, mein Freund, in die Einsamkeit und dorthin, wo eine rauhe starke Luft weht. Nicht ist dein Los, Fliegenwedel zu sein.«“ (Nietzsche 1979 I: 592)

Allerdings endet die allgemeine Empörung mit dem Fortgehen des einzelnen, der sich den Gesetzen des Marktes entzieht, noch lange nicht: Mißtrauen und Aversion verstärken sich zunächst, weil auch der Rückzug aus der Öffentlichkeit als Normbruch bewertet wird. Und selbst der längst vom Markt Entfernte findet keine Ruhe, weil er den Nachklang der Ablehnung als verinnerlichte Stimme in seine Einsamkeit mitnimmt. Das sagt zumindest Zarathustra: „Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen? Willst du den Weg zu dir selbst suchen? Zaudere noch ein wenig und höre mich. »Wer sucht, der geht leicht selber verloren. Alle Vereinsamung ist Schuld«: also spricht die Herde. Und du gehörtest lange zur Herde. Die Stimme der Herde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst: »ich habe nicht mehr ein Gewissen mit euch«, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein,“ (Nietzsche 1979 I: 599)

So wie bei Sokrates oder Jesus gibt es also auch hier ein starkes Bewußtsein für die soziale Bedrohung, die sich mit der idealtypisch dargestellten Überwindung der sozialen Natur verbindet: „Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen. Aber mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so mußst du ihnen deshalb nicht weniger leuchten.“ (Nietzsche 1979 I: 601) Und genauso wie Jesus die Geschmähten und Verfolgten mit dem künftigen Himmelreich tröstet, muntert Zarathustra mögliche Anhänger mit der Verheißung einer höheren Glückseligkeit auf: „Abseits vom Markte und Ruhme begibt sich alles Große (...) dorthin, wo rauhe, starke Luft weht.“ (Nietzsche 1979 I: 591) Die Größe der so erneut aufscheinenden Megalopsychia führt hier unmittelbar zur Metapher der Höhe und der auch räumlichen Erhabenheit über den Markt: „Denn dies ist unsre Höhe und unsre Heimat: zu hoch und steil wohnen wir hier allen Unreinen und ihrem Durste.“ (Nietzsche 1979 I: 630)

Metaphorisch veranschaulicht Nietzsche so die soziale Natur des Menschen. Seiner Ansicht nach bedeutet diese einen ‚Tiefstand‘ des Menschen, so wie alles, das ihn mit dem „Gesindel“ oder dem „Markt“ verbindet. Hier geht es also nicht etwa um Besinnung auf den wirklichen, in der Zivilisation vielleicht verlorengegangenen Menschen, sondern um die Überwindung des Menschen. Der Übermensch muß als ein „Evolutionsgeschöpf“ angesehen werden (Joisten 1996: 191ff), das Ziel ist „gerade nicht, mehr Mensch sondern mehr als Mensch (...) zu werden“. (Wisser 1986: 96)

Trotz seiner furiosen Attacke auf die Moral, ist Friedrich Nietzsches Position im Kern jedoch gar nicht so weit von der anderer Moraldenker entfernt. Nietzsche wendet sich gegen eine Moral, die einzig und allein auf dem Scheinen beruht. Seine ganze Verachtung gilt einer scheinbar strengen Tugend, die sich aber in Sitte erschöpft und zuletzt bloß konformistisches Verhalten, die Verleugnung der eigenen Individualität, verlangt. Das erklärt auch die Umwandlung des im religiösen Ursprung positiven Bildes der Herde in eine Metapher für geistleeres Mitläufertum. Die Ordnung, auf deren Säule Nietzsche die Moral reduzierte, hielt er für vermodert und erstickend. Doch trotz seiner ungestümen Ausdrucksweise und seiner vielfältig bekundeten Absicht, die Moral zu „zernichten“: Was Friedrich Nietzsche eher schemenhaft umriß, war letztendlich die Grundlage für eine weitere Moral, die zwar „wahrhaftiger“, frischer und authentischer sein sollte als die herkömmliche, das Grundprinzip gemeinsamer Bewertung jedoch nicht außer Kraft setzte. Und auch Nietzsches Übermensch zeigte - immoralischen Posen und nachmaliger Verrufenheit zum Trotz - dieselben tragischen Züge wie die herkömmlichen moralischen Helden und Märtyrer.

IV Zurück auf der Erde

Die soziale Natur des Menschen wird übereinstimmend für eine Schwäche gehalten. Den drei Idealfiguren ist gemeinsam, daß sie soziale Bindungen resolut zerreißen, wenn diese in Konflikt mit den Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüchen ihrer Überzeugungen geraten. Solche Emanzipationsbestrebungen kann man bei vielen Vorbildern finden. Im Grunde handelt es sich immer um dasselbe Ziel: Die Autonomie von den Meinungen der Mitmenschen, die Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinung.

Scham- und Ehrgefühl, beide Manifestationen der sozialen Natur des Menschen, wirken hemmend auf die Entfaltung der Persönlichkeit. Wer nach Freiheit strebt, zumindest nach innerlicher Freiheit, wird solchen Hemmungen früher oder später

begegnen. (Bollnow 1947: 134) Daß nicht jeder über die damit entstehenden Schwierigkeiten hinwegzukommen vermag, war bereits Aristoteles ganz selbstverständlich. Obwohl er selbst das Ideal des für Lob und unberechtigten Tadel unempfindlichen Megalopsychos skizzierte, gab er sich doch keiner Täuschung über den wirklichen Menschen hin. Ihm war bewußt, daß sich nur die wenigsten zu diesem Ideal erheben. Der durchschnittliche Mensch kann auf Anerkennung, Achtung und Geborgenheit seiner Mitmenschen nicht so leicht verzichten. Daher ist er auch für ihr Lob und ihren Tadel extrem empfindlich. (Stippel 1939: 40f) Nur wenige sind danach in der Lage, die Einsamkeit und die Misere zu ertragen, die sie auf dem Weg zu sich selbst erwarten.

Selbstverständlich muß bedacht werden, daß die soziale Natur des Menschen je unterschiedliche Grade der Empfindlichkeit aufweist. Für Thomas Scheff hängen die Reaktionsunterschiede angesichts gleichartiger Stimuli von dem ab, was er „self-esteem“ nennt. Die Beziehung zwischen einem stark ausgeprägten Selbstbewußtsein und dem Empfinden von „shame“ könnte diesem Autor zufolge beinahe mathematisch formuliert werden: Je stärker das „self-esteem“ ist, desto schwächer wird das Gefühl der Scham -oder der Peinlichkeit auftreten. Dementsprechend werden Individuen mit geringem „self-esteem“ dazu neigen, Situationen und Ansichten auszuweichen, die sie in Konflikt zu ihren Mitmenschen bringen könnten. (Scheff 1990, 92f) Individuen mit einem solidem Selbstwertgefühl, unsere alltäglichen Exemplare des aristotelischen Megalopsychos, überwinden zumindest partiell ihre sozialen Natur, die eher auf das Mitläufertum gerichtet ist als auf Anführerschaft. Wie Thomas Scheff bemerkt, sind aber auch Personen mit starkem „self-esteem“ in der Lage, die Qual der Scham zu verspüren. Der Unterschied zu den anderen liegt darin, dass diese Empfindung kaum Einfluß auf ihre Einstellungen und ihr Verhalten nimmt. (Scheff 1990: 93)

V Das Gegenideal: Die soziale Hornhaut

„Ist der Ruf erst ruiniert, / lebt sich's gänzlich ungeniert“. Die bekannte Redewendung bildet keinen Widerspruch zur geschilderten Vorstellung von der hemmenden und nicht befreienden Wirkung der öffentlichen Meinung. Ins Auge genommen wird mit ihr ja jenes Extrem, wenn eine Person ihre soziale Achtung komplett verliert. Ist man in der Wertschätzung der anderen erst einmal derart tief gesunken, daß sich der Ruf nicht wiederherstellen läßt, dann kann man - genügend Geistesgegenwart und eine geeignete Lebensphilosophie vorausgesetzt - eine gewisse Art von Freiheit entdecken,

die „Freiheit der Schande“, um mit Thomas Mann zu reden (466). Es handelt sich dabei natürlich nicht um die große Freiheit der soeben beschriebenen Idealgestalten, sondern um den eher beschränkten Handlungsspielraum eines bescheidenen Gegenideals.

Die spanische Literatur des sogenannten Siglo de Oro bietet in der Figur des Schelmen (picaro) ein perfektes Beispiel für dieses Gegenideal. Um den Picaro spinnt sich ein eigenes literarisches Genre. Im Laufe seines ehrlosen Lebens wird die soziale Haut (Noelle-Neumann) des Schelmen zu Hornhaut. Nicht ohne Grund nahm die öffentliche Meinung Anstoß an solchen Figuren wie an der ihnen gewidmeten Literatur. (Bataillon 1969: 196)

Die Lebensstimmung des Schelmen findet sich in den Worten eines der berühmtesten Helden dieser Erzählungen, Mateo Alemans Guzman von Alfarache: „Nachdem ich aber auf den Geschmack des Schelmenseins gekommen war, steuerte ich geradewegs und blindlings darauf zu. Wie schön und köstlich war er! [...] Es war ein Stück ohne Knochen, ein lediger Buckel und eine erholsame Beschäftigung ohne alle Art von Beschwer.“ (Aleman 1964: 218) Selbst wenn die Ehrlosigkeit den Schelm dazu verurteilt zu vagabundieren, auf jeden Besitz zu verzichten, zu betteln und verachtet von der ‚ehrbaren‘ sozialen Umwelt zu leben, erscheint ihm dieses Leben doch „köstlich“ und „ohne alle Art von Beschwer“. Der Schlüssel zum Verständnis des scheinbaren Paradoxons findet sich in der Lockerung der Spannung, welche die Ehre für jeden einzelnen darstellt. Wenn ein Individuum für Ehre und Schande unempfindlich wird, kann es sich damit von Ketten befreien, die andere an die Meinungen der Mitwelt, an ihre Sitten und Gebräuche fesseln. „Für den Ungenierten“, schreibt Otto F. Bollnow, „existiert keine Umgebung“. (Bollnow 1947: 102) Der Schelm entkommt dem Druck der öffentlichen Meinung, indem er stumpf für ihre Sanktionen wird. Der dafür zu entrichtende Preis eines unruhigen Lebens am Rande der Gesellschaft, scheint dem Helden Mateo Alemans nicht zu hoch.

Das antike Vorbild für den Schelm ist selbstverständlich nicht Sokrates, sondern Diogenes. (Rico 1973: 104) Von diesem bekanntesten der kynischen Philosophen will die breite, wirkmächtige Überlieferung wissen, daß er den Haß, die Verachtung und den Spott seiner Mitbürger herausforderte, indem er in einem alten Faß gewohnt und sie so oft wie möglich provoziert habe. Diogenes, der die Kultur und die Ehre unter den Menschen ostentativ verachtete, habe für sich selbst als Ehrennamen ein

Schimpfwort ausgewählt: Er habe sich den Hund, Kyon, nennen lassen. Die Schüler des Diogenes, die Kyniker, seien dem Beispiel ihres Lehrers gefolgt. So wie er hätten sie die Verletzung des Anstands zu ihrer vornehmsten Beschäftigung gemacht. Allerdings seien sie von ihrem Lehrer dabei stets noch übertroffen worden, der etwa auf offenem Markt onaniert und auf den Tadel der Mitbürger erklärt habe: „Könnte man doch so durch Reiben des Bauches den Hunger vertreiben“. Die Bemühung um Skandale habe sich auch an der Gewohnheit des Diogenes gezeigt, erst dann ins Theater zu drängen, wenn die Zuschauer herauskamen. Nach dem Grund gefragt, habe er erklärt: „So halte ich es grundsätzlich in meiner ganzen Lebensführung“. (Laertius 1955: 325, 327, 329)

Selbst wenn glaubwürdige Zeugnisse dem Bild auch etwas andere Konturen verleihen, war das Ideal des sozialen Provokateurs damit doch für alle Zeiten festgeschrieben. Durch ihr forciertes Bemühen um öffentliche Aufmerksamkeit ist diese Außenseiterfigur allerdings sehr viel stärker an der Vorstellungswelt der zu Schockierenden gefesselt als jene großen Überwinder der sozialen Natur, die ihre Mitmenschen nicht bei jeder Gelegenheit vor den Kopf stoßen müssen: Was bei ihnen um der Wahrheit oder der Wahrhaftigkeit willen geschieht, gerinnt im volkstümlichen Bild des Diogenes zur marktschreierischen Pose. So nimmt es nicht wunder, daß Diogenes die Tragödie des Sokrates oder die Passion Jesu erspart blieb: Er soll friedlich in hohem Alter gestorben sein. Die Tragödie verschont den vermeintlichen „Possenreißer“. Sie bleibt jenen vorbehalten, die eine wirkliche Bedrohung der Sitten und Gebräuche darstellen.

VI Folgerungen

„Muß der Mensch wirklich seine soziale Natur schamhaft verstecken?“ Diese Frage stellt sich Elisabeth Noelle-Neumann (2001: 142) in Anbetracht der hartnäckigen Verachtung, die der sozialen Natur des Menschen immer wieder, die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch, entgegenschlägt. Auch aufgrund der hier gesammelten Zeugnisse scheint es, als werde unsere Beeinflußbarkeit durch fremde Urteile gemeinhin als unerwünschter Lackschaden an einem ansonsten idealen Menschenbild betrachtet.

Dabei leidet die Betrachtung häufig unter einer Verwechslung von normativem Idealbild und anthropologischem Realbild des Menschen. Gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften gehen beide Bilder oft durcheinander. Bereits Kant machte

verärgert auf den „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien“ aufmerksam. (1994: 29) Das änderte aber nichts an der bis heute andauernden Verwechslung beider Vorstellungswelten, der sogar Kant selbst unterlag, als er das hartnäckig Verharren in überkommenen gemeinschaftlichen Vorstellungen als bloße „Feigheit und Faulheit“ (1969: 2) moralisch abwertete.

Die drei hier vorgestellten Leitfiguren, entsprechen nun unterschiedlichen Vorstellungen menschlicher Vollkommenheit in unterschiedlichen ethischen Perspektiven. Und obwohl sie dabei ganz unterschiedliche Werte verkörpern, stimmen sie doch in der Überwindung der sozialen Natur überein. In dieser Hinsicht sind die drei Idealgestalten also gewissermaßen Personifizierungen einer übergreifenden Norm. Doch gerade weil die Norm derart stark und „systemübergreifend“ ist, lädt sie zugleich zu dem Fehlschluß ein, die Überwindung der sozialen Natur könne allen gelingen. Aus der Perspektive übermächtiger Idealfiguren würden deshalb die Leistungen der meisten realen Menschen in der Regel moralisch defizitär erscheinen - wenn man sie nur eingehend genug betrachten wollte. In der Philosophie und in vielen Wissenschaften dominiert jedoch nach wie vor das Idealbild über das Realbild: Politikwissenschaftler sprechen vom „homo oeconomicus“, Politikwissenschaftler vom „rationalen Wähler“ und Philosophen vom „herrschaftsfreien Diskurs“.

Die große Verbreitung und die intellektuelle Fruchtbarkeit solchen Denkens erklären zum Teil auch die spürbare Abneigung gegen eine tiefere Erforschung der sozialen Natur des Menschen: Wankt erst einmal das stark am Ideal ausgerichtete Menschenbild, dann wanken auch zahlreiche theoretische Konstrukte, die auf seiner Grundlage errichtet wurden. So befand schon Walter Lippmann, daß explizite Zweifel am Ideal des mündigen und intellektuell autarken Menschen, auf dem viele Demokratietheorien gründen, „were about as welcome as a small boy with a drum“. (Lippmann 1947: 256)

Doch selbst wenn hier vieles erneut überdacht werden muß, wird eine deutlichere Unterscheidung zwischen normativer und realistisch-anthropologischer Perspektive das gesicherte Wissen über den Menschen letztendlich nicht verringern, sondern vermehren. Und auch die humane Selbstachtung erleidet durch die fortschreitende Aufdeckung der sozialen Natur keinen Schaden. Denn der damit mögliche Blick auf

die soziale Genealogie der Moral wirkt heute längst nicht mehr derart diskreditierend, wie es noch Nietzsche scheinen mußte. Eher schon nötigt die damit auch sichtbar werdende Entwicklung einer übergreifenden Norm, daß sich der Wegbereiter einer neuen Moral nicht nach dem zu richten habe, was der Mehrzahl noch als moralisch gilt, zur Bewunderung: Denn durch diese Norm erhebt sich die Moral über ihre Ursprüngen im Bereich der Sitte und ermutigt zukünftige Leitfiguren, sich auch gegen den erbitterten Widerstand aller um Verbesserungen der Moral zu bemühen.

Literaturverzeichnis

- Alemán, Mateo, 1964: Das Leben des Guzmán von Alfarache. In: Horst Baader (Hg.), Spanische Schelmenromane. München: Carl Hanser.
- Aristoteles, 1974: Nichomachische Ethik. In: Franz Dirlmeier (Hg), Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Darmstadt: Akademie Verlag.
- Bataillon, Marcel, 1969: Pícaros y Picaresca. Madrid: Taurus.
- Bollnow, Otto Friedrich, 1947: Die Ehrfurcht. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, 1992: Öffentliche Meinung und Psychologie der Einsamkeit. In Öffentliche Meinung: Theorie, Methoden, Befunde. Freiburg, München, Karl Alber
- Del Ama Gonzalo, José Carlos, 2001: Ehre und Öffentliche Meinung. Zur anthropologischen Grundlegung einer Theorie der öffentlichen Meinung. Aachen: Shaker.
- Gehlen, Arnold, 1969: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt/Main, Bonn: Athenäum.
- Joisten, Karen, 1994: Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche. Würzburg: Koenigshausen & Neumann.
- Kant, Immanuel, 1969: Beantwortung der Frage: Was bedeutet Aufklärung? S.1-9. In: Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel, 1994: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Karl Vorländer (Hg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Laertius, Diogenes, 1955: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Berlin: Akademie Verlag.
- Lippmann, Walter, 1922: Public Opinion. New York: The MacMillan Company.
- Mann, Thomas, 1956: Buddenbrooks. Frankfurt/Main: G. B. Fischer Verlag
- Nietzsche, Friedrich, 1969: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Karl Schlechta (Hg.), Friedrich Nietzsche Werke. Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Nietzsche, Friedrich, 1979: Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteilen. In: Karl Schlechta (Hg.), Friedrich Nietzsche Werke. Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, 1983: Persönlichkeitsstärke. Spiegel-Dokumentation: Persönlichkeitsstärke. Ein neuer Maßstab zur Bestimmung von Zielgruppenpotentialen: 7-21.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, 1996: Öffentliche Meinung. Die Entdeckung der Schweigespirale. Frankfurt/Main, Berlin: Langen Müller.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, 2001: Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – Unsere soziale Haut. München: Langen Müller.
- Platon, 1945: Apologie. Leipzig: Meiner
- Rico, Francisco, 1973: La novela picaresca y el punto de vista. Barcelona: Seix Barral
- Scheff, Thomas, 1990: Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure. Chicago, London: University of Chicago Press
- Scheler, Max, 1955: Idole der Selbsterkenntnis. In: Vom Umsturz aller Werte. Abhandlungen und Absätze. Bern: Francke

Stippel, Fritz, 1939: Ehre und Ehrerziehung in der Antike. Würzburg: Triltsch

Weimann, Gabriel, 1991: The Influentials: Back to the Concept of Opinion Leaders? Public Opinion Quarterly 55: 267-279

Wisser, Richard, 1986: Friedrich Nietzsche: Übermensch in Sicht? S.79-103 In: Ratnamala Singh (Hg), Perspectives. A Collection of Essays in Honor of Gerhard A. Rauche. Durban-Westville.