



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Prägungen durch Kultur – über den Zusammenhang von Personsein und Hass

Michael Quante



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2018/99



› Prägungen durch Kultur – über den Zusammenhang von Personsein und Hass

Michael Quante

Life is what happens to you
While you're busy making other plans

John Lennon

Menschen bilden im Normalfall innerhalb sozialer Gemeinschaften Personalität und Persönlichkeit aus. Die personale Lebensform des Menschen ist, dies gilt zumindest für moderne Gesellschaften, durch die Entwicklung einer eigenen Persönlichkeit geprägt. Diese Persönlichkeit, in der philosophischen Literatur häufig auch als praktische oder narrative Identität bezeichnet, bringt zum Ausdruck, wer jemand ist und sein will. Das Personsein von Menschen vollzieht sich in der Ausbildung und Manifestation eines evaluativen Selbstbildes.¹ Die Realisierung eines solchen, die jeweils eigene Integrität und Autonomie konstituierenden Lebensentwurfs wird in unserer Gesellschaft als ein ethisch hohes Gut anerkannt und respektiert.² Personalität ist in erster Linie weder ein deontologischer Status, noch eine komplexe Eigenschaft (oder ein Bündel von Fähigkeiten und Kompetenzen). Personalität ist unsere Lebensform, eine spezifische Weise des praktischen In-der-Welt-seins und damit von ihrem Grundcharakter her ein Handeln (und eine Haltung).³ Die je individuelle Realisierung dieser Personalität manifestiert sich in der Persönlichkeit eines menschlichen Individuums, die sich durch seine evaluativen Einstellungen konstituiert und in seiner Lebensführung Realität und Geltung verschafft.

Auch die Persönlichkeit einer menschlichen Person ist damit nicht als komplexe Eigenschaft zu interpretieren, sondern als die je individuelle Realisierung der Personalität durch die eigene Lebensführung hindurch. Personalität und Persönlichkeit haben einen dynamischen, man kann auch sagen, einen Ereignis- oder Prozesscharakter.⁴ In diesem treffen Setzung und Voraussetzung, Entwurf und Widerfahrnis, Aktivität und Passivität unauflösbar zusammen. Die Spannung zwischen Selbstfindung und Selbstverwirklichung, zwischen Selbsterkenntnis und

1 Vgl. hierzu ausführlicher Quante (2012).

2 Vgl. hierzu Quante (2017a, Kap. 5).

3 Vgl. hierzu Nelson (2001) und Quante (2018).

4 Vgl. hierzu Quante (2013).

Selbstkonstruktion, bringt diese Einheit zum Ausdruck. Die Pole der Aktivität und Passivität, Grundmerkmale jeden Handelns endlicher Subjekte, lassen sich analytisch unterscheiden, nicht aber auf einen der beiden reduzieren. Sie sollten, dies gilt zumindest dann, wenn man an der Vorstellung der Integrität und Kohärenz menschlicher Personalität festhalten möchte, auch nicht zugunsten eines Dualismus von für sich unabhängig bestehenden Faktoren aufgelöst werden. Gerade die Spannung zwischen den beiden Polen erlaubt es, hierfür steht paradigmatisch die Subjektivitätstheorie von Fichte und Hegel Pate, die praktische und dynamische Verfasstheit menschlicher Personalität philosophisch zu explizieren.⁵ Sie gibt, zumindest meiner eigenen Konzeption der personalen Lebensform des Menschen nach, unserer Personalität und der je individuellen Persönlichkeit ihre Tiefengrammatik und ihre jeweilige Textur. Unser Personsein müssen wir handelnd vollziehen und interpretierend nachvollziehen. Die Lebensform des menschlichen Personseins vollzieht sich als komplexes Geltungsphänomen in Form evaluativer Einstellungen innerhalb und durch Anerkennungsrelationen.⁶

Entgegen einer vor allem in der existentialistischen Tradition Max Stirners oder Jean-Paul Sartres starken Strömung ist diese grundlegende Verfasstheit menschlichen In-der-Welt-seins qua Anerkennung keine private oder asoziale Handlung, die sich vor- und unabhängig von sozialen Prägungen in Urentwürfen oder spontanen Dezsionen vollzieht.⁷ Sie ist bis in ihre Ursprünge und Wurzeln hinein sozial konstituiert und damit als intersubjektives, relationales Geschehen zu explizieren.⁸ Deshalb ist die Anerkennung dieser fundamentalen Sozialität mehr als eine entwicklungs- oder sozialpsychologische Erkenntnis, mehr als ein evolutionsbiologisch erklärbares Faktum der Lebensform homo sapiens. Es ist im Sinne Wittgensteins ein tiefengrammatisches Merkmal unserer personalen Lebensform, im Sinne Kants, Fichtes oder Hegels eine transzendente Voraussetzung und Sinnbedingung unserer Selbst- und Fremddeutung als menschliche Personen.

Menschen sind, so möchte ich dies verstanden wissen, durch Kultur geprägt; sie sind aber vor allem, dies ist (m)eine stärkere These, durch kulturell geprägte soziale Interaktionen konstituiert. Von einer Prägung zu sprechen, ist mit Blick auf Erziehungs-, Bildungs- und andere Sozialisationsprozesse selbstverständlich korrekt (und auf vielfältige empirische Weise verifizierbar). Doch die Rede von Prägung lässt die Möglichkeit offen, dass in diesen Prozessen eine Persönlichkeit geformt wird, deren Ursprung (oder ursprüngliche Gestalt) außerhalb oder vor dieser Prägung zu suchen und zu finden ist. Authentizität kann eine innere Stimme meinen, in der sich der ‚eigentliche‘, nicht durch Kultur oder Sozialisation geformte (oder auch deformierte) Kern des jeweiligen menschlichen Individuums meldet. Die Sehnsucht nach dem Eigentlichen und dem Nichtentfremdeten wird in einem solchen Modell zu einer Reise ins eigene Innere, zu dem Versuch, hinter alle kulturellen oder sozialen Prägungen zum je eigenen Ich zu gelangen.⁹

Die Rede von Konstitution schließt eine solche Deutung von Authentizität und vorsozialer Individualität konsequent aus: Authentizität stellt sich, in unserer Kultur artikuliert in solchen Kategorien wie (unverwechselbare) Individualität oder Originalität, nur innerhalb und vermittelt durch soziale Interaktionen und Anerkennungsverhältnisse ein. Es gibt, auch dies ist

5 Vgl. hierzu Quante (2015a) und (2017b).

6 Vgl. hierzu ausführlich Quante (2018).

7 Vgl. hierzu Quante (2015b).

8 Vgl. hierzu meine Explikation der Hegelschen Anerkennungskonzeption in Quante (2011a, Kap. 5).

9 Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung in Taylor (1992) sowie die systematische Explikation der Spannungen im Konzept der Authentizität in Taylor (1991).

mit der Annahme, dass Sozialität konstitutiv für menschliche Personalität ist, gesagt, keinen vorsozialen Ort einer vorsozialen Individualität, keine private Identität als Kern unserer eigenen Persönlichkeit. Individualität oder Originalität muss man in einer solchen Konzeption jedoch nicht zugunsten eines nivellierenden Kollektivismus abschaffen. Sie lassen sich, so zumindest meine Vermutung, als die je individuelle Art und Weise rekonstruieren, in der wir unser menschliches Personsein in Form praktischer Identität als Persönlichkeit manifestieren.¹⁰

Personalität und Persönlichkeit sind, so lässt sich der persontheoretische Ausgangspunkt meiner weiteren Überlegungen zusammenfassen, praktische und soziale Vollzugsweisen menschlicher Subjektivität. Sie lassen sich nicht in einer kausal-funktionalen Weise erschöpfend explizieren, auch wenn unbestreitbar ist und weder bestritten werden soll noch muss, dass sich viele Aspekte unseres menschlichen Personseins auch in einer erklärenden Perspektive erfassen lassen. Grundlegend für diese soziale Dimension unserer Welt ist die verstehende Perspektive, die von der transzendentalen Unterstellung einer geteilten Lebensform und einer geteilten Lebenswelt ihren Ausgang nimmt.¹¹

Evaluativen Einstellungen konstituieren und manifestieren die individuelle Persönlichkeit. Sie enthalten neben kognitiven Aspekten, die man als propositionale Einstellungen und Überzeugungen explizieren kann, auch volitionale Einstellungen, die man allerdings ebenfalls kognitivistisch deuten kann. Außerdem kommen Affekte, Emotionen und Gefühle als grundlegende axiologische Einstellungen hinzu, wenn wir es mit leiblichen, d. h. bedürftigen und vulnerablen Wesen zu tun haben. Auch diese zeichnen sich durch ein Ineinander von Aktivität und Passivität aus; auch sie sind — zumindest bis zu einem bestimmten Grad — als kognitiv anschlussfähig und propositional gehaltvoll philosophisch explizierbar.

In der Debatte um personale Autonomie und narrative Identität, die in der sprachanalytischen Philosophie seit fast fünfzig Jahren umfassend geführt worden ist, wurde der Zusammenhang von praktischer Identität und Liebe als ein zentrales Problem ausführlich erörtert.¹² Ein systematisch relevanter Hintergrund hierfür, in meiner Konzeption handelt es sich um Adäquatheitsbedingungen für eine angemessene Theorie der Subjektivität, ist in folgendem zu sehen: Wenn man in der Ausbildung einer eigenen Persönlichkeit mehr sieht als ein willkürliches und vorbedingungsloses Selbstkonstruieren, dann muss man an irgendeiner Stelle des praktischen Selbstverhältnisses von menschlichen Personen ein Element identifizieren, das dem jeweiligen Individuum als eine Voraussetzung der eigenen praktischen Identitätskonstitution zur Verfügung steht. Die Subjektivitätstheorie muss die Möglichkeit eröffnen, dass sich ein Subjekt sich dann zu dieser Voraussetzung verhalten, sie modifizieren, ablehnen oder bejahen kann. Aber als Voraussetzung stellt sie ein Widerfahrnis dar, welches sich zwar nur innerhalb des Prozesses der Ausbildung der eigenen praktischen Identität zeigt, dann aber nicht auf diese Aktivität des Subjekts reduzierbar ist.

Mit anderen Worten: In solchen Widerfahrnissen erhält die praktische Identität einen Realitätsgehalt, der sich nicht in individuelle Setzungen und Perspektivierungen auflösen lässt. Es liegt auf der Hand, dass die Einführung solcher Voraussetzungen in eine Konzeption der menschlichen Lebensform des Personseins Spannungen zu den Vorstellungen von Autonomie, Individualität und Originalität erzeugt. Selbst wenn man zulässt, dass sich diese Voraussetzungen durch das jeweilige Subjekt modifizieren lassen und keine unveränderbaren Vor- oder Rahmenbedingungen der Ausbildung einer je eigenen Persönlichkeit sind, enthält ihr Wider-

10 Vgl. hierzu Quante (2012, Kap. 8 und 9).

11 Vgl. hierzu Quante (2014).

12 Vgl. dazu meine Diskussion der Konzeption von Harry G. Frankfurt in Quante (2000) und Quante (2011b).

fahnrischarakter doch einen doppelten Stachel: Er steht im Konflikt mit bestimmten Vorstellungen von individueller Autonomie und Willensfreiheit. Und er kann als Einfallstor für Fremdbestimmungen aller Art — kultureller Prägungen, religiöser Offenbarung oder genetischer Determinationen — zu einer Quelle von Fremdbestimmung werden.

Es liegt, wenn ich richtig sehe, durchaus im Zeitgeist des Philosophierens sowohl kurzfristig nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs als auch langfristig im Kontext einer vom Christentum geprägten Kultur, dass der Widerfahnrischarakter anhand der Liebe erörtert und ausgelotet worden ist. Die Phänomenologie des Widerfahnrischaften und des genuin sozialen Gebundenseins hat in der Liebe (im umfassenden Sinn von Solidarität und Sorge verstanden) ihre positive Gestalt. Doch auch dem Hass, sowohl in der Tradition von Religion und Theologie als auch in der Philosophie als Pendant zur Liebe aufgeführt, kommen diese Merkmale zu. Im Folgenden werde ich versuchen, dem Zusammenhang von Personsein und Hass auf eine indirekte Weise ein Stück weit auf die Spur zu kommen, indem ich der Frage nachgehe, ob es prinzipiell Unverzeihliches geben kann. Diese Frage soll also als Leitfrage dienen.

Mein Grundgedanke ist, dass die Haltung der Unverzeihlichkeit oder der Unversöhnlichkeit sich als eine — möglicherweise kognitiv reichhaltige und kulturell klarer geprägte — Ausgestaltung einer negativen Einstellung verstehen lässt, deren basalste Form wohlmöglich der Hass ist.

Im ersten Teil werde ich die Fragestellung kurz einführen, um sie dann im zweiten Teil mittels einiger Vorklärungen einer Präzisierung zuzuführen, die im dritten Teil vorgenommen wird. Diese präzisierte Leitfrage wird im vierten Teil erörtert, indem die zentralen Positionen und Einwände, die gegen diese in der philosophischen Debatte vorgebracht worden sind, expliziert werden. Im abschließenden fünften Teil werde ich dann den Zusammenhang von prinzipieller Unverzeihlichkeit und Persönlichkeit entwickeln, der uns zugleich erlaubt, die Grenze, die Reichweite und die kulturelle Geprägtheit dieses Zusammenhangs in seiner Komplexität zu verstehen.

I Prinzipiell Unverzeihliches?

Die Frage nach dem prinzipiell Unverzeihlichem und der kategorischen Unversöhnlichkeit ruft wohl in jedem von uns automatisch Assoziationen hervor. Diese betreffen auf der einen Seite historische Ereignisse wie die Shoa oder Kriegsverbrechen gegen die Menschheit, die in den Augen vieler Menschen schlicht nicht zu verzeihen sind. Oder sie rufen individuelle biografische Episoden auf, in denen man selbst Handlungen oder Verhaltensweisen erlitten hat, die man persönlich nicht verzeihen kann und will. Falls man selbst der Täter gewesen ist, wird die Lage noch einmal komplexer. Offensichtlich sind Menschen auch dazu in der Lage, sich selbst manche ihrer eigenen Entscheidungen, Handlungen oder Verhaltensweisen im Nachhinein nicht verzeihen zu können.¹³ Mit manchen Ereignissen, so scheint es, können und wollen wir nicht verzeihend unseren Frieden machen. Philosophisch wirft dies eine Frage

13 Die Dimension des Sich-Selbst-Nicht-Verzeihen-Könnens kommt erst ins Spiel, wenn dem fraglichen Subjekt von Anderen verziehen worden ist. Im anderen Fall (ohne vorgängiges Verzeihen anderer) sollte man eher davon sprechen, dass das fragliche Subjekt ‚mit sich im Reinen‘ ist oder auch, dies kommt dem Verzeihen dann schon wieder näher, ‚mit sich seinen Frieden gemacht hat‘. In dem Maße jedoch, wie das Verzeihen eine soziale Geltungsdimension aufweist, bleibt das Selbstverhältnis dem sozialen Verhältnis nachgeordnet. Die klassische Konstellation dürfte der Fall sein, dass ein Täter sich selbst nicht verzeiht (und verzeihen kann), obwohl ihm von Anderen verziehen worden ist.

auf: Sollten wir dies aus ethischen Gründen auch gar nicht tun? Oder gibt es dann, wenn alle Rahmenbedingungen und die Haltung desjenigen, der um Verzeihung bittet, stimmen, im Gegenteil sogar eine ethische Pflicht zu verzeihen? Ich beschränke mich im Folgenden auf eine ethische Perspektive; rechtliche, politische oder soziale Aspekte des Themas blende ich daher im Folgenden aus.¹⁴ Anders formuliert: Ich werde versuchen, mich über eine Erörterung der Frage nach dem prinzipiell Unverzeihlichen dem Zusammenhang von menschlichem Personsein und Hass zu nähern.

Wie auch immer wir die für Verzeihen erforderlichen Rahmenbedingungen im Detail philosophisch ausbuchstabieren werden. Notwendig ist auf jeden Fall, dies soll zumindest für meine jetzigen Überlegungen gelten, dass eine aufrichtige und alle erforderlichen Zusatzbedingungen erfüllende Bitte um Verzeihung vorliegt.¹⁵ Wenn wir unsere Frage so spezifiziert haben, treten nahezu automatisch zwei gegenläufige ethische Intuitionen auf den Plan.

Auf der einen Seite, dies geschieht mit Blick auf die Taten und die Opfer derselben, steht die Überzeugung im Raum, dass dies niemals verziehen werden sollte. Exemplarisch hierfür sind etwa die Reaktionen auf die Frage der Verjährung der nationalsozialistischen Verbrechen, die in Europa in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts geführt worden sind. Dies war selbstverständlich keine juristische, sondern eine ethische Debatte. Ich vermute, dass auch der Einsatz von Atombomben gegen das japanische Volk in den Augen vieler ein überaus plausibler Kandidat für eine solche ethische Einschätzung ist. Ich möchte dieses Lager „die *Unverzeihbarkeitsvertreter*“ nennen.

Auf der anderen Seite, dies geschieht dann mit Blick auf den- oder diejenigen, die um Verzeihung bitten, steht folgende ethische Überzeugung: *Wenn* alle zu formulierenden Rahmenbedingungen und alle für die Bitte zu fordernden Merkmale wirklich gegeben sind, dann ist es ethisch falsch, nicht zu verzeihen. Es scheint ungerecht oder zumindest extrem hartherzig zu sein, eine solche Bitte um Verzeihung zurückzuweisen. Selbstverständlich kann es Fälle geben, in denen jemand aus psychischen Gründen nicht dazu in der Lage ist zu verzeihen. Dann wäre man aus ethischer Sicht entschuldigt. Aber an sich, so diese Überzeugung, wäre man aus ethischer Sicht dazu verpflichtet, zu verzeihen. Und das gälte selbst dann, wenn man dieses Verzeihen natürlich nicht erzwingen kann. Dieses Lager möchte ich analog „die *Verzeihbarkeitsvertreter*“ nennen.¹⁶

14 Vgl. hierzu Griswold (2007).

15 Ich lasse damit drei Fragekomplexe im Folgenden unerörtert: Was sind die erforderlichen Merkmale, die eine Bitte um Verzeihung zu einem guten Kandidaten für Verzeihen machen? Was sind die philosophisch identifizierbaren weiteren Rahmenbedingungen, die gegeben sein müssen, damit der Akt des Verzeihens ethisch angemessen ist? Und schließlich: Kann es Fälle von erlaubtem oder sogar gebotenen Verzeihen geben, obwohl keine Bitte um Verzeihung vorliegt? All dies sind für eine ausgearbeitete Philosophie des Verzeihens zentrale Fragen, zu denen meine obigen Überlegungen keinen Beitrag leisten werden; vgl. für eine solche umfassende Konzeption Walker (2006). Für das Folgende ist wichtig zu beachten, dass die ethisch relevanten Aspekte, die durch den (potentiell) Verzeihenden ins Spiel bzw. die ethische Gesamtabwägung kommen, hier nicht zu den Rahmenbedingungen gezählt werden. Ich gehe vielmehr von drei Gruppen relevanter Gesichtspunkte aus: den Aspekten, die mit dem um Verzeihung bittenden Subjekt relevant werden, den Aspekten, die durch das (potentiell) verzeihende Subjekt relevant werden und allen weiteren, hier als Rahmenbedingungen benannten Aspekten, die im Rahmen einer ethischen Beurteilung als relevant ausgewiesen werden können.

16 Diese beiden Kennzeichnungen sind in einem evaluativ neutralen Sinne gemeint. Obwohl sprachlich weniger schwerfällig und in der Sache durchaus passend habe ich auf die Kennzeichnungen „die Unversöhnlichen“ versus „die Versöhnlichen“ verzichtet, weil dies (zumindest in der deutschen Sprache) immer mit einem Wertungsgefälle einhergeht. Ich befürchte allerdings, dass auch meine obige terminologische Entscheidung das Problem impliziter wertender Annahmen nicht wirklich ganz vermeiden kann.

Mit anderen Worten: Den Unverzeihbarkeitsvertretern zufolge kann es Fälle geben und gibt es faktisch Fälle, die man prinzipiell nicht verzeihen sollte. Wer in einem solchen Fall verzeiht, macht nicht nur prima facie, sondern auch ‚all-things-considered‘ moralisch etwas falsch. Den Verzeihbarkeitsvertretern zufolge dagegen gibt es für eine Philosophie des Verzeihens keine solche prinzipielle ethische Grenze. Dies scheint ein unauflöslicher Dissens zu sein. Er lässt sich durch zwei Vorabklärung zwar ein wenig entschärfen. Zum einen geht es um das ethische Sollen, nicht um das psychische Können; und zum anderen wird es viele Fälle geben, in denen in der Sache, d. h. in Bezug auf die Bewertung konkreter Fälle, kein Konflikt besteht. Die Unverzeihbarkeitsvertreter sind selbstverständlich nicht auf die These festgelegt, dass es gar keine Fälle gibt, in denen einer Bitte um Verzeihung aus ethischer Sicht entsprochen werden sollte. Sie werden allerdings darauf bestehen, dass dies für bestimmte Fälle prinzipiell nicht geht.

Umgekehrt können die Verzeihbarkeitsvertreter zugestehen, dass es Fälle gibt, in denen einer Bitte um Verzeihung aus ethischer Sicht nicht entsprochen werden muss (oder sogar: nicht entsprochen werden sollte). Sie werden allerdings darauf bestehen, dass dies einzig daran liegen kann, dass gewisse Vorbedingungen nicht erfüllt sind. Fälle, die aus ethischer Sicht prinzipiell unverzeihlich sind, kann es für sie dagegen nicht geben.

II Vorklärungen

Zur Klärung und Präzisierung unserer Frage, ob es prinzipiell Unverzeihliches gibt, sind vier Vorklärungen erforderlich.

1. Unsere Leitfrage enthält eine Zweideutigkeit, die wir direkt offenlegen müssen. Die Aussage, etwas sei prinzipiell unverzeihlich, drückt offensichtlich in alltäglichen Kontexten nicht eine metaethische These aus, sondern eine Bewertung. Vermutlich wird es sich in vielen Redekontexten entweder um eine Aufforderung handeln, nicht zu verzeihen, oder aber es geht um die Kritik daran, dass jemand etwas verziehen hat, was man einfach nicht verzeihen darf.

Gemeint sein kann also auf der einen Seite, dass eine bestimmte Tat prinzipiell unverzeihlich ist. Dann beziehen wir uns auf die besondere ethische Qualität eines — in aller Regel vergangenen — Geschehens, sei es einer individuellen Handlung oder eines komplexen Handlungszusammenhangs. Gemeint sein kann aber auch der Akt des Verzeihens selbst, den wir mit unserer Äußerung entweder verhindern oder aber kritisieren wollen.

Auf den ersten Blick scheint diese Zweideutigkeit unproblematisch zu sein, denn es liegt nahe, von der prinzipiellen Unverzeihlichkeit der Tat auf die prinzipielle Unverzeihlichkeit gegenüber dem Täter, also von der Bewertung des Aktes auf die Bewertung des Täters überzugehen.¹⁷ Aber die Lage ist komplizierter: Weder ist evident, dass man nur gegenüber prinzipiell unverzeihlichen Handlungen prinzipiell unverzeihlich eingestellt sein kann oder sein sollte. Noch ist ausgemacht, dass es in jedem Fall ethisch falsch ist, eine prinzipiell unverzeihliche Tat zu verzeihen.

Um dieses Spannungsgeflecht sichtbar zu machen, muss man die beiden Fragen auseinanderhalten, weil sie unterschiedliche Gegenstände der Bewertung haben. Die gerade explizierte naheliegende Vermutung macht einerseits verständlich, warum der Streit um das prinzipiell Unverzeihliche zumeist in die Frage mündet, warum bestimmten Taten ein ethisch heraus-

17 Bei Griswold findet sich dieses Transferprinzip in Form einer Frage formuliert: „Are some acts, and therefore actors, unforgivable?“ (Griswold 2007, S. 90). Es ist dieses „therefore“, an dem meines Erachtens Zweifel angebracht sind.

gehobener oder sogar einzigartiger Status zukommt. Eine Variante davon ist die These, man dürfe eine solche Tat überhaupt nicht einem Vergleich mit anderen Taten unterziehen, weil allein schon ein solcher Vergleich eine ethisch unzulässige Missachtung ihrer absoluten Sonderstellung sei.¹⁸ Andererseits verliert man auf diese Weise schnell die interne Grammatik des Verzeihens als Haltung oder Handlung aus dem Blick.

Da es mir in diesem Beitrag um letztere geht, muss ich darauf achten, die identifizierte Unklarheit zu vermeiden, da ich im Folgenden keinen Beitrag zu der Frage leisten werde, ob es Taten gibt, denen eine solche evaluative Sonderstellung (im Sinne der prinzipiellen Unvergleichbarkeit) zukommt.¹⁹ Auch zu dem Verhältnis von prinzipiell unverzeihlichen Taten auf der einen und ethisch unzulässigem Verzeihen auf der anderen Seite werde ich nur wenige Andeutungen machen können.

2. Mein Hauptaugenmerk liegt also auf der ethischen Grammatik des Verzeihens, nicht auf der Klärung der ethischen Qualität der zu verzeihenden Tat. Ein solches Verzeihen findet in verschiedenen Kontexten statt, in denen die beteiligten Akteure unterschiedliche Rollen einnehmen. Es macht, um ein Beispiel zu nennen, einen Unterschied, ob man den Kniefall von Willy Brandt in Warschau als Ausdruck einer individuellen Haltung oder als Handlung des damaligen Bundeskanzlers der Bundesrepublik Deutschland versteht. Oder, um ein anderes Beispiel aus der neueren deutschen Geschichte zu nehmen: Ob man die Aussage des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker, der 8. Mai 1945 sei für die Deutschen ein Tag der Befreiung gewesen, als private Meinungsäußerung oder als Aussage qua Repräsentant des Deutschen Volkes auffasst, ist für die Bewertung dieser Aussage bedeutsam.

Für die in diesem Beitrag verfolgte Fragestellung ist es hilfreich, vier Kontexte²⁰ zu unterscheiden, innerhalb derer sich Akte des Verzeihens vollziehen können:

- sozial und politisch
- Geschichte
- Religion
- Biografie

Ich komme auf diese Kontextualisierungen im weiteren Verlauf meiner Überlegungen wieder zurück; zuvor sind jedoch noch zwei weitere Vorabklärungen erforderlich.

3. In der deutschen Sprache steht „entschuldigen“ im Kontext einer Wortfamilie, deren für meine jetzigen Zwecke relevanten Mitglieder „verzeihen“, „vergeben“, „versöhnen“ und „aussöhnen“ sind. Im spezifischen Kontext religiöser Vorstellungen kommt dann nach „erlösen“ hinzu. Von allen Verben, die Redehandlungen oder Haltungen beschreiben, lassen sich im Deutschen dann auch entsprechende Substantivierungen mit –ung bilden. Also: Entschuldigung, Verzeihung, Vergebung, Versöhnung, Erlösung und Aussöhnung.

Die Redewendung „jemanden um Verzeihung bitten“ ist seit dem 17. Jahrhundert belegt und entstammt dem komplexen Bedeutungsfeld von „vergeben“. Im wörtlichen Sinne meint „vergeben“ fort- oder weggeben, z. B. eine Tochter oder auch ein Amt. In übertragener Bedeutung steht es für die Weitergabe einer Information, für das Zurückgeben, Zurückzahlen und

18 Die Debatte um die moralische Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Verbrechen und der in ihr häufig geäußerte Vorwurf, schon der Vergleich stelle eine indirekte Entschuldigung dar (weil das Unmessbare in einen Vergleichbarkeitszusammenhang gestellt werde), kann als paradigmatisches Beispiel für diese Denkfigur gelten.

19 Vgl. hierzu exemplarisch Govier (2002, Kap. 6).

20 Selbstverständlich handelt es sich bei diesen vier Kontexten um immer schon von uns gedeutete Sinnzusammenhänge, nicht um positivistisch erfassbare Summen von Tatsachen oder Sachverhalten.

Vergelten, für das Verzeihen einer schlechten Tat oder, im religiösen Kontext, das Erlassen von Strafen oder der Sünden (hier wird dann auch die Vorstellung der Erlösung als Befreiung relevant). „Versöhnung“ bezieht sich auf die Beilegung einer Feindschaft oder eines Streites; interessant ist auch, dass das heute im Deutschen nur noch selten verwendete „aussöhnen“ das Merkmal der vollständigen Tilgung der Schuld und der Beseitigung aller Disharmonien aufweist.

Verzeihen hat in seinen ältesten Bedeutungsschichten den Sinn von „Verschuldetes nicht anrechnen“, „einen Anspruch aufgeben“, im rechtlichen Kontext den Verzicht auf Besitz und im ethischen, vor allem religiös-kirchlichen Sprachgebrauch dann die Bedeutung einer freiwilligen inneren Entsagung von weltlichen Bindungen. An dieser Stelle kommt der Bezug auf das Verzeihen schlechter Taten in das Bedeutungsfeld hinein, zuerst im persönlichen und privaten Kontext gebräuchlich, später dann auch auf den politisch-öffentlichen Bereich übertragen.

4. Der Komplexität des Wortfeldes, welche ich soeben für die deutsche Sprache kurz angedeutet habe, kann ich im weiteren Verlauf meiner Überlegungen nicht umfassend gerecht werden. Für meine Überlegungen ist es ausreichend, wenn ich an dieser Stelle eine terminologische Festlegung vornehme. Diese ist durch den alltäglichen Sprachgebrauch im Deutschen zwar nicht vollständig gedeckt, lässt sich aber als philosophische Präzisierung zum Zwecke unserer Fragestellung rechtfertigen.²¹

Es gibt einen zentralen Unterschied zwischen der Grammatik von Entschuldigen und der von Verzeihen. Wenn ein Handelnder angesichts einer Kritik eine *Entschuldigung* vorbringt, dann beansprucht er, dass man seine Handlung anders bewerten müsse als die Kritik dies tue. Wenn ich eine Entschuldigung vorbringe, führe ich Gründe an, die dazu geeignet sind, den ethischen Status einer Handlung zu verändern. Prima facie sah es so aus, als wäre meine Handlung ethisch unzulässig gewesen und deshalb auch berechtigter Gegenstand der Kritik. Ist meine Entschuldigung — im Geltungs- nicht im psychologischen Sinne — erfolgreich, muss diese ethische Einschätzung modifiziert werden. Entschuldigen funktionieren damit als ‚challenges‘ einer Bewertung, die zuvor als ‚default-position‘ zu Recht vorgenommen worden ist.

Bittet ein Handelnder dagegen jemanden um *Verzeihung*, dann bittet er um eine Haltungsänderung des Verzeihenden ihm gegenüber. Anders gesagt: Das Verzeihen ist eine Haltung des Verzeihenden und gilt nicht der Handlung, sondern dem Handelnden, dem verziehen wird. Haltungen sind dabei mehr als bloße Überzeugungen: Es handelt sich um evaluative Einstellungen, die sich in Handlungen (einschließlich Redehandlungen) ausdrücken können, aber auch in emotionalen Einstellungen und spontanen Reaktionen. Verzeihen lässt sich, mit William James gesprochen, nicht als ‚mere belief‘ analysieren, sondern muss eine ‚living option‘ darstellen.²² Haltungen haben eine genuin soziale Dimension und sind damit intersubjektiv zugänglich. Aus diesem Grunde können sie auch Gegenstand von Bewertung und Kritik sein.

Diese Unterscheidung hilft, die eingangs beobachtete konstitutive Unklarheit zumindest ein Stück weit zu entwirren: Handlungen kann man entschuldigen, oder auch nicht. Und möglicherweise gibt es Handlungen, die man prinzipiell nicht entschuldigen sollte. Handelnden kann man, wenn sie etwas ethisch Falsches getan haben, verzeihen. Aber möglicherweise

21 Vgl. dazu in Übereinstimmung die Ausführungen von Oliver Hallich, dem zufolge diese Differenzierung „deviates from ordinary language“ (Hallich 2016, S. 1008). Eine solche Abweichung von den linguistischen Tatsachen ist zwar begründungspflichtig, im Rahmen einer philosophischen Argumentation aber dann vertretbar, wenn sie systematisch ergiebig und nicht übermäßig revisionär gegenüber unseren existierenden ethischen Praxen ist. Beides ist, so meine Überzeugung, im obigen Fall gegeben.

22 Vgl. hierzu James (1897); die Formulierung „living option“ findet sich dort z. B. auf Seite 29.

gibt es Konstellationen, in denen man einer Bitte um Verzeihung unter keinen Umständen entsprechen sollte.²³

Für beide Annahmen müssen wir dann Gründe vorbringen, weil ja eine Bitte um Entschuldigung oder eine Bitte um Verzeihung im Raum steht. Und möglicherweise sind die Gründe, die für die Unentschuldbarkeit einer Handlung sprechen, zugleich solche Gründe, die auch ein Verzeihen ethisch falsch machen. Aber ein begrifflich notwendiger Zusammenhang scheint mir hier nicht zu bestehen.

III Klärung und Präzisierung der Leitfrage

Damit sind wir nun in der Lage, unsere Leitfrage zu klären und zu präzisieren. Dies möchte ich in drei Schritten tun, indem ich zuerst die Bedeutung von „prinzipiell“ und dann die Struktur von „verzeihen“ bestimme. Im dritten Schritt werde ich noch einmal auf die als Rahmungen angesprochenen Kontexte eingehen.

1. „*Prinzipiell*“: Zuerst einmal ist festzulegen, dass mit „prinzipiell“ eine spezifische ethische Geltung gemeint ist und nicht eine psychologische Qualität. Ob ein konkretes Individuum aufgrund seiner psychischen Verfasstheit den Akt des Verzeihens nicht vollziehen kann, ist von der Bewertung, man dürfe in dieser Situation prinzipiell nicht verzeihen, zu unterscheiden.

Weil „prinzipiell“ auf eine spezifische ethische Geltung zielt, ist es ein *metaethik-dependentes* Prädikat.²⁴ Es qualifiziert nicht die Haltung als ethisch schlecht, sondern es qualifiziert diese ethische Schlechtigkeit als „prinzipiell“. Damit drückt es eine spezifische Geltungsstärke aus, deren Gehalt sich aus der vorausgesetzten Metaethik ergibt.

An dieser Stelle drohen zwei Gefahren: Zum einen könnte es sein, dass Vertreter unterschiedlicher metaethischer Positionen die Kennzeichnung „prinzipiell“ in unterschiedlicher Bedeutung verwenden. Damit aber wird eine rationale Diskussion unmöglich. Zum anderen droht die Gefahr, dass man die Frage nach dem prinzipiell Unverzeihlichen nur als Illustration eines metaethischen Fundamentalstreits, in der Regel zwischen strikten Deontologen und Konsequenzialisten, verwendet. Dann geht es nicht darum, dies mit der Kennzeichnung angesprochene Problem zu klären, sondern die Ungeeignetheit der konkurrierenden Metaethik aufzuzeigen.

Meiner Ansicht nach verbirgt sich hinter unserer Frage aber ein Problem, welches ein Fundamentum in re hat. Damit meine ich, dass sich dieses Problem aus unserem Selbstverständnis und unseren Zuschreibungspraxen ergibt, weil wir endliche und fehlbare Akteure sind. Es ergibt sich, mit anderen Worten, nicht erst durch philosophische Systematisierungsversuche oder nur im Rahmen bestimmter metaethischer Prämissen.

Deshalb werde ich versuchen, meine Überlegungen von metaethischen Vorentscheidungen so weit frei zu halten als möglich.

(i) Im Rahmen einer Ethik, die mit kategorischen Geltungsansprüchen operiert, steht „prinzipiell“ für einen kategorischen ethischen Anspruch, der nicht zugunsten anderer An-

23 Oliver Hallich diskutiert das prinzipiell Unverzeihliche als „an example of a practical necessity“ (Hallich 2017, S. 37) und kommt zu dem Schluss, dass sich eine solche Notwendigkeit philosophisch zwar als kontrafaktische Aussage über die Person, um deren Verzeihen es geht, explizieren lässt, nicht aber als nicht notwendigerweise auch als moralisches Urteil (vgl. Hallich 2017, S. 54). Für die Zwecke unserer alltäglichen Zuschreibungs- und Redepraxen dagegen folge, so Hallich, aus dieser philosophischen Klärung allerdings „no need to abandon this kind of talk in contexts of ordinary life“ (Hallich 2017, S. 54).

24 Vgl. hierzu ausführlicher Quante (2017c).

sprüche eingeschränkt oder überstimmt werden darf. Paradigmatisch hierfür steht natürlich die Deontologie kantischen Typs, aber auch in einer Tugendethik ließe sich eine solche prinzipielle Geltung etablieren, wenn etwa gezeigt werden kann, dass eine bestimmte Haltung unter allen Umständen mit einem guten, d. h. tugendhaften Leben unvereinbar ist. Hiervon zu unterscheiden ist ein Geltungsanspruch, den ich „existentiell“ nennen möchte, und auf den ich am Ende noch kurz eingehen werde.

(ii) Im Rahmen einer Ethik, die auf kategorische Geltungsansprüche verzichtet, hat „prinzipiell“ eine andere Bedeutung. Es steht dort für eine Gesamtbeurteilung des „all things considered“, in der die für sich intrinsisch identifizierbaren ethischen Aspekte zusammengefasst werden. In einer deontologischen Ethik, die mit Prima-facie-Pflichten operiert, wäre eine prinzipiell unzulässige Handlung dann eine, deren Gesamtbewertung immer zum Urteil des ethisch Falschen führt. Schwächt man dieses „immer“ auf „unter allen empirisch erwartbaren Umständen“ ab, kommt man damit einer Verwendung nahe, die auch eine utilitaristische Ethik integrieren kann: „Prinzipiell“ würde dann heißen, dass diese Handlung unter allen empirisch erwartbaren und für unsere ethischen Überlegungen zu berücksichtigenden Bewertungsszenarien zu der Bewertung „ethisch falsch“ führt. Analog ließe sich diese zwar nicht kategorische, aber für alle empirisch zu erwägenden Konstellationen eindeutige Bewertung auch tugendethisch rekonstruieren.

Selbstverständlich kann man mit der zweiten Deutung von „prinzipiell“ die kategorischen Geltungsansprüche der ersten Lesart nicht, zumindest nicht vollständig einlösen. Um meine Leitfrage nicht zum Spielball der ewigwährenden metaethischen Debatten verkommen zu lassen, werde ich im Folgenden nur die nicht-kategorische Bedeutung von „prinzipiell“ verwenden. Mit anderen Worten: Das in diesem Beitrag adressierte Problem lässt sich weder als bloßes Selbstmissverständnis der Philosophie im Sinne Wittgensteins therapeutisch auflösen, noch eignet es sich als ‚hard case‘ und Testfall metaethischer Grundsatzdebatten.

An dieser Stelle ist es vielleicht sinnvoll, noch einmal an meine erste Vorklärung zu erinnern: Ich erörtere hier die ethische Qualität des Verzeihens, nicht die ethische Qualität der Handlung, in Bezug auf welche um Verzeihung gebeten wird. Es folgt aus meiner Entscheidung, mit Bezug auf das Verzeihen auf den kategorischen Sinn von „prinzipiell“ zu verzichten, also nicht die Annahme, es könne keine kategorisch falschen Handlungen geben. Zur letzteren Frage werde ich mich in diesem Beitrag agnostisch verhalten. Aber es ist sicher gut darauf hinzuweisen, dass mit meinem argumentativen Vorgehen nicht zwangsläufig eine Relativierung der Handlungen verbunden sein muss, bezüglich derer um Verzeihung gebeten wird.

Auch meine vierte Vorklärung ist für die Vermeidung von Missverständnissen hier in Erinnerung zu rufen: Es geht mir nicht um eine Entschuldigung, die in meiner Terminologie die Umwertung der fraglichen Handlung erfordert, sondern um das Verzeihen, welches keine solche Umwertung der Handlung, in Bezug auf welche um Verzeihung gebeten wird, verlangt.

2. „*Verzeihen* (X, Y, Z)“: Es geht also um die Handlung (oder Haltung) des Verzeihens. Dies ist als dreistellige Relation zu analysieren: X verzeiht Y in Bezug auf Z. Die Tatsache, dass wir grammatisch zulässig in der deutschen Sprache sagen können, dass X dem Y verzeihen hat, ohne das Z, in Bezug worauf X verzeiht, genannt werden muss, spricht übrigens dafür, dass man eben nicht Z verzeiht, sondern dass Y in Bezug auf Z verzeihen wird (bei der dreistelligen Relation „steht zwischen“ würde das nicht funktionieren — hier müsste man immer X steht zwischen Y und Z nennen). Damit lasse ich die Frage, ob jemand anderes als der Täter selbst um Verzeihung bitten kann, unbehandelt. Dies wäre die Frage nach einer stellvertretenden Bitte um Verzeihung und deren Grammatik. Ich komme darauf gleich am Rande noch einmal kurz zurück.

Wir können nun also überlegen, welche Einsetzungen für die drei Stellen der Relation „verzeihen“ möglich bzw. in unserer sozialen Praxis des Verzeihens wichtig sind (vgl. Tabelle 1 für einen Überblick)

(i) *Wer verzeiht?* In erster Linie ist das Opfer einer Handlung gemeint, aber dies ist nicht zwingend. Fragt man sich, wer ebenfalls in einer Position sein kann, jemandem zu verzeihen, obwohl er selbst nicht das Opfer war, dann lassen sich folgende Kandidaten nennen: Gruppenangehörige des Opfers, die zeitlich überlappend (= synchron) mit dem Opfer Mitglied der Gruppe sind; Gruppenangehörige, die zeitlich später (= diachron) als das Opfer Mitglied der Gruppe sind, andere Gruppen oder soziale Institutionen.²⁵

(ii) *Wem wird verziehen?* In erster Linie geht es um den Täter der Handlung, in Bezug auf dessen Handlung um Verzeihung gebeten wird. Aber es können auch zeitgleich mit dem Täter oder zeitlich nach ihm der relevanten Gruppe zugehörige Individuen sein. Schließlich ist es auch denkbar, dass ganzen Gruppen oder Institutionen verziehen wird.

(iii) *Was wird verziehen?* In erster Linie verzeihen wir Tätern in Bezug auf Handlungen, wozu ich auch ihre Einstellungen und Haltungen rechnen möchte. Neben solchen direkt attribuibaren Handlungen verzeihen wir aber auch indirekt attribuibare Handlungen, wenn anderen als den unmittelbaren Tätern verziehen wird.

Wer (X)	Wem (Y)	Was (Z)
– Opfer	– Täter	– eine Handlung (incl. Einstellung, Haltung) des Täters
– Gruppenzugehöriger des Opfers (synchron)	– Gruppenzugehöriger (synchron)	– eine indirekt attribuierte Handlung (incl. Einstellung, Haltung) via Gruppenzugehöriger (synchron)
– Gruppenzugehöriger des Opfers (diachron)	– Gruppenzugehöriger (diachron)	– eine indirekt attribuierte Handlung (incl. Einstellung, Haltung) via Gruppenzugehöriger (diachron)
– Gruppen	– Gruppen	
– Institutionen	– Institutionen	

Tabelle 1

3. *Kontexte:* Das Verzeihen weist also, je nach den Kontexten, d. h. im privaten, sozialen oder politischen Raum, aber auch in Bezug auf historische Prozesse oder religiöse Einstellungen eine große Phänomenbreite auf. Auf Seiten des Verzeihenden geht es um individuelle oder kollektiv geteilte Haltungsänderungen, die sich individuell, in sozialen Gruppen und in institutionell verfassten Kontexten vollziehen können. Auf Seiten derer, denen verziehen wird, ergibt sich ein ähnliches Spektrum: Tätern, Gruppenangehörigen aller Art oder auch Institutionen kann verziehen werden.

Wenn man nur den Fall Täter — Opfer — direkt attribuibare Handlung als genuinen Fall gelten lässt, sind alle anderen Konstellationen als Fälle von *stellvertretendem* Verzeihen zu werten. Dafür ist es wichtig, sich zweierlei zu verdeutlichen: Zum einen ist immer zu bedenken, qua welcher Rolle jemand verzeiht und jemandem verziehen wird. Technisch gesprochen:

25 Der Frage, wie die damit implizierte Rede einer Haltung von Gruppen oder Institutionen genauer ausbuchstabiert werden kann, muss ich hier leider offenlassen, aber es liegt auf der Hand, dass ich die Annahme des methodologischen Individualismus, d. h. die These, man könne supra-individuelle soziale Phänomene auf individuelle Akteure (sowie den Relationen zwischen ihnen) reduzieren, nicht akzeptieren kann. Zur Ebene des Verzeihens auf der Ebene von Kollektiven vgl. auch Smith (2008, Part II) und Govier (2002, Kap. 5).

„Verzeihen“ erzeugt einen intensionalen Kontext. Zum anderen ist zu fragen, über welche Kriterien wir verfügen, um zu entscheiden, wer wen stellvertretend um Verzeihung bitten und wer wem verzeihen darf. Diese Kriterien können wir unseren Zuschreibungspraxen entnehmen, um sie dann einer philosophischen Systematisierung und gegebenenfalls auch einer ethischen Kritik zu unterwerfen.

Die Ausarbeitung dieses Geflechts erfordert eine umfassende Ethik des Verzeihens, die ich in diesem Beitrag nicht nur aus Platzgründen, sondern auch deshalb, weil ich über keine ausgearbeitete Ethik dieser Art verfüge, nicht entfalten kann. Aber immerhin lässt sich das Problem klarer bestimmen und in eine präzisere Fragestellung überführen.

IV Eine präzierte Fragestellung

Ich formuliere unsere Leitfrage vor dem Hintergrund der bisherigen Vorklärungen und Klärungen nun so:

Gibt es Konstellationen, in denen X etwas ethisch prinzipiell Falsches tut, wenn er die Bitte von Y um Verzeihung in Bezug auf Z erfüllt?

Wir unterstellen, (i) dass Y entweder als Täter gelten kann und wir ihm Z direkt attribuieren können. Oder (ii) dass Y* in einer geeigneten Relation zum ursprünglichen Täter steht, sodass wir ihm Z indirekt attribuieren können. Außerdem (iii) soll gelten, dass X nach allen zu fordernden Kriterien der bestgeeignete Kandidat für die Bitte von Y oder Y* ist.²⁶ Schließlich (iv) soll auch gelten, dass alle weiteren Bedingungen, die an eine Bitte um Verzeihung geknüpft werden können, erfüllt sind.

Darüber hinaus (v) sei daran erinnert, dass wir „prinzipiell“ in dem vorhin definierten Sinn verwenden, und (vi) dass wir offengelassen haben, ob folgendes *Transferprinzip* gilt:

Wenn einer Handlung h das Merkmal „prinzipiell ethisch falsch“ zukommt, dann ist es prinzipiell ethisch falsch, einer Bitte um Verzeihung, die in Bezug auf h geäußert wird, nachzukommen und dem Bittenden zu verzeihen.

Da wir „prinzipiell“ hier im Sinne einer Abwägung als Urteil des „all-things-considered“ verstehen, muss explizit hinzugefügt werden, (vii) dass zu den weiteren Bedingungen auch alle ethisch relevanten Folgen des Verzeihens schon hinzugezählt worden sind.

Verzeihbarkeitsvertreter verneinen unsere präzierte Frage *und* — dies ist als Konjunktion zu lesen — vertreten die Position, dass X ethisch zu kritisieren ist, wenn er Y oder Y* nicht verzeiht, wenn die Bedingungen (i) bis (iv) sowie (vii) erfüllt sind.²⁷ Es wäre, so könnte man diese Position in einem ersten Anlauf rekonstruieren, Y oder Y* gegenüber einfach ungerecht, nicht zu verzeihen. Selbstverständlich ist dies damit vereinbar, X für dieses ethische Fehlverhalten zu entschuldigen, weil X aus psychischen Gründen nicht in der Lage ist, Y oder Y* zu verzeihen (unter Berufung auf das Prinzip „Sollen impliziert Können“). Außerdem, so könnte eine zweite Begründungsfigur der Verzeihbarkeitsvertreter aussehen, würden wir uns mit der Annahme, dass Y oder Y* in Bezug auf h prinzipiell nicht verzeihen werden darf, anmaßen, Y oder Y*

26 Dabei muss dieser bestgeeignete Kandidat nicht zwingend das Oper sein, aber zumindest in den synchronen Fällen dürfte es sich beim Opfer um die default-base handeln.

27 Die mögliche Option, es handele sich um eine erlaubte Handlung, die weder geboten noch verboten ist, bleibt im Folgenden ausgeblendet, weil sie dem nach ethischer Orientierung suchenden Subjekt gerade keine Antwort gibt, was es im konkreten Fall tun sollte.

endgültig und irreversibel aus der Gemeinschaft ethisch respektabler Subjekte auszuschließen. Ein solches Urteil aber, so dieser Gedankengang, steht endlichen und fehlbaren Wesen, wie wir es nun einmal sind, nicht zu.²⁸

Unverzeihbarkeitsvertreter bejahen unsere präzisierte Frage; die meisten von ihnen halten solche Konstellationen nicht nur für eine metaethisch interessante Möglichkeit, sondern haben konkrete historische Handlungen *h* als geeignete Kandidaten vor Augen. Wenn ich richtig sehe, gibt es zwei Hauptversionen, in denen die These der prinzipiellen Unverzeihbarkeit (im von uns präzisierten Sinne) begründet wird.

Zum einen wird behauptet, dass das Verzeihen eine ethische Umwertung von *h* bedeutet, die prinzipiell ethisch falsch ist. Dies erfolgt entweder durch die in der Regel implizit bleibende Inanspruchnahme des Transferprinzips oder durch den Hinweis, dass das Verzeihen in einem solchen Fall ethisch immer schlechter ist als nicht zu verzeihen (unsere schwächere Lesart von „prinzipiell“ zugrunde gelegt).

Zum anderen wird die Begründung vorgebracht, dass man in einem solchen Fall den Opfern oder solchen Personen, die mit den Opfern in geeigneten Beziehungen stehen, ethisch unzulässig schade. Ihre Leiden würden nachträglich umgewertet, oder sie gerieten auf diese Weise vollständig in Vergessenheit.

Einwände gegen eine bejahende Antwort: Menschen sind endliche, fragile und in vielen Hinsichten fehlbare Wesen. Dies spricht als Ausgangsposition dafür, einen irreversiblen Ausschluss aus der Solidargemeinschaft ethisch respektierter Personen als unangemessene Härte zu vermeiden. Dies sollte *prima facie* sogar unter der Voraussetzung gelten, dass ein Mensch etwas ethisch kategorisch Falsches, wenn man so will: etwas radikal Böses, getan hat. Wenn wir dies für den Augenblick als Prämisse akzeptieren, können wir zum einen das Transferprinzip weiter unbewertet lassen, weil wir es nicht benötigen. Wir verbleiben bei dem für Abwägungen offenen Sinn von „prinzipiell“. Zum anderen können wir so vorgehen, dass wir die Argumente, die für eine in unserem Sinne prinzipielle Unverzeihlichkeit sprechen, prüfen. Auf diese Weise bleibt die Geltungsstärke unserer Position allerdings beschränkt: Die Möglichkeit, dass weitere und zielführende Argumente zugunsten einer prinzipiellen Unverzeihlichkeit vorgebracht werden, lässt sich im Rahmen meiner Voraussetzungen nicht kategorisch ausschließen. In diesem Sinne bleibt mein Ergebnis fallibel; es sollte allerdings ausreichen, um eine Beweislastverschiebung zu Gunsten der Verzeihbarkeitsvertreter herbeizuführen.

Erste Entgegnung — Verzeihen ist keine ethische Umwertung der Tat: Beachtet man den Unterschied von Entschuldigen und Verzeihen, lässt sich dieses Argument der Unverzeihbarkeitsvertreter direkt zurückweisen. Eine Bitte um Verzeihung bestreitet die ethische Wertigkeit der Handlung, in Bezug auf die um Verzeihung gebeten wird, nicht. Zu verzeihen ist daher von sich aus ebenfalls nicht als Um-, Ab- oder Entwertung des geschehenen Unrechts zu interpretieren.

28 Die Redeweise vom endgültigen oder irreversiblen Ausschluss aus der Gemeinschaft ethisch respektabler Subjekte ist in vielfacher Hinsicht präzisierungsbedürftig. Sie zielt weniger auf die Frage, welchen moralischen Status ein Mensch, dem ein anderer (oder eine Gruppe) prinzipiell nicht verzeiht, hat, als auf eine Kritik an dem- oder denjenigen, die nicht verzeihen. Selbstverständlich reicht ein moralischer Fehler in der Regel nicht hin, aus der moralischen Gemeinschaft generell ausgeschlossen zu werden. Die Rede vom radikal Bösen oder auch die Vorstellung von Todsünde und prinzipiell Unverzeihlichem scheint mir jedoch für diese Fälle genau dies nahe zu legen. Da es mir aber hier nicht auf die Bewertung des obigen Arguments im Kontext einer universalistischen Moral vom unparteilichen Standpunkt aus ankommt, sondern nur auf die von diesem Argument angezielte Kritik an der ethischen Haltung derjenigen, die nicht verzeihen, blende ich diese Fragen in diesem Beitrag aus.

Zweite Entgegnung — Verzeihen impliziert nicht vergessen: Eine Kultur des Verzeihens, die den Unterschied von Entschuldigen und Verzeihen nutzt, kann nur gelingen, wenn es durch den Akt des Verzeihens nicht zu einer indirekten Umwertung des vergangenen Unrechts kommt. Hierfür sind verschiedene Maßnahmen erforderlich, zu denen im sozialen und politischen Raum in erster Linie eine Kultur des Erinnerns gehört. Heute wird beispielsweise bei allen wissenschaftlichen Tagungen in Australien daran erinnert, dass man den Ureinwohnern, auf deren Land man sich befindet, zu danken hat. Angesichts der Tatsache, dass die Aborigines erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts als Menschen anerkannt worden sind, ist dies als symbolische Handlung eine nicht zu unterschätzende Erinnerung. Erinnerung findet außerdem in Schulen, in Form von Vereinen und anderen Ritualen statt. Ohne diese Erinnerungskultur hätten die Unverzeihbarkeitsvertreter ein gutes Argument, welches durch die Etablierung und Aufrechterhaltung dieser Kultur jedoch entkräftet werden kann. Dies bedeutet allerdings auch: Die gelegentlich in Bezug auf diese Erinnerungskultur zu hörende Forderung, es müsse auch mal Schluss mit den Selbstanklagen sein, ist nicht nur ethisch unangemessen, sondern aus Sicht der Verzeihbarkeitsvertreter auch kontraproduktiv.

Dritte Entgegnung — Beim Verzeihen geht es um unsere Haltung gegenüber den Tätern, nicht um unsere Bewertung der Taten, in Bezug auf die wir um Verzeihung gebeten werden. Deshalb ist es mit dem Akt des Verzeihens durchaus vereinbar, jemanden für eine solche Tat rechtlich zur Verantwortung zu ziehen und Strafen auszusprechen oder Schadensersatz zu fordern. Sanktionen stellen nicht nur auf den Täter zielende Formen retributiver Gerechtigkeit dar, sondern haben immer auch eine soziale Dimension. Es ist also nicht nur konsistent, für das Verzeihen und gegen eine juristische Verjährung von Verbrechen zu sein. Das Bestehen auf Strafe und Wiedergutmachung kann selbst als die Erinnerungskultur stützende Maßnahme begründet werden. Die Position der Verzeihbarkeitsvertreter würde geschwächt, wenn sie einen Automatismus zwischen Verzeihen und Verzicht auf Sanktionen herstellen würde. Beachtet man den Unterschied zwischen Entschuldigen und Verzeihen, gibt es diesen Automatismus aber nicht.

V Prinzipielle Unverzeihlichkeit und Persönlichkeit

Die bis hierhin erfolgten Überlegungen sind dazu geeignet, zentrale Argumente zugunsten der Annahme, es gebe prinzipiell Unverzeihliches, zu entkräften. Die Haltung der Unverzeihbarkeitsvertreter hat die Implikation, dass manche Täter unwiederbringlich aus der ethischen Gemeinschaft ausgegrenzt oder zumindest in ihrer ethischen Wertigkeit degradiert werden.²⁹ Dies stellt nicht nur eine grundlegende Missachtung dar, für die es starke ethische Gründe braucht. Es belastet auch die individuellen und sozialen Beziehungen in einem hohen Maße, sodass es hier weitere gute Gründe gibt, im Zuge eines Abwägungsurteils zu dem Schluss zu kommen, dass sich keine prinzipielle Unverzeihlichkeit rechtfertigen lässt.³⁰

29 Diese Degradierung kann unterschiedlichste Formen (von alltäglichem Übelnehmen, Ausgrenzung bis hin zur Aberkennung von bestimmten Grundrechten) annehmen. Wichtig ist hier, dass mit dieser Degradierung nicht zwangsläufig die Aberkennung aller moralischen Ansprüche einhergehen muss. In Extremfällen, man denke z. B. an Konfrontationen in sogenannten heiligen Kriegen, kann aber auch dies geschehen.

30 Dabei sind die sozialen Kosten bei der Ausgrenzung innerhalb einer sozialen Gruppe von denen zwischen sozialen Gruppen, innerhalb eines Staates und zwischen Staaten (oder Völkern) zu unterscheiden.

Im Rahmen einer religiösen Weltanschauung liegt es nahe, die Härte eines solchen unwiderrufflichen Ausschlusses als Anmaßung zu interpretieren: Nur ein allwissender, unparteiischer und unfehlbarer Gott verfügt über die Fähigkeiten, ein solches ethisches Urteil mit der nötigen Sicherheit auszusprechen. Handelt es sich dabei um einen liebenden Gott, ist eine solche prinzipielle Verbannung schwer denkbar. In der deutschen Sprache wird Gott allerdings nicht um Verzeihung, sondern um Vergebung gebeten. Ich bin nicht sicher, ob dies semantisch so belastbar ist, hier eine tragfähige begriffliche Differenz zu etablieren. Wenn man sich innerhalb dieser christlichen Weltanschauung befindet, muss es jedenfalls als unangemessen erscheinen, auf der Ebene des Menschen eine prinzipielle Unverzeihlichkeit durchzuhalten, die auf der Ebene der Transzendenz keinen Bestand haben kann und darf.

Im Rahmen einer säkularen Weltanschauung fällt diese eschatologische Versöhnungsperspektive weg, es sei denn, sie ist in einen geschichtsphilosophischen Optimismus, wie wir ihn exemplarisch in der Philosophie von Ernst Bloch ausbuchstabiert finden, transformiert. Bleibt man konsequent innerhalb eines rein immanenten Weltbildes ohne Transzendenz, dann spricht nur noch die Solidarität, die wir Menschen als endlichen und vulnerablen Wesen schulden, als letzter Grund gegen eine prinzipielle Unverzeihlichkeit.³¹ Aber weil es in einer solchen Weltanschauung nicht zwangsläufig der Fall sein muss, dass diese Solidarität auf alle Menschen ausgedehnt wird, bleibt hier viel Raum — ethisch, politisch und sozial — für unwiderruffliche Ausgrenzungen. Ob wir diese dann — all-things-considered — ethisch für gerechtfertigt halten, ist in jedem einzelnen Fall zu prüfen. So gesehen gibt es auch unsere präzisierte Kernfrage keine generelle Antwort mehr.

Zu Beginn dieses Beitrags hatte ich im Rahmen der Vorklärungen vier Kontexte als Rahmungen unseres Problems unterschieden. Auf die Aspekte des Sozialen, des Politischen und auch des Religiösen bin ich mittlerweile eingegangen. Wie aber sieht es in Bezug auf die historische und die von mir als existentiell gekennzeichnete biografische Dimension aus?

(i) Ein Anwendungsfall des deutschen Sprichworts „Die Zeit heilt alle Wunden.“ könnte die Geschichte sein. Spricht nicht der historische Abstand zur Vergangenheit dafür, dass es kein prinzipiell Unverzeihliches gibt? Hier geht es weder um einen psychologischen Effekt, noch darum, dass uns bei lange zurückliegenden Ereignissen häufig schlicht die für eine Zuschreibung erforderlichen Informationen fehlen. In Deutschland sterben jetzt die letzten Opfer und Zeitzeugen der Gräueltaten des Nationalsozialismus aus. Gleiches gilt für die meisten Opfer von Kriegsverbrechen, die während des II. Weltkriegs geschehen sind. Unsere Frage ist nicht epistemischer, sondern ethischer Natur: Spricht der historische Abstand als Argument dafür, dass es zumindest bei nur noch indirekt attribuibaren Taten keine prinzipielle Unverzeihlichkeit geben sollte?

Mit Blick auf die Aussöhnung zwischen Völkern und Staaten ist hier die gleiche Antwort zu geben wie diejenige, die ich bei der Zurückweisung der Einwände, die von den Unverzeihbarkeitsvertretern vorgebracht werden, vorgeschlagen habe: Das Verzeihen ist genau dann ethisch vertretbar und auch geboten, wenn es mit einer Kultur des Erinnerns und mit Praxen der retributiven Gerechtigkeit kombiniert wird. Dies lässt sich auch ohne eine optimistische Geschichtsphilosophie, in der einer versöhnten Menschheit am Ende eine totale Aussöhnung gelänge, formulieren. Hierfür reicht die Solidarität angesichts unserer Fehlbarkeit durchaus als Grundlage aus.

31 Vgl. hierzu die Überlegungen von Garrard & McNaughton (2010).

(ii) Haben also die Unverzeihbarkeitsvertreter gar keinen berechtigten Punkt? Ich habe in diesem Beitrag versucht, die These, es gebe prinzipiell Unverzeihliches, zu entkräften. Die hier vorgeschlagenen Vorklärungen und Klärungen dienen dazu, dieses Ziel zu erreichen. Allerdings bin ich mir nicht sicher, ob es erreicht ist, weil ein Aspekt meines Erachtens bisher noch nicht hinreichend beleuchtet worden ist. Diesen Aspekt werde ich hier nur noch andeuten können, weil er uns endgültig auf ein anderes philosophisches Themenfeld führt, das ich Philosophie der Person nenne. Als Personen bilden Menschen eine Persönlichkeit aus; soziale Gruppen bilden eine Art kollektiv geteiltes Selbstbild aus; und auch Völker und Staaten entwickeln etwas, das manche „nationale Identität“, andere „kulturelle Identität“ nennen. Ich beschränke mich hier auf die biografische Dimension, aber es sei daran erinnert, dass ich diese, wie in der Einleitung ausgeführt, als kulturell geprägt, genauer: als sozial konstituiert ansehe und nicht als einen privaten Gegenraum zum Sozialen.

Im Folgenden möchte ich einen Aspekt des menschlichen Personseins beleuchten, den ich „existentielle Verpflichtung“ nenne. Damit ist gemeint, dass eine Einstellung (Haltung, Überzeugung) für die Persönlichkeit eines Menschen konstitutiv ist. Sie kann nicht aufgegeben werden, ohne dass sich die Persönlichkeit dieses Menschen dadurch gravierend ändert. Das fragliche Individuum kann sich nicht vorstellen, diese Einstellung nicht zu haben, weil es dann im Sinne der Persönlichkeit nicht mehr es selbst wäre.³² Existentielle Verpflichtungen sind, anders gesagt, die Grenzen der inneren Toleranz; und sie sind ebenfalls sozial geprägt.³³

Religiöse und fundamentale ethische Einstellungen sind gute Kandidaten für solche ‚identitätskonstitutiven‘ existentiellen Verpflichtungen, aber auch kulturell geteilte Feindbilder können in diesem Sinne identitätskonstitutiv werden. Ihnen gegenüber können wir nicht die innere Toleranz des „Ich-könnte-dies-auch-anders-sehen“ aufbringen. Wenn die Persönlichkeit eine ethisch respektable Größe darstellt, dann könnte die Forderung, eine solche existentielle Verpflichtung aufzugeben, ethisch unangemessen sein. Dies würde nicht kategorisch im Sinne einer kantischen Universalität gelten, aber mit Blick auf jede Persönlichkeit eine individuelle Irreversibilität zum Ausdruck bringen.³⁴

Was aber geschieht, wenn die Haltung der Unverzeihlichkeit gegenüber einem Täter oder Personen, denen die relevante Tat indirekt attribulierbar ist, für eine Person eine solche existentielle Verpflichtung darstellt? Meine Überlegung zielt wiederum nicht auf die psychischen Grenzen des Verzeihens ab. Meine Frage lautet vielmehr: Kann es ethisch legitim sein, von

32 Dies ist, wenn man so will, die existenzphilosophische Explikation der practical necessity, die Oliver Hallich rein psychologisch konzipiert akzeptieren, im Rahmen der philosophischen Ethik jedoch systematisch nicht zulassen will. Im Rahmen meiner ethischen und metaethischen Prämissen sowie der von mir formulierten Konzeption menschlicher Personalität kommt diesen existentiellen Verpflichtungen durchaus eine ethische Relevanz zu. Diese lässt sich allerdings im Rahmen einer philosophischen Ethikkonzeption, in der Universalisierbarkeit und strikte Unparteilichkeit des Standpunkts notwendige Bedingungen sind, genauso wenig angemessen artikulieren wie innerhalb utilitaristischer Ethiken.

33 Vgl. hierzu meine Explikation der Konzeptionen existentieller Verpflichtung von William James in Quante (2008) und Hilary Putnam in Quante (2002).

34 Vor dem Hintergrund einer strikt deontologischen Ethik müsste vielmehr zumindest gefragt oder sogar behauptet werden, dass existentielle Verpflichtungen dieser Art moralisch unzulässig sind. An dieser Stelle zeigt sich, dass die Antwort auf die Frage nach dem prinzipiell Unverzeihlichen eine Dimension aufweist, die ins Zentrum der Theoriebildung der philosophischen Ethik reicht. Vergleiche hierzu meine Überlegungen in Quante (2018). Während ich mit Blick auf die individuellen existentiellen Verpflichtungen skeptisch bin, halte ich es bei kulturell geprägten Feindbildern im politischen Kontext dagegen für ethisch geboten, durch Bildungsprozesse entgegenzuwirken.

einem Menschen die Revision einer existentiellen Verpflichtung zu verlangen, wenn diese sich als Haltung der Unverzeihlichkeit erweist? Mit anderen Worten: Gibt es das existentiell Unverzeihliche als ethisch prinzipiell zu respektierender Aspekt einer Persönlichkeit?³⁵

Wenn wir die personale Autonomie und die Integrität einer Persönlichkeit respektieren, dann liegt in dem dadurch aufgespannten Zusammenhang eine ethische Grenze des Verzeihens (und, wenn meine Ausgangsüberlegung stimmt, der Aufhebung des Hasses). Sie wird in letzter Instanz durch die evaluativen Selbstverhältnisse gezogen, die sich als Persönlichkeit von Menschen manifestieren. Hier tut sich das Spannungsfeld von Verzeihen, Unversöhnlichkeit, Liebe und Hass auf – fundamentale Einstellungen, durch die sich eine Persönlichkeit konstituiert. Wenn ein Mensch sich durch die Haltung der Unverzeihlichkeit gegenüber einem Täter oder anderen in der geeigneten Relation stehenden Zugehörigen existentiell verpflichtet, dann gibt es diese für ihn prinzipielle ethische Grenze. Wir können dann noch darauf hinweisen, dass eine solche existentielle Verpflichtung vermutlich nicht zu einem guten Leben führen wird. Aber es kann Teil der individuellen Konzeption eines gelingenden Lebens sein. Und dies markiert dann eine für dieses Individuum mittels ethischer Argumente nicht mehr kritisierbare Grenze des Verzeihbaren. Sie ist, wenn ich richtig sehe, zugleich eine prinzipielle Grenze der Rationalitätsunterstellung und des Universalitätsanspruchs unserer modernen Moral.

35 Analog gefragt: Wie gehen wir mit Feindbildern und Hassrelationen zwischen Völkern oder Volksgruppen um, wenn diese für die jeweilige Identität dieser Gruppen und der sich ihnen zugehörig fühlenden Individuen identitätskonstitutiv sind? An dieser Stelle kommen meine Überlegungen in schwierige Abgrenzungsprobleme zu der unversöhnlichen und einer ethischen Kultivierung letztlich unzugänglichen Freund-Feind-Konzeption von Carl Schmitt; vgl. Schmitt 1927.

Literatur

- Garrard, Eve & McNaughton, David (2010): *Forgiveness*. Acumen.
- Govier, Trudy (2002): *Forgiveness and Revenge*. Routledge.
- Griswold, C.L. (2007): *Forgiveness*. Cambridge.
- Hallich, Oliver (2016): "A Plea against Apologies". In: *Philosophia* 44 (2016), S. 1007–1020.
- Hallich, Oliver (2017): "‘I cannot forgive you.’ The Unforgivable as an Example of a Practical Necessity." In: K. Bauer et al. (Eds.): *Dimensions of Practical Necessity*. Palgrave Macmillan, S. 37–57.
- James, William (1897): "The Will to Believe". In: W. James: *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*. New York, S. 1–31.
- Nelsen, H. L. (2001): *Damaged Identities, Narrative Repair*. Ithaca.
- Quante, Michael (2000): „The things we do for love“. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse personaler Autonomie. In: M. Betzler & B. Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin, S. 117–135.
- Quante, Michael (2002): Existentielle Verpflichtung und Toleranz. Anfragen an den religiösen Philosophen Hilary Putnam. In: M.-L. Raters & M. Willaschek (Hrsg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main, S. 344–362.
- Quante, Michael (2008): „William James’ Rechtfertigung religiöser Überzeugungen“. In: C. Bickmann et al. (Hrsg.): *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Nordhausen, S. 383–395.
- Quante, Michael (2011a): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: 2011.
- Quante, Michael (2011b): „Identifikation in Relation: Anmerkungen zum evaluativen Selbstverhältnis menschlicher Personen“. In: C. F. Gethmann (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hamburg, S. 603–620.
- Quante, Michael (2012): *Person*. Berlin 2007; zweite Auflage 2012.
- Quante, Michael (2013): „Personale Identität und Tiefenhirnstimulation“. In: A. Manzeschke & M. Zichy (Hrsg.): *Therapie und Person*. Münster, S. 27–46.
- Quante, Michael (2014): "Die Perspektiven der Anthropologie. In: A. Laitinen et al. (Eds.): *Sisäisyys Jäsäunistauminen*. Jyväskylä, S. 169–188.
- Quante, Michael (2015a): „‘Alles geht vom Handeln aus, und vom Handeln des Ich‘. Ein analytischer Kommentar zu den §§ 4 – 7 von Fichtes System der Sittenlehre“. In: J.-Ch. Merle & A. Schmidt (Hrsg.): *Fichtes System der Sittenlehre. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main, S. 57–73.

- Quante, Michael (2015b): „Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus“. In: M. Quante & A. Mohseni (Hrsg.): *Die linken Hegelianer*. München, S. 245–263.
- Quante, Michael (2017a): *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*. Heidelberg: 2017.
- Quante, Michael (2017b): “The Logic of Essence as Internal Reflexion”. In: D. Moyer (Ed.): *The Oxford Handbook of Hegel*. New York, S. 242–268.
- Quante, Michael (2017c): „Wie flexibel ist ‚irreversibel‘?“ In: M. Hoesch & S. Laukötter (Hrsg.): *Natur und Erfahrung*. Münster, S. 171–191.
- Quante, Michael (2018): *Pragmatistic Anthropology*. Münster.
- Schmitt, Carl (1927): *Der Begriff des Politischen*. Hamburg.
- Smith, Nick (2008): *I was wrong*. Cambridge.
- Taylor, Charles (1991): *The ethics of authenticity*. Cambridge.
- Taylor, Charles (1992): *Sources of the Self*. Cambridge.
- Walker, M. U. (2006): *Moral Repair*. Cambridge.