



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Gewissenlosigkeit

Verfasserin

Tina Gollubits

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 297

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Pädagogik

Betreuerin :

Dr. Gabriele Weiß, MA

DANKSAGUNG

Ein besonderer Dank gilt Frau Dr. Gabriele Weiß, für die fachkundige und außerordentlich engagierte Betreuung dieser Diplomarbeit.

Ich bedanke mich auch bei meiner gesamten Familie – Gollubits, Klingsbögel, Seewald, Farkas – für die Unterstützung und den Beistand, die lieben Worte und die Motivation während meines Studiums.

Ich danke besonders meinen Großeltern Emma und Erich Klingsbögel für ihren Zuspruch und ihr Verständnis, ihre liebevolle Unterstützung sowie für die finanzielle Hilfe. Meinem Bruder Peter sage ich danke dafür, dass er mir gezeigt hat, dass das Leben nicht nur aus lernen besteht und man den Dingen manchmal einfach ihren Lauf lassen muss.

Ich bedanke mich bei meinen Freundinnen Karoline und Stanislava, die immer ein offenes Ohr für mich haben und mich in meinem Tun bestärken, sowie bei allen anderen Freunden, die mich bei meinem Studium unterstützt haben.

Ein besonderer Dank gilt Irma und Feri Farkas für die anregende Diskussion, ihre Hilfe und die motivierenden Worte.

Ein weiteres Dankeschön geht an meine Studienkollegin und Freundin Nicole Krippner, für ihre Unterstützung, ihre Aufmunterungen und ihr Verständnis.

Mein größter Dank gilt meinen Eltern Edith und Bernhard Gollubits für ihre Liebe und Unterstützung in jeglicher Hinsicht sowie die Ermöglichung meines Studiums. Ich danke ihnen, dass sie mich immer wieder ermuntert haben weiterzumachen und meine Launen ausgehalten haben sowie dafür, dass sie immer hinter mir stehen und an mich glauben. Ich danke euch!

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	7
1.1. Fragestellung	9
1.2. Forschungsmethode.....	9
2. Der Gewissensbegriff bei Ludwig Kerstiens	11
2.1. Gewissen	11
2.1.1. Gewissenserfahrung.....	14
2.1.2. Stimme des Gewissens	15
2.1.3. Gewissenhaftes Handeln.....	17
2.1.4. Irrendes Gewissen.....	18
2.1.5. Gutes und schlechtes Gewissen.....	18
2.1.6. Zusammenfassung	21
2.2. Gewissenlosigkeit.....	24
2.2.1. Gewissenserfahrung und Stimme des Gewissens.....	25
2.2.2. Gewissenhaftes Handeln und irrendes Gewissen	26
2.2.3. Gutes und schlechtes Gewissen.....	28
2.2.4. Zusammenfassung	29
3. Gewissenlosigkeit und Bosheit bei Hannah Arendt.....	31
3.1. Unterscheidung von Gut und Böse.....	32
3.2. Stimme des Gewissens - Dialog mit dem Selbst.....	35
3.3. Gewissenserfahrung	38
3.4. Das Böse.....	41
3.5. Bedeutung für Gewissenlosigkeit	45
3.6. Zusammenfassung.....	48
4. Gewissenlosigkeit und Ungerechtigkeit bei Judith N. Shklar.....	52
4.1. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit	52
4.2. Opfer von Ungerechtigkeit.....	55
4.3. Passive Ungerechtigkeit.....	57
4.4. Sinn für Ungerechtigkeit.....	61
4.5. Ungerechtigkeit und Gewissen.....	68
4.6. Bedeutung für Gewissenlosigkeit	70
4.7. Zusammenfassung.....	73

5. Erziehung	77
5.1. Erziehung bei Friedrich Kümmel.....	77
5.1.1. Werteerziehung.....	77
5.1.2. Erziehung zur Wirklichkeit.....	79
5.2. Erziehung und Gewissen.....	83
5.2.1. Ludwig Kerstiens.....	83
5.2.2. Hannah Arendt.....	87
5.2.3. Judith Shklar	89
5.2.4. Fazit.....	91
5.3. Erziehung und Gewissenlosigkeit.....	93
5.3.1. Ludwig Kerstiens.....	93
5.3.2. Hannah Arendt.....	94
5.3.3. Judith Shklar	97
5.3.4. Fazit	98
5.4. Zusammenfassung	101
6. Zusammenfassung	104
7. Resümee	111
7.1. Entstehung des Phänomens Gewissenlosigkeit.....	111
7.2. Einfluss der Erziehung auf Gewissenlosigkeit	116
Literaturverzeichnis	121
Kurzzusammenfassung	123
Abstract	123
Eidesstattliche Erklärung	125
Lebenslauf.....	127

1. EINLEITUNG

Im Mittelpunkt der Diplomarbeit soll das Thema „Gewissenlosigkeit“ stehen. Wenn man die aktuellen Titelseiten der Zeitungen und Zeitschriften betrachtet, scheint das Thema zeitgemäß und allgegenwärtig zu sein. Das Attentat in Norwegen, bei dem ein Mann 76 Menschen getötet hat, hat Tage lang alle Medien geprägt. Vor kurzem hat sich der Terroranschlag auf das World Trade Center zum 10. Mal gejährt. Weltweit sind Menschen betroffen und schockiert über die Vorkommnisse der Vergangenheit, aber auch der letzten Wochen und Tage. Immer mehr erschütternde Nachrichten ereilen die Menschheit: Mord, Totschlag, Missbrauch und Terror bestimmen täglich die Medien. Für die Mehrheit der Bevölkerung sind diese Taten unbegreiflich und erschreckend. Deshalb scheint eine Frage plausibel: Haben diese Täter kein Gewissen?

Aus diesem aktuellen Anlass beschäftigt sich diese Diplomarbeit mit dem Fehlen von Gewissen. Wenn man wissen will, wie Gewissenlosigkeit entsteht, ist es sinnvoll zu wissen was Gewissen ist. In diesem Zusammenhang kommen einige Fragen auf. Woher kommt das Gewissen? Wie entsteht es? Wodurch wird es geprägt? Warum haben manche Menschen ein sehr stark ausgeprägtes Gewissen, wohingegen bei anderen das Gewissen scheinbar nicht vorhanden ist? Woher kommt das sogenannte „schlechte Gewissen“ und warum bleibt es bei manchen Menschen aus? Wenn Menschen kein Gewissen haben, sind sie dann böse beziehungsweise warum sind Menschen überhaupt böse? Warum tun sie „böse“ Dinge und fühlen sich dabei nicht schlecht oder schuldig? Nehmen sie „Ungerechtigkeit“ nicht wahr? Diese Fragen zum Thema Gewissen haben schon viele Forscher aus verschiedenen Gebieten, wie zum Beispiel der Soziologie, der Psychologie und der Theologie, beschäftigt.

In der Diplomarbeit soll aufgezeigt werden, wie Gewissenlosigkeit entsteht und zwar unter spezieller Berücksichtigung der Erziehung. Es geht darum zu zeigen, wie sich Gewissen entwickelt oder eben in diesem speziellen Fall nicht entwickelt und welchen Beitrag die Erziehung dazu leistet. Es soll herausgefunden werden, wie und wodurch Gewissenlosigkeit entsteht und was man darunter verstehen kann.

Besondere Bedeutung wird in diesem Zusammenhang den Themen „Ungerechtigkeit“ sowie „dem Bösen“ zugerechnet, da diese in Verbindung mit Gewissen immer wieder in der Literatur zu finden sind. Eine wichtige Rolle kommt dem Aspekt der Erziehung zu, da versucht wird herauszufinden, ob es einen Einfluss von Erziehung auf Gewissenlosigkeit gibt und diesen gegebenenfalls darzustellen.

Ausgangspunkt der Arbeit ist keine historische Herleitung, sondern ein im pädagogischen Denken etablierter Gewissensbegriff. Von diesem Begriff ausgehend wird versucht zu verdeutlichen was unter Gewissenlosigkeit verstanden werden kann. Anschließend wird im zweiten Teil der Arbeit auf die Verbindung von Gewissenlosigkeit und Ungerechtigkeit sowie Gewissenlosigkeit und dem Bösen eingegangen, wobei sich folgende Fragen stellen: Welche Bedeutung hat der Sinn für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit für Gewissen und Gewissenlosigkeit? Ist Gewissenlosigkeit gleichzusetzen mit „dem Bösen“?

Bedeutend für die Arbeit ist die Rolle der Erziehung bei der Gewissensbildung. Deshalb wird im dritten Teil der Diplomarbeit der Zusammenhang von Erziehung mit Gewissen und Gewissenlosigkeit behandelt. Dabei soll auf folgende Fragen eingegangen werden: Welchen Einfluss hat die Erziehung auf die Entwicklung des Gewissens oder eben auf das Ausbleiben dieser Entwicklung? Welchen Anteil trägt die Erziehung an einem Fehlen (Nichtvorhandensein) von Gewissen bzw. kann man Gewissenlosigkeit verhindern?

Im Rahmen dieser Diplomarbeit wird versucht eine Antwort auf all diese Fragen zu finden. Es soll die Verbindung von Gewissenlosigkeit, Ungerechtigkeit und dem Bösen verdeutlicht sowie der Zusammenhang von Erziehung und Gewissenlosigkeit aufgezeigt werden, um herauszufinden, ob es möglich ist durch Erziehung Einfluss auf das Gewissen und somit auch auf die Gewissenlosigkeit zu nehmen.

1.1. FRAGESTELLUNG

Die zentralen Forschungsfragen der Diplomarbeit lauten:

Wie entsteht das Phänomen der Gewissenlosigkeit?

Welchen Einfluss hat die Erziehung?

Demnach soll aufgezeigt werden, wie Gewissenlosigkeit entsteht und zwar unter spezieller Berücksichtigung der Erziehung. Es geht darum zu zeigen, wie sich Gewissen entwickelt oder eben in diesem speziellen Fall nicht entwickelt und welchen Beitrag die Erziehung dazu leistet. Es wird von der Annahme ausgegangen, dass es einen Zusammenhang zwischen Erziehung und Gewissenlosigkeit gibt. Demnach sei es möglich, durch Erziehung Einfluss auf das Gewissen und somit auch auf die Gewissenlosigkeit zu nehmen.

Legt man den Fokus auf Gewissenlosigkeit, dann stehen im Kontext sofort die Begriffe „Böse“ und „Ungerechtigkeit“. Deshalb wird die Bedeutung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sowie Gut und Böse im Zusammenhang mit Gewissen thematisiert, jedoch nur im engeren Zusammenhang von Gewissenlosigkeit.

1.2. FORSCHUNGSMETHODE

Die angewandte Forschungsmethode kann als hermeneutische Literaturanalyse bezeichnet werden. Es wird verschiedene Literatur zum Thema Gewissen, Gewissenbildung und Gewissenserziehung, Ungerechtigkeit/Gerechtigkeit sowie über das Böse herangezogen und analysiert. *„Hermeneutik wird demnach das Bemühen genannt, Texte (...) zu verstehen“ (Rittelmeyer/Parmentier 2001, 1).*

Welche Bedeutung hat die Hermeneutik nun für die Pädagogik?

Pädagogischen Sachverhalten wird von bestimmten Gruppen oder Menschen immer eine Bedeutung oder ein Sinn zugesprochen, egal ob positiv oder negativ. Meistens liegen solche Wertungen oder Theorien bereits in Schriftform vor, unter anderem auch in Form von Texten. Hermeneutische Methoden sind wissenschaftliche Verfahren, die auf eine rationale, überprüfbare Auswertung von diesen Texten abzielen (vgl. ebd. 126).

Klafki geht von gewissen Grundkenntnissen der Hermeneutik aus, wonach die Interpretation des Textes immer unter bestimmten Fragestellungen erfolgt. Es sei wichtig nach der Bedeutung einzelner Worte und Formen des Textes zu fragen sowie weitere Quellen heranzuziehen. Ebenfalls von Bedeutung sei, das Abgrenzen und gegliederte Zusammenfassen von Hauptthesen, Erläuterungen, Beispiele etc., das kritische Überprüfen der Folgerungen und Begründungen des Autors und das Verständnis der einzelnen Elemente um den Zusammenhang verstehen zu können (vgl. Rittelmeyer/Parmentier 2001, 134-147).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es bei der hermeneutischen Literaturanalyse darum geht, den Sinn von Texten auszulegen und zu versuchen zu verstehen, was der Autor mit dem Geschriebenen gemeint hat. In der geplanten Arbeit soll versucht werden, zwei Autorinnen – Hannah Arendt und Judith N. Shklar – in systematischer Absicht ins Gespräch zu bringen.

2. DER GEWISSENSBEGRIFF BEI LUDWIG KERSTIENS

2.1. GEWISSEN

Um zu begreifen, was mit Gewissenlosigkeit gemeint ist, soll zu Beginn erläutert werden, was unter Gewissen verstanden werden kann. Da es für den Begriff Gewissen keine allgemein anerkannte Definition gibt, liegt der Ausgangspunkt bei einem ausgewählten pädagogischen Begriffsverständnis von Ludwig Kerstiens. Kerstiens wird herangezogen, weil er noch immer in aktuellen Werken zum Thema Gewissen zitiert und aufgegriffen wird. Seine Beschreibung des Gewissens wird in unterschiedlichster Form kritisiert¹ und scheint aber dennoch von großer Bedeutung und Aussagekraft zu sein. In seinem Buch „Das Gewissen wecken“, das 1987 erschienen ist, definiert Kerstiens Gewissen folgendermaßen:

„Gewissen ist die Eigenart bzw. der Akt der Person in ihrem Bezug zur Wirklichkeit, das eigene Handeln oder Unterlassen – appellierend oder beurteilend – nach einem ethischen Gütemaßstab – angesichts einer anderen Person – kognitiv und affektiv – eigene Betroffenheit auslösend – verbindlich wahrzunehmen und zu steuern. Im gewissenhaften Handeln verwirklicht sich der Mensch“ (Kerstiens 1987, 14).

Was will Kerstiens damit sagen? Mit „Akt der Person“ ist bei ihm das einzelne Gewissensurteil gemeint, das zeitlich begrenzt und auf eine konkrete Tat bezogen ist. „Eigenart der Person“ bedeutet, laut Kerstiens, dass Gewissen nicht mit einem Organ gleichgesetzt werden kann, das ein Mensch hat, sondern, dass der Mensch selbst Gewissen ist. Gewissen „ist das Selbst des Menschen selber“ (Eid zit. nach Kerstiens 1987, 14f.). Er sieht Gewissen als eine „Eigenart der Person“, also als etwas, das zu der Person gehört, ihr eigen ist und von ihr ausgeht. Im Gewissen meldet sich, laut Kerstiens, die Person selbst, es ist kein Dritter beteiligt, wie zum Beispiel die Stimme Gottes. „Das Selbst, das sich entwickeln will, ist demnach die eigentliche Stimme des Gewissens“ (Thomae zit. nach Kerstiens 1987, 15). Die Person kann sich, so Kerstiens, im eigenen Inneren selbst gegenüberstehen und nimmt Stellung zu ihren eigenen Taten (vgl. Kerstiens 1987, 14f.).

¹ siehe zum Beispiel:
Weiß, Gabriele (2004): Bildung des Gewissens. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
Masschelein, Jan (2010): „Den Schmerz wach halten, das Verlangen erwecken“. Einige Bemerkungen über Wissen und Gewissen. In: Schäfer, Alfred; Thompson, Christiane (Hrsg.): Werte. Ferdinand Schöningh. Paderborn. 129-158.

„In Ihrem Bezug zur Wirklichkeit“ bedeutet für Ludwig Kerstiens, dass Menschen in Beziehung zu anderen Menschen, Tieren, Pflanzen und Dingen stehen, weshalb es auch eine Gewissensverantwortung gegenüber der ganzen Umwelt gibt (vgl. Kerstiens 1987, 15). Im Verlauf der Arbeit wird sich zeigen, dass diese Ansicht zu hinterfragen ist. *„Das Gewissen ist die Mitte der personalen Existenz“* (Auer zit. nach Kerstiens 1987, 15). Der ganze Mensch ist, laut Kerstiens, am Gewissensakt beteiligt, der sowohl auf rationaler Einsicht, also auch auf Gefühlen beruht (vgl. Kerstiens 1987, 16). Diese Auffassung ist problematisch, was später noch aufgezeigt wird. Laut Heubült (zit. nach Kerstiens 1987, 16) gibt es einerseits ein *„dunkles Naturgewissen, welches intuitiv warnt oder mahnt“* und andererseits ein *„deutliches Vernunftgewissen als klare Einsicht in das jeweils anstehende Richtige oder Falsche, Gute oder Böse. Mit „eigenem Handeln oder Unterlassen“ meint Kerstiens, dass das Gewissen sich sowohl auf bewusste Taten bezieht, als auch die Unterlassung von Handlungen impliziert. Für ihn schließt jedes Handeln jedoch ein Unterlassen ein, da nicht gleichzeitig zwei Dinge getan werden können. Er beschreibt das Gewissen einerseits als appellierend und andererseits als beurteilend. Die appellierende Funktion dient, laut Kerstiens dazu, dem Menschen einen objektiven Anspruch (Verhaltensweisung) nahe zu bringen und die beurteilende Funktion liegt darin, einem nach einer Tat bewusst zu machen, ob man gut oder schlecht gehandelt hat (Verhaltenskontrolle) (vgl. Kerstiens 1987, 16). In einem weiteren Kapitel wird aufgezeigt werden, dass diese Annahmen kritisch zu betrachten sind und Gewissen anders verstanden werden kann.*

Ludwig Kerstiens meint, da es immer um eine Unterscheidung von Gut und Böse geht, liegt allen Gewissensakten ein ethischer Gütemaßstab zugrunde. Was gut oder schlecht bzw. böse ist kann, je nach Maßstab, sehr unterschiedlich ausgelegt werden, so Kerstiens (vgl. ebd. 17). Auf diese Sichtweise wird im späteren Verlauf der Arbeit noch genauer eingegangen werden. *„Angesichts einer anderen Person“* bedeutet für ihn, dass man Gewissen nicht für sich alleine hat, sondern immer in Bezug auf eine andere Person, da man sich im Gewissen vor den anderen gestellt sieht. Er sieht Gewissen als „Beziehungsphänomen“. Für Kerstiens besteht eine Gewissensverantwortung gegenüber anderen Menschen und der Umwelt (vgl. ebd. 17). Diese Auffassungen sind problematisch, was in einem weiteren Kapitel erläutert wird. Der Gewissensakt hat für ihn sowohl eine kognitive, als auch eine

affektive Komponente. Mit „*eigene Betroffenheit auslösend*“ meint Kerstiens, dass der Mensch im Gewissen vor sich selbst gestellt wird und der unmittelbar Betroffene ist, weshalb der Mensch dem Gewissen nicht unbeteiligt gegenüberstehen kann. „*Verbindlich wahrzunehmen und zu steuern*“ bedeutet für ihn, dass der Mensch in Pflicht genommen wird und für seine Schuld büßen muss. Er meint, dass das Gewissen das Handeln oder Unterlassen wahrnimmt und die Handlungen steuert, indem es Richtungen vorgibt. Orientiert sich der Mensch in seinem Tun an diesen vorgegebenen Richtungen handelt er, Kerstiens zu Folge, gewissenhaft und verwirklicht sich somit selbst, da gewissenhaftes Handeln, also der Akt des Gewissens für ihn, die Selbstverwirklichung des Menschen ist (vgl. Kerstiens 1987, 17f.).

„Aber er tendiert immer auf ein Handeln oder Unterlassen, verweist über sich selbst hinaus auf den Lebensvollzug. In diesem Handeln erst findet der Gewissensakt seine Erfüllung oder Ablehnung. Gewissenhaftes Handeln ist daher die (...) Selbstverwirklichung des Menschen“ (ebd. 18).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für Ludwig Kerstiens der Mensch selbst Gewissen ist. Der ganze Mensch, rational wie auch emotional, ist ihm zu Folge, am Gewissensakt, der einem ethischen Gütemaßstabe zugrunde liegt und sowohl eine kognitive als auch eine affektive Komponente hat, beteiligt. Gewissen bezieht sich, seiner Meinung nach, einerseits auf das bewusste Handeln und andererseits auch auf das Unterlassen einer Handlung. Der Mensch wird, laut Kerstiens, in Pflicht genommen für seine Taten, die das Gewissen richtungsweisend steuert und muss dafür büßen. Die appellierende Funktion des Gewissens dient der Verhaltensweisung und die beurteilende Funktion der Verhaltenskontrolle, so Kerstiens. Er geht davon aus, dass der Mensch Gewissen immer in Bezug auf eine andere Person hat, im Gewissen jedoch vor sich selbst gestellt ist, als unmittelbar Betroffener. Kerstiens sieht den Gewissensakt als Selbstverwirklichung des Menschen. Für ihn gehört Gewissen zur Person und geht von ihr aus (vgl. Kerstiens 1987, 14-18). Er meint, Gewissen „*ist das Selbst des Menschen selber*“ (Eid zit. nach Kerstiens 1987, 14), es „*ist die Mitte der **personalen** Existenz*“ (Auer zit. nach Kerstiens 1987, 15). Dass seine Auffassungen problematisch sind und kritisch betrachtet werden müssen, wird im Verlauf dieser Arbeit verdeutlicht.

2.1.1. GEWISSENSERFAHRUNG

Da sich das Gewissen, wie Kerstiens meint, auf das Handeln und Unterlassen einer Tat des Menschen bezieht und diese Handlung oder das Unterlassen dahingehend beurteilt, ob es gut oder schlecht ist, was getan oder eben nicht getan wird, muss gefragt werden, was unter Gut und Schlecht zu verstehen ist. Kerstiens hat darauf Bezug genommen. *„In diesem Sinne nennen wir „gut“ den Zustand, in dem sich etwas in seinem Sein wesensentsprechend verwirklicht, so wie es sein sollte und wie es in seinem innersten Streben auch sein will“ (Kerstiens 1987, 19).* Kerstiens unterscheidet zwischen einem ethischen Gutsein und einem sittlichen Gutsein. Ob eine Handlung nun ethisch gut ist oder nicht, hängt, seiner Meinung nach, vom Gütemaßstab ab. Kerstiens geht davon aus, dass Gutsein unterschiedlich ausgelegt werden kann, je nachdem auf welche Ethik es sich bezieht. Das Problem liegt für Kerstiens darin, dass es nicht selbstverständlich ist, dass der Mensch das Gute überhaupt wahrnehmen kann. Er stellt sich die Frage, wie das Gute überhaupt erkannt werden kann (vgl. ebd. 19 u. 48)?

„Das Gewissen stellt dem Menschen das Gute vor Augen. (...) Das Entscheidende ist, daß das Gute im Gewissen erfaßt wird. (...) Voraussetzung für die Erkenntnis des Sein-sollenden, des Guten, ist eine mindestens hinreichende Sachkenntnis; das Wirkliche muß in seinem Ist-Zustand erfaßt werden und man muß Erfahrungen mit alternativen Zuständen haben“ (ebd. 48f.).

Für Kerstiens scheint es, als ob das Gute oft spontan, aufgrund von Vergleichsmöglichkeiten, erfasst wird. Er geht davon aus, dass die Vorstellung des Guten, nach dem sich die Menschen richten können, nur eine Art Entwurf ist, da kein Zustand, den ein Mensch erfährt, schlechthin gut ist (vgl. ebd. 48f.). *„Die Menschen richten sich immer nur nach dem >>vermeintlich Guten<<“ (ebd. 49).* Die Vorstellung des Menschen vom Guten ist, laut Kerstiens, an das Gewissen gebunden, als letzter Richt- und Bezugspunkt. In der Folge wird sich zeigen, dass dieser Punkt problematisch ist. Er meint, da das Handeln des Menschen von unterschiedlichen Faktoren, wie Erwartungen oder Gefühlen, beeinflusst ist, kommt es vor, dass man vom „Ist-Zustand“ nicht immer zum Bestmöglichen gelangt, sondern oft nur zu etwas Besserem (vgl. ebd. 50).

„Gewissen ist das Bewußtsein einer Wirklichkeit, die ich nicht selbst bin, der ich mich aber verpflichtet weiß. Dazu gehört ein zweiter Satz: Gewissen ist das Bewußtsein meiner selbst, aber nun nicht als eines isolierten Wesens, sondern immer schon in bezug auf eine Wirklichkeit, die mir zugeordnet ist und an der ich verantwortlich teilhabe“ (Kümmel zit. nach Kerstiens 1987, 51).

Der Mensch steht in Beziehung und Wechselwirkung zu anderen Personen und seiner Umwelt, so Kerstiens. Für ihn besteht der Anspruch darin, dass die anderen Leute einen etwas angehen und der Mensch sich ihnen so weit wie möglich zuwenden soll (vgl. Kerstiens 1987, 51). Wie bereits erwähnt, wird noch aufgezeigt werden, dass diese Ansicht fraglich ist. Kerstiens meint, die „Eigenart des Menschen“ besteht darin, das Gute zu tun und das Schlechte bzw. Böse zu unterlassen, unabhängig davon auf welche Ethik es sich bezieht. Dieser Drang des Menschen zum guten Handeln wird von ihm als Urgewissen bezeichnet und gilt als unfehlbar (vgl. ebd. 19f.). *„Dieses Urgewissen liegt allen einzelnen Gewissensakten zugrunde“ (ebd. 20).* Es ist für Kerstiens jedoch nicht selbstverständlich, dass der Mensch sich immer von diesem Drang Gutes zu tun leiten lässt, vor allem weil die einzige Belohnung dafür ein „gutes Gewissen“ ist und der Mensch mit gegenteiligem Verhalten oft schneller und leichter ein Ziel erreicht (vgl. ebd. 19f.).

2.1.2. STIMME DES GEWISSENS

„Das Gewissen als Eigenart des Menschen liegt allen Gewissensakten zugrunde; es wird in ihnen >>aktuell<<; aber es darf nicht mit dem eigentlichen Gewissensakt verwechselt werden“ (ebd. 57). Das Gewissen schaut voraus und zurück, so Kerstiens, es gibt Weisungen, kontrolliert, reguliert und bietet Orientierung. Es kann, seiner Meinung nach, den Menschen schlagartig überfallen oder auch ein langer Prozess sein, bis der Mensch das Gute erkennt und sein Handeln danach richtet. Das Gute muss, laut Kerstiens, erkannt werden, aber das Handeln wird nach den allgemeinen Normen beurteilt, weshalb im Gewissensakt ein moralisches Urteil eingeschlossen ist (vgl. ebd. 57f.). Auf das Urteilen wird im Verlauf näher eingegangen werden. Er meint, Gewissensentscheidungen basieren auf einer personalen Gewissheit, gelten aber trotzdem als argumentationsfähig, wobei sie auch entgegen den gesellschaftlichen Überzeugungen gefällt werden

können. Aus diesem Grund ist für Kerstiens das Gewissen die letzte Instanz in Bezug auf das eigene Handeln (vgl. Kerstiens 1987, 58f.). Die Auffassungen bezüglich der personalen Gewissheit und der Argumentationsfähigkeit sind problematisch, was im Folgenden dargestellt werden wird.

Ludwig Kerstiens geht davon aus, dass der Gewissensakt von dem kognitiven Akt des moralischen Urteilens zu trennen ist, da *„alle Komponenten seelischen Lebens an ihm beteiligt sind. Selbst die physiologischen >>Schichten<< des Menschen sind mitbetroffen“* (ebd. 60). Dies äußert sich zum Beispiel in Form von Schlafstörungen oder Unwohlsein, so Kerstiens. Für ihn spielen Emotionen eine große Rolle im Akt des Gewissens, weil einem die eigene Betroffenheit im Emotionalen bewusst wird, was mit dem Ausdruck „Gewissensbisse“ bezeichnet werden kann. Die emotionale Komponente gehört, laut Kerstiens, immer zum Gewissensakt dazu (vgl. ebd. 60). *„Das Gewissen gräbt sich schmerzhaft ins eigene >>Fleisch<<. Die innere Erregung läßt den Menschen nicht los, auch wenn er mit allerlei Überlegungen das eigene Gewissen zu beschwichtigen sucht“* (ebd. 60). Es wird sich zeigen, dass diese Annahme zu hinterfragen ist. Die Stimme des Gewissens ist für Kerstiens einzigartig, da der Mensch sowohl der Angesprochene ist, als auch sich selbst als Gewissen anspricht und sich dem nicht entziehen kann. Er meint, der Mensch kann aufgrund einer Distanz in sich zu sich selbst Stellung beziehen. Für Kerstiens ist die Stimme des Gewissens, die Gewissensanlage, unfehlbar, das Gewissensurteil jedoch kann eine Fehlleistung sein (vgl. ebd. 60f.).

Je nachdem, ob der appellierende oder der beurteilende Charakter des Gewissens vorherrscht, haben Gewissensakte eine unterschiedliche Struktur, meint Ludwig Kerstiens. *„Im Appell drängt das Gewissen den Menschen, etwas zu tun oder auch etwas zu unterlassen“* (ebd. 62). Kerstiens geht also davon aus, dass in diesem Appell ein Urteil über das Handeln enthalten ist. Der Gewissensappell kann, seiner Meinung nach, sowohl ein Impuls dafür sein etwas Gutes zu tun, als auch eine Warnung etwas Schlechtes zu unterlassen (vgl. ebd. 62). *„Das Problem liegt (...) darin, daß man nichts oder nur sehr wenig zu einer Gewissensfrage macht“* (ebd. 63). Es kommt einem so vor, meint Kerstiens, als ob die Menschen immer weniger auf ihr Gewissen bzw. den Gewissensappell hören.

Für Kerstiens liegt das daran, dass der Appell auch zu einem Gewissenskonflikt führen kann. Gewissenskonflikte entstehen, wie Kerstiens sagt, meistens aufgrund von Belastungen oder Einschränkungen, die ein Gewissensappell verursachen kann, wenn der Mensch ihm nachkommt und nicht aufgrund von zwei sich widersprechenden Gewissensappellen (vgl. Kerstiens 1987, 64).

2.1.3. GEWISSENHAFTES HANDELN

„Der Gewissensakt ist nicht in sich abgeschlossen; er zielt auf ein gewissenhaftes Handeln. Als Gewissensappell fordert er ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen; als Gewissensurteil schließt er die Aufforderung ein, sich in innerer Reue und äußerer Wiedergutmachung von dem schlechten Handeln zu distanzieren und in Zukunft anders zu handeln. Erst in diesem Handeln kommt der Gewissensakt an sein Ziel. Zugleich darf man dieses gewissenhafte Handeln als Selbstverwirklichung des Menschen werten“ (ebd. 81).

Der Mensch realisiert sich, laut Kerstiens, in einer Gewissenstat als auf das Gute bezogene Person, die nach diesem Guten zu handeln versucht. Es ist für Kerstiens aber nicht selbstverständlich, dass die Menschen entsprechend dem Gewissensakt handeln (vgl. ebd. 81). *„Der Mensch muß nicht dem Gewissen folgen, er soll ihm folgen. Das Gewissen wendet sich an die Freiheit des Willens ... Die freie sittliche Entscheidung ist eine Willensentscheidung, keine Gewissensentscheidung“ (Krautwig zit. nach Kerstiens 1987, 81).* Ludwig Kerstiens geht davon aus, dass verschiedene Hemmnisse diese Willensentscheidung beeinflussen können, wie zum Beispiel Gewohnheiten, die soziale Umgebung, eigene Wünsche oder die Furcht vor anderen Menschen. Deshalb braucht der Mensch, seiner Meinung nach, bestimmte Tugenden und Prägungen, die ihm helfen, die Kraft aufzubringen auf das Gewissen zu hören und danach zu handeln, ungeachtet aller Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen (vgl. Kerstiens 1987, 81f.). Auf die Bedeutung des Willens und dessen Verbindung mit Gewissen wird in einem weiteren Abschnitt näher eingegangen werden.

„Als Ergebnis des vorausgehenden Handelns prägt sich im Mensch eine Disposition zu weiterem gleichgerichtetem Handeln aus; im Menschen entwickelt sich eine Verhaltenstendenz, die sich auch dann durchzusetzen in der Lage ist, wenn widerstreitende Motivationen auftreten“ (ebd. 82).

Gewissen kann, laut Kerstiens, als Prozess gesehen werden, indem Gerechtigkeit zur Selbstverständlichkeit wird. Um diesen zu verwirklichen braucht der Mensch, seiner Meinung nach, die Tapferkeit nach seinen Gewissensentscheidungen auch gegen die öffentliche Meinung zu handeln, Selbstbegrenzung um zu Gunsten des Gewissens auch gegen die eigenen Wünsche zu handeln sowie ein stark ausgeprägtes Selbstwertgefühl, wenn er mit seiner Gewissensentscheidung alleine bleiben muss (vgl. Kerstiens 1987, 82). *„Wenn die Bedingungen für ein gewissenhaftes Handeln nicht gegeben sind, wird sich das Gewissen nicht in der Praxis realisieren können“* (ebd. 82).

2.1.4. IRRENDES GEWISSEN

Kerstiens stellt sich die Frage, ob das Gewissen auch irren kann und ob man verpflichtet ist, diesem eventuell irrigen Gewissen zu folgen (vgl. ebd.73). Er beantwortet diese Frage folgendermaßen:

„Die Grundaussage des Urgewissens ist unfehlbar und irrtumsfrei: Du mußt das, was du als gut erkannt hast, tun, was du als schlecht erkannt hast, meiden. In jedem aktuellen Gewissensappell und Gewissensurteil ist dieser Satz mitenthalten: Du mußt dies tun, sofern und soweit du es als gut und verpflichtend erkannt hast“ (ebd. 74).

„Irrig ist nicht das Gewissen als Anlage, sondern nur das Gewissensurteil“ (Häring zit. nach Kerstiens 1987, 74). Eines ist für Kerstiens jedoch völlig klar und zwar, dass der Mensch seinem Gewissensurteil unbedingt folgen muss, unabhängig davon, ob es irrt oder nicht. Er geht davon aus, dass das Gewissen für den Menschen die letzte Instanz für sein Handeln ist, die ihm das Gute, das zu tun ist sowie das Schlechte, das zu unterlassen ist, aufzeigt. Der Mensch muss, Kerstiens Auffassung nach, auf sein Gewissen hören und danach handeln, alles andere ist, seiner Meinung nach, nicht richtig (vgl. ebd. 75).

2.1.5. GUTES UND SCHLECHTES GEWISSEN

Das beurteilende Gewissen wird bei Ludwig Kerstiens einerseits als gutes und andererseits als schlechtes Gewissen wahrgenommen. Er meint, das gute Gewissen zeigt dem Menschen auf, dass er keine Schuld begangen hat, auch

wenn ihm ein Vorwurf von außen gemacht wird. Im Vordergrund steht für ihn jedoch das schlechte Gewissen, da es bedrängend, anklagend und belastend ist. Es zeigt dem Menschen, laut Kerstiens, einerseits eine bereits begangene Verfehlung von Normen auf oder warnt andererseits vor einer drohenden Verletzung (vgl. Kerstiens 1987, 65). *„Im einzelnen wiederum kann sich der Ruf des schlechten Gewissens auf die Übertretung eines Verbotes richten ... oder auf die Nichtbefolgung eines Gebotes“* (Nipkow zit. nach Kerstiens 1987, 65). Kerstiens meint, dass gerade das schlechte Gewissen gut ist, weil es den Menschen aufschreckt und auf das Gute hinweist (vgl. Kerstiens 1987, 66).

„In Wahrheit ist das sogenannte böse Gewissen aus sich selbst heraus nichts Böses. Es heißt böse, weil es auf das Bösesein dessen hinweist, den es trifft, weil es dessen innerstes Wissen um sein Bösesein ist. Schlecht ist nicht das Gewissen als solches, sondern das Tun des Menschen, das vom Gewissen getadelt wird. Wenn aber so das Gewissen dem Menschen sein Bösesein kundgibt, sollte es dann nicht ganz ursprünglich im Guten wurzeln? Denn das Böse zeigt sich doch nur vom möglichen Guten her als dessen Gegenbild. So wäre also das Gute das Ursprüngliche, aber so, daß es in der Erfahrung primär als das böse Gewissen erschiene, das den Menschen auf sein Bösesein aufmerksam macht“ (Weisedel zit. nach Kerstiens 1987, 66).

Der Mensch hat nur dann ein schlechtes Gewissen, so Kerstiens, wenn er böse gehandelt hat und das Gute unterlassen hat. Demnach ist für ihn das schlechte Gewissen also eigentlich gut, weil es dem Menschen sein Fehlverhalten in Bezug auf sein Handeln verdeutlicht und das Gute aufzeigt, nachdem er sein Handeln richten soll. Ein schlechtes Gewissen deutet für Kerstiens darauf hin, dass das Gewissen noch nicht verstummt ist, sondern den Menschen weiter zum Guten führt. Er meint, es zeigt ihm, ob er dem Bild, dass er sich von sich selbst macht, dem sogenannten „Ideal-Ich“, noch entspricht oder nicht. Das schlechte Gewissen zeigt, laut Kerstiens auf, ob der Mensch vor sich selbst bestehen kann oder nicht (vgl. Kerstiens 1987, 66f.). Deshalb versteht Kerstiens das gute Gewissen als schlecht und das schlechte Gewissen als das eigentlich Gute, was im Grunde widersprüchlich ist.

Nipkow meint, „*daß die Gewissenserfahrung selbst zunächst eng und streng als dunkle Schuldenerfahrung zu verstehen ist*“ (zit. nach Kerstiens 1987, 67). Erkennt der Mensch seine Schuld an, bedeutet das, so Kerstiens, dass er sein Sein als ein „Sein-für-andere“ versteht. Er meint, entweder genügt der Mensch dem Anspruch, der an ihn gestellt wird, oder er genügt ihm nicht und erst wenn der Mensch dem Anspruch nicht genügt, wird er schuldig. „*Die Unterlassung, nicht die Begehung ist demnach der Prototyp der Sünde*“ (Kuhn zit. nach Kerstiens 1987, 67). Demnach zeigt, laut Kerstiens, das schlechte Gewissen dem Menschen auf, dass er Schuld auf sich geladen hat. Das funktioniert für Kerstiens jedoch nur, wenn sich der Mensch als schuldig sieht, d.h. wenn er sich des schuldigen Handelns bewusst ist und bereit ist, dafür einzustehen, was, ihm zu Folge, als Bekenntnis der Freiheit des Menschen und zugleich als ein Zeichen seiner Würde gesehen werden kann. Erst, wenn der Mensch die Schuldenerfahrung gemacht hat, meint Kerstiens, ist er in der Lage, Reue für seine Tat zu empfinden und um Verzeihung für sein Handeln zu bitten (vgl. Kerstiens 1987, 67f.). „*Der Mensch muß sich annehmen, wie er ist und mit den Grenzen, die ihm nun einmal gesetzt sind. Das schlechte Gewissen ist nur dann gut, wenn es dem Menschen im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten seine Schuld vor Augen stellt*“ (ebd. 69).

Das sogenannte gute Gewissen bei Kerstiens, kann als eine Art positives Sicherheitsgefühl verstanden werden. Ein Sicherheitsgefühl, wenn einem von außen eine Schuld vorgeworfen wird, die man nicht begangen hat, eine mögliche Verfehlung verneint werden kann oder ein befürchtetes Vergehen vermieden werden kann, meint Kerstiens. Der Zweck des guten Gewissens ist der, so Kerstiens, zu wissen, dass kein Unrecht begangen worden ist und somit keine Schuld aufgeladen worden ist. Es bedeutet für ihn demnach nicht etwas Gutes getan zu haben. Mit Ludwig Kerstiens kann gesagt werden, ein gutes Gewissen ist „*nichts als die Abwesenheit des schlechten Gewissens*“ (Weischedel zit. nach Kerstiens 1987, 71). Für Kerstiens ist so ein gutes Gewissen jedoch zwiespältig, weil es entweder anzeigt, dass schuldhaftes Handeln vermieden worden ist, oder weil der Mensch sich vor dem schlechten Gewissen verschließt (vgl. Kerstiens 1987, 71). Kerstiens wirft die Frage auf, ob ein gutes Gewissen nicht dazu dienen soll dem Menschen aufzuzeigen, dass er etwas Gutes getan hat? Dazu meint Reiner: „*Das Bewußtsein von vollbrachten eigenen guten Taten ist kein >gutes*

Gewissen<“ (zit. nach Kerstiens 1987, 71). Kerstiens versteht unter einem guten Gewissen ein Gewissen, das einem bewusst macht, nicht gegen einen Anspruch verstoßen zu haben bzw. zu verstoßen. Phänomenologisch gesehen gibt es, laut Kerstiens, einen Unterschied zwischen dem guten und dem schlechten Gewissen. Er meint, das schlechte Gewissen kann mit einem plötzlichen Akt gleichgesetzt werden, der einem aufzeigt durch sein Handeln Schuld auf sich geladen zu haben und ruft damit Betroffenheit hervor, wohingegen das gute Gewissen als ein Akt der Erleichterung bezeichnet werden kann (vgl. Kerstiens 1987, 71f.). Wenn der Mensch sich jedoch einer guten Tat bewusst ist, kann mit Nipkow gesagt werden, dass die *„Freude über gutes Handeln, die Zufriedenheit mit sich selbst“* ist (Nipkow zit. nach Kerstiens 1987, 73). Diese Annahmen sind zu hinterfragen, weshalb noch näher darauf eingegangen wird.

2.1.6. ZUSAMMENFASSUNG

Was als ethisch gut angesehen wird, kann so Kerstiens, je nach Maßstab, also der geltenden und angenommenen Ethik, variieren. Das Gute, nach dem die Menschen sich richten, ist, laut Kerstiens, immer ein sogenanntes vermeintlich Gutes, da kein Zustand, den man erfährt, für ihn absolut gut ist. Es ist für Kerstiens nicht selbstverständlich, dass das Gute vom Menschen überhaupt erkannt wird. Das Gewissen erfasst zwar das Gute, um es auch wahrzunehmen bedarf es aber der Erfassung des Wirklichen, also dem „Ist-Zustand“ und der Erfahrung von Alternativzuständen, so Kerstiens. Er meint, der Mensch hat im Gewissen einen Anspruch gegenüber anderen Personen und seiner Umwelt (vgl. Kerstiens 1987, 19 u. 48ff. u. 51).

Ludwig Kerstiens folgend, ist im Gewissensakt ein moralisches Urteil eingeschlossen sowie alle seelischen Bereiche des Menschen. Gewissensentscheidungen sind, seiner Meinung nach, argumentationsfähig und basieren auf einer personalen Gewissheit. Im Gewissen ist der Mensch, laut Kerstiens, Ansprechender und Angesprochener zugleich und der Mensch kann sich der Stimme des Gewissens, dem Anspruch, nicht entziehen. Der Gewissensappell kann einerseits eine Aufforderung sein etwas Gutes zu tun oder andererseits eine Warnung etwas Schlechtes zu unterlassen, meint Kerstiens, weshalb im Appell ein Urteil über das Handeln enthalten ist. Das Problem scheint,

so Kerstiens, dass immer weniger Menschen auf den Gewissensappell hören, da es zu Gewissenskonflikten kommen kann, wenn man ihm folgt (vgl. Kerstiens 1987, 58ff.).

Kerstiens geht davon aus, dass die Gewissensaussage des Urgewissens nicht irrt, sondern nur das Gewissensurteil irren kann, der Mensch aber auf sein Gewissen hören muss, egal ob es sich irrt oder nicht. Im gewissenhaften Handeln verwirklicht sich der Mensch selbst, als eine auf das Gute bezogene Person, so Kerstiens. Er meint, dass es der freie Wille jedes einzelnen ist auf sein Gewissen zu hören und nicht selbstverständlich, da es viele Hindernisse gibt, die gewissenhaftes Handeln beeinflussen können. Deshalb braucht der Mensch, laut Kerstiens, viel Kraft sich diesen Widerständen entgegenzusetzen und seinem Gewissen entsprechend zu handeln. Kerstiens meint, dass Gewissen als Prozess gesehen werden kann, indem Gerechtigkeit selbstverständlich wird. Der Mensch soll, seiner Meinung nach, fähig sein, den Mut aufzubringen nach seinen Gewissensentscheidungen zu handeln, im Notfall auch gegen die Meinung der Öffentlichkeit sowie gegen die eigenen Wünsche (vgl. ebd. 73ff. u.81f.).

Das Gewissen in seiner beurteilenden Funktion wird bei Kerstiens entweder als gut oder als schlecht aufgefasst. Er meint, ein gutes Gewissen ist auf der einen Seite die Versicherung dafür, dass der Mensch sich nicht schuldig gemacht hat, trotz eines Schuldvorwurfs von außen und auf der anderen Seite eine Art Sicherheitsgefühl, wenn eine vermeintliche Verfehlung verneinbar, oder ein befürchtetes Vergehen vermeidbar ist. Es kann, ihm zu Folge, als eine Art Gefühl der Erleichterung angesehen werden. Ein gutes Gewissen bedeutet für Kerstiens demnach nicht etwas Gutes getan zu haben oder eine gute Tat aufzuzeigen, es kann auch als Abwesenheit vom schlechten Gewissen gesehen werden (vgl. ebd. 65 u. 71ff.).

Das schlechte Gewissen steht für Kerstiens jedoch im Vordergrund, weil es sowohl bedrängend, als auch belastend sowie anklagend ist. Es warnt vor drohenden Verletzungen und zeigt bereits begangene Verfehlungen auf, so Kerstiens. Demnach kann, ihm zu Folge, das schlechte Gewissen als gut angesehen werden, weil es den Menschen aufrüttelt, sein Fehlverhalten

verdeutlicht und das Gute aufzeigt. Es stellt, Kerstiens folgend, den Menschen vor sich selbst und macht klar, ob er vor sich und dem Bild, dass er von sich selbst gemacht hat, bestehen kann oder nicht. Ein schlechtes Gewissen zu haben bedeutet für Kerstiens, dass das Gewissen noch nicht verstummt ist, sondern dem Menschen klar macht, Schuld auf sich geladen zu haben, was für ihn jedoch nur möglich ist, wenn der Mensch sich darüber bewusst ist, schuldig gehandelt zu haben und so Reue dafür empfinden kann sowie in der Lage ist, anschließend dafür um Verzeihung zu bitten. Dies verdeutlicht, laut Ludwig Kerstiens, die Freiheit und Würde des Menschen (vgl. Kerstiens 1987, 65ff.).

Die „Eigenart des Menschen“ besteht für Kerstiens darin, sich dem Guten zuzuwenden sowie Schlechtes zu unterlassen und dementsprechend zu handeln, auch wenn das nicht selbstverständlich ist. Gewissen bezieht sich, laut Kerstiens, sowohl auf bewusstes Handeln, als auch auf die Unterlassung einer Handlung. Er geht davon aus, dass es der Verhaltensweisung sowie Verhaltenskontrolle dient und ein Beziehungsphänomen ist. Für Ludwig Kerstiens ist das Gewissen die letzte Instanz für das menschliche Handeln, da es das Gute aufzeigt und die Selbstverwirklichung des Menschen ist. Der ganze Mensch ist, seiner Meinung nach, am Gewissenakt beteiligt, rational und auch emotional, er selbst ist Gewissen (vgl. ebd. 14ff. u. 17ff. u. 58ff.).

In Bezug auf Ludwig Kerstiens kann somit gesagt werden, dass Emotionen, vor allem dem Schuldgefühl, in Verbindung mit Gewissen, eine große Bedeutung zukommt. Er unterscheidet zwischen gutem und schlechtem Gewissen, wobei er davon ausgeht, dass das gute Gewissen schlecht ist und das schlechte Gewissen gut, weshalb das auf Schuldgefühlen basierende schlechte Gewissen, als das Eigentliche bezeichnet werden kann. Welche Bedeutung diese Annahmen für Gewissenlosigkeit haben, soll im nächsten Abschnitt erläutert werden.

2.2. GEWISSENLOSIGKEIT

In Bezug auf die Erläuterungen des Gewissensverständnisses von Ludwig Kerstiens, wird versucht eine erste Darstellung von Gewissenlosigkeit aufzuzeigen. Wenn, wie bei Kerstiens, davon ausgegangen wird, dass Gewissen die „Eigenart des Menschen“ ist, sich dem Guten zuzuwenden und danach zu handeln sowie das Schlechte oder das Böse zu unterlassen, kann gesagt werden, dass gewissenlosen Personen diese Eigenart fehlt. Das bedeutet demnach, dass gewissenlose Menschen nicht in der Lage sind, ihr Handeln oder Unterlassen in bestimmten Situationen wahrzunehmen, zu beurteilen und zum Guten hin zu steuern. Wenn aber der Mensch selbst Gewissen ist, wie ist es dann möglich, dass er gewissenlos ist?

Laut Kerstiens steht sich im Gewissen die Person im Inneren selbst gegenüber und nimmt Stellung zu ihren eigenen Taten, sie meldet sich selbst im Gewissen (vgl. Kerstiens 1987, 14). Als gewissenlos kann demnach jemand bezeichnet werden, der sich weigert sich selbst gegenüberzustehen und Stellung zum eigenen Handeln zu beziehen oder nicht fähig dazu ist. In Bezug auf Kerstiens kann davon ausgegangen werden, dass gewissenlosen Menschen der Bezug zur Wirklichkeit fehlt sowie die Beziehung zu anderen Menschen und der Umwelt, die sogenannte Gewissensverantwortung, da sie weder die rationale Einsicht haben, Gut und Böse bzw. Richtig und Falsch zu unterscheiden, noch die notwendigen Emotionen besitzen, die für den Gewissensakt bedeutungsvoll sind. Es kann davon ausgegangen werden, dass die appellierende Funktion des Gewissens, die Verhaltensweisung sowie die beurteilende Funktion der Verhaltenskontrolle, wie Kerstiens sie beschreibt, bei Menschen ohne Gewissen bedeutungslos sind, da angenommen wird, dass Gewissenlose nicht in der Lage sind, das Gute wahrzunehmen, vom Schlechten zu unterscheiden und danach zu handeln.

Davon ausgehend, dass gewissenlose Personen nicht fähig sind, sich vor sich selbst zu stellen, können sie auch keine unmittelbar Betroffenen sein und sich deshalb nicht schuldig fühlen. Ein Mensch, der sich unbeteiligt fühlt, kann sich daher auch keiner Schuld bewusst werden und dafür einstehen. Wenn das Gewissen, laut Kerstiens, Handlungen steuert, indem es Richtungen vorgibt, kann angenommen werden, dass diese Steuerung bei gewissenlosen Personen wegfällt und es somit nicht mehr darum gehen kann, das Gute zu erkennen und

dementsprechend zu handeln. Ein Mensch ohne Gewissen ist daher unfähig sich selbst zu verwirklichen!

Kerstiens geht davon aus, dass das Urgewissen, der Drang des Menschen gut zu handeln, unfehlbar ist, sich der Mensch jedoch nicht selbstverständlich von diesem Drang leiten lässt. Er meint, das Urgewissen ist angeboren, als eine Anlage, weshalb der Mensch nie absolut gewissenlos sein kann (vgl. Kerstiens 1987, 20 u. 74). Im Folgenden wird sich zeigen, dass die Annahme eines angeborenen Gewissens problematisch ist. Erfahrungsgemäß, so Kerstiens, kann der Mensch jedoch sehr wohl gewissenlos handeln und zwar durch das Missachten des Gewissens in bestimmten Situationen (vgl. ebd. 20f.). *„Durch die individuelle Sozialisation kann er sich in ein Verhalten einspielen, das unreflektiert abläuft, ohne daß das Gewissen aktualisiert wird. In bestimmten Handlungsbereichen kann das Gewissen verstummen“* (ebd. 21).

Jeder Mensch handelt, Kerstiens zu Folge, oft ohne sich ein Gewissen zu machen, vor allem deshalb, weil er sich von der Gesellschaft getragen fühlt. Die Menschen streben, seiner Meinung nach, nicht immer das eigentliche Gute, das Bestmögliche an, sondern orientieren sich an einem akzeptablen Handeln, einem Besseren. Er geht davon aus, dass es dadurch zu moralischen Abweichungen kommt, weil gewissen Dingen weniger moralisches Gewicht und Ernsthaftigkeit zugeschrieben wird, was zu einer akzeptierten, niederen Moralität führt die nicht mehr dem Ideal entspricht (vgl. ebd. 21). Auf den Aspekt der Gesellschaft in Verbindung mit Gewissen wird später noch näher eingegangen.

„Aber ganz kann der Mensch seinem Urgewissen nicht enttrinnen, da er sich selbst nicht enttrinnen kann. Auch auf dieser Ebene des Akzeptablen bleibt er darauf ansprechbar, daß er sich nach dem Guten zu richten habe, was auch immer er noch als „gut“ beurteilt. Nur wer seine Menschlichkeit überhaupt nicht mehr aktualisieren kann – zum Beispiel aufgrund einer schweren geistigen Erkrankung –, handelt völlig gewissenlos“ (ebd. 21).

2.2.1. GEWISSENSERFAHRUNG UND STIMME DES GEWISSENS

Da allen Gewissensakten, laut Kerstiens, das Gewissen als Eigenart zugrunde liegt (vgl. ebd. 57), ergibt sich daraus ein Problem bei gewissenlosen Menschen. Ein Fehlen von Gewissen beeinflusst demnach wesentlich den Gewissensakt und

macht ihn vielleicht unmöglich. Der Prozess den der Mensch durchläuft, um das Gute zu erkennen und sein Handeln danach auszurichten, könne nicht stattfinden. Dem Menschen fehle die Fähigkeit moralisch zu urteilen, da es kein Erkennen des Guten gebe. Die letzte Instanz in Bezug auf das eigene Handeln, wie Kerstiens es beschreibt (vgl. Kerstiens 1987, 59), bliebe demnach aus.

Wird das Gute nicht als gut und das Schlechte nicht als schlecht erkannt, erscheint es nicht als möglich, sich nach bestimmten Handlungen unwohl oder betroffen zu fühlen. Somit kann es auch keine physiologischen Auswirkungen oder Gewissensbisse geben und die Emotionen bleiben daher aus. Es kann davon ausgegangen werden, dass das Besondere, die einzigartige Stimme des Gewissens, wie Kerstiens schreibt, in der der Mensch sowohl der Angesprochene, also auch der ist, der sich selbst anspricht (vgl. ebd. 60f.), verloren geht. Gewissenlose Menschen sind somit nicht fähig Stellung zu sich selbst zu beziehen, sich selbst anzusprechen, weil, in Bezug auf Kerstiens, angenommen werden kann, dass sie sich nicht mit sich selbst auseinandersetzen.

Ohne Gewissen kann es somit auch keine Gewissensappelle geben, womit sich bestätigt, dass immer weniger zu einer Gewissensfrage gemacht wird, wie Kerstiens schreibt (vgl. ebd. 63). Der Appell dient, laut Kerstiens, einerseits als Aufforderung Gutes zu tun und andererseits als Warnung Schlechtes zu unterlassen (vgl. ebd. 62). Es kann jedoch angenommen werden, dass Gewissenlosigkeit die Unterscheidung von Gut und Schlecht verhindern kann, womit die Funktion des Appells aufgehoben wird. Kerstiens meint, dass die Menschen immer weniger auf ihr Gewissen hören oder gar nicht in der Lage sind darauf zu hören, weil sie Angst vor Gewissenskonflikten haben und es daher vermeiden, Stellung zu sich selbst zu beziehen (vgl. ebd. 64). Demnach ist es wahrscheinlich einfacher das Gewissen auszuschalten, weil der Mensch dann nicht vor sich selbst Rechenschaft ablegen muss. Der Weg des geringsten Widerstandes ist somit sicherlich der leichteste und ohne Gewissen kein Widerstand, kein Verzicht, keine Belastungen.

2.2.2. GEWISSENHAFTES HANDELN UND IRRENDES GEWISSEN

Gewissenhaftes Handeln basiert, laut Kerstiens, auf dem Gewissen und dem Gewissensakt. Kerstiens sieht das Ziel gewissenhaften Handelns darin, sich nach dem Guten zu richten und sein Tun danach auszurichten sowie schlechte Taten

zu bereuen, Wiedergutmachung zu leisten und sich vom Schlechten zu distanzieren. Darin besteht, seiner Auffassung nach, die Selbstverwirklichung des Menschen. Die Menschen handeln, laut Kerstiens, nicht selbstverständlich nach ihrem Gewissensakt, weil jeder frei entscheiden kann, ob er seinem Gewissen folgen will oder nicht. Davon ausgehen kann gesagt werden, dass sich gewissenlose Personen dagegen entscheiden. Wie bereits erwähnt gibt es, laut Kerstiens, dafür viele Gründe wie zum Beispiel die soziale Umgebung, die eigenen Wünsche, Gewohnheiten oder Furcht. Womöglich fehlt ihnen die Kraft, die Hindernisse, die sich ihnen in den Weg stellen, zu überwinden und auf ihr Gewissen zu hören, meint Kerstiens. Er denkt, dass es leichter ist sich der öffentlichen Meinung anzuschließen oder nach den eigenen Wünschen zu handeln, als sich gegen andere zu stellen und die eigenen Bedürfnisse in den Hintergrund zu schieben (vgl. Kerstiens 1987, 58ff. u. 81f.). Gerechtigkeit ist, in diesem Fall, nicht mehr als Selbstverständlichkeit zu sehen.

Gewissenlosigkeit bedeutet demnach, dass sich das Gewissen nicht irren kann, weil es kein Gewissen gibt. Kerstiens meint jedoch, dass das Urgewissen angeboren ist und sich nicht irren kann, da es unfehlbar ist (vgl. ebd. 74). Das bedeutet, dass, ihm zu Folge, jeder Mensch ein angeborenes, unfehlbares und nicht irrendes Urgewissen hat. Die Frage ist nun aber, ob der Mensch darauf hört oder nicht (vgl. ebd. 73ff.). Gewissenhafte Menschen richten ihr Handeln nach ihrem Gewissensappell aus, der auf das Gute abzielt, sie hören darauf, was ihr Gewissen ihnen sagt, so Kerstiens (vgl. ebd. 81f.). Gewissenlosen Personen müsse demnach diese Eigenart, sich nach dem Gewissen zu orientieren, abhanden gekommen sein. Davon ausgehend sind sie nicht fähig auf den Spruch des Gewissens zu hören, da es, wie Kerstiens es ausdrückt, verstummt ist.

Wie bereits bei Kerstiens aufgezeigt, ist es nicht das Gewissen selbst, das sich irren kann, sondern nur das Gewissensurteil. Gewissenlosen Personen fehlt jedoch diese beurteilende Funktion des Gewissens, womit sie sich auf der einen Seite gar nicht irren können, oder aber auf der anderen Seite immer irrig sind, da sie das vermeintlich Gute nicht erkennen können und somit nicht in der Lage sind danach zu handeln. Eines ist, laut Kerstiens, jedoch sicher, egal ob gewissenhaft oder gewissenlos, jeder Mensch besitzt ein unfehlbares Urgewissen, egal ob man darauf hört oder nicht (vgl. ebd. 73ff.).

2.2.3. GUTES UND SCHLECHTES GEWISSEN

Gewissenlosigkeit, bezogen auf Kerstiens Gewissensbegriff, schließe ein beurteilendes Gewissen aus, weshalb es auch keine Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Gewissen geben könne. Ohne das Erkennen von Gut und Böse, sei eine Unterscheidung nicht möglich. Gewissenlose Menschen haben demnach kein schlechtes Gewissen, das anklagend oder bedrängend ist. Da es gewissenlosen Personen nicht möglich sei zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, können sie aus ihrer Sicht auch keine Verfehlungen begehen oder bestehende Normen verletzen. Somit verliert die Funktion des schlechten Gewissens nach Kerstiens, nämlich das Aufzeigen des Guten und Hinführen zum guten Handeln (vgl. Kerstiens 1987, 66ff.) seine Bedeutung. Gewissenlosigkeit kann, so gesehen, wenn überhaupt, mit einem guten Gewissen nach Kerstiens gleichgesetzt werden, weil gewissenlose Menschen sich keiner Schuld bewusst sind und ein gutes Gewissen dem Menschen diese Schuldlosigkeit aufzeigt.

„Vielleicht hat man aber nur darum ein gutes Gewissen, weil man das schlechte Gewissen sich nicht aussprechen läßt, weil man sich gegen es abstumpft, weil man sich vor ihm verschließt, so daß man paradoxerweise sagen kann: Der Gewissenlose ist es eigentlich, der ein gutes Gewissen hat“ (Weischedel zit. nach Kerstiens 1987, 71).

Wenn der Mensch nun kein schlechtes, sondern lediglich ein gutes Gewissen hat, kann, in Bezug auf Kerstiens, gesagt werden, dass das Gewissen verstummt ist, da das schlechte Gewissen, das Wesentliche ist. Der Mensch werde nicht länger zum Guten geführt. Es gibt daher keine Abweichung vom „Ideal-Ich“, da diesem jederzeit entsprochen wird, weil der Mensch immer vor sich selbst besteht. Aus diesem Grund kann es auch keine Schuld erfahrung geben. Da nicht zwischen Gut und Böse unterschieden werden kann, kann auch nicht schlecht gehandelt werden und somit kann der Mensch sich auch keiner Schuld bewusst werden. Gewissenlosen Menschen fehle dadurch das Einfühlungsvermögen, die Empathie für andere Menschen und deren Schicksal. Ein Mensch, der sich nicht schuldig fühlt, kann somit auch keine Reue empfinden und auch nicht um Verzeihung bitten. *„Ohne diese Fähigkeit, vom Schicksal des anderen betroffen zu sein wie von meinem eigenen, kann ich vom anderen nicht eigentlich berührt werden ... Der Ungerührte, das ist der Gewissenlose“ (Neuhäusler zit. nach Kerstiens 1987, 51).* Gewissenlosen Menschen kann demnach, wenn überhaupt, nur ein gutes

Gewissen zugeschrieben werden, da ein gutes Gewissen, laut Kerstiens, eine Art Sicherheitsgefühl bietet, schuldlos zu sein, weshalb am ehesten gesagt werden kann, dass gewissenlose Personen in ihrem Handeln mit sich selbst zufrieden sind.

2.2.4. ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff Gewissenlosigkeit ist in einem ersten Versuch von Kerstiens pädagogischem Gewissensbegriff hergeleitet worden. Gewissenlosen Menschen fehle somit die Eigenart, das Gute zu erkennen, sich diesem Guten zuzuwenden, danach zu handeln und Böses zu unterlassen. Diesen Personen komme die Fähigkeit abhanden ihre Taten wahrzunehmen, sie zu beurteilen und hin zum Guten zu steuern. Die Gewissensverantwortung bliebe aus, da der Bezug zur Wirklichkeit sowie die zwischenmenschlichen Beziehung und die Beziehung zur Umwelt bei Gewissenlosen fehlen. Sie seien nicht in der Lage zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und danach zu handeln, weshalb die Funktionen des Gewissens, nämlich die Verhaltensweisung sowie die Verhaltenskontrolle, laut Kerstiens, ihre Bedeutung verlieren. Die Steuerung des Gewissens durch Vorgabe von bestimmten Richtungen, wie Kerstiens meint, gehe verloren, da das Gute nicht mehr zu erkennen sei und deshalb nicht danach gehandelt werden könne. Gewissenlose Menschen seien nicht in der Lage, Betroffenheit mit anderen Leuten zu empfinden, da ihnen die Empathie dafür fehle, weil einem die anderen nichts angehen. Deshalb können sie sich als Unbeteiligte weder schuldig fühlen, noch Schuld eingestehen oder Gewissensbisse, laut Kerstiens, entwickeln. Ihnen fehle, wie er es nennt, der letzte Bezugs- und Richtpunkt, die Erkenntnis des Guten.

Ist das Urgewissen jedoch angeboren und unfehlbar, wie Kerstiens meint (vgl. Kerstiens 1987, 20 u. 74), dann bedeutet das, dass jeder Mensch ein ursprüngliches Gewissen hat, das immer nach dem Guten strebt. Demnach kann der Mensch nie absolut gewissenlos sein. In diesem Fall, kann davon ausgegangen werden, dass gewissenlose Personen nicht auf ihr Urgewissen hören, sie schieben den Drang des Gewissens, nämlich Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen, wie Kerstiens sagt, beiseite und lassen sich nicht davon leiten. Das Gewissen werde verdrängt und missachtet, weshalb es mit der Zeit immer mehr verstummt. Diese Missachtung des Gewissens kann, laut Kerstiens, unterschiedliche Gründe haben wie zum Beispiel die Sozialisation oder

die Ausrichtung des Handelns nach der Gesellschaft in der man lebt (vgl. Kerstiens 1987, 81f.). Ihm zu Folge reicht es vielen Menschen der Allgemeinheit zu genügen, egal ob die dem Bestmöglichen, dem Ideal oder weniger entspricht und sich danach orientiert, was zu moralischen Abweichungen führt (vgl. ebd. 21). Das Fehlen oder Ausbleiben des Gewissens führt, wenn man Kerstiens folgt, zu einer wesentlichen Beeinflussung des Gewissensakts, da es ohne Gewissen keinen Gewissensakt geben kann. Das Gute zu erkennen und das eigene Handeln danach auszurichten ist, laut Kerstiens, ein Prozess, den der Mensch durchläuft. Diesen Prozess versäumen Gewissenlose jedoch. Moralisches Urteilen bliebe aus, da Gutes nicht erkannt werden könne, womit die letzte Instanz für menschliches Handeln verloren ginge. Immer weniger Leute hören, Kerstiens Meinung nach, aus Angst vor Gewissenskonflikten auf ihr Gewissen (vgl. ebd. 64). Wird nicht auf das Gewissen gehört, kann es auch kein schlechtes Gewissen geben, das einen anklagt oder bedrängt. Gewissenlose Personen haben demnach kein schlechtes Gewissen, sondern nur ein gutes Gewissen, was wie bereits erwähnt, laut Kerstiens, eigentlich nicht gut ist, weil es lediglich aufzeigt nicht schuldig zu sein (vgl. ebd. 71f.). Das Gute wird somit nicht länger angestrebt. Gewissenlosigkeit kann, in Bezug auf Kerstiens, also mit einem guten Gewissen gleichgesetzt werden, weil dieses dem Menschen Schuldlosigkeit aufzeigt. Nach Kerstiens kapseln sich Gewissenlose, aus welchen Gründen auch immer, von ihrem schlechten Gewissen, dem eigentlich guten Gewissen ab (vgl. ebd. 66ff.), wodurch sie nicht mehr in der Lage sind Schuldgefühle zu entwickeln oder zu empfinden, worauf Gewissen, Kerstiens folgend, eigentlich basiert.

Die Stimme des Gewissen, in ihrer Einzigartigkeit und Besonderheit, in der der Mensch gleichzeitig Ansprechender als auch Angesprochener ist (vgl. ebd. 60f.), wie Kerstiens es beschreibt, verliere ihre Bedeutung, weil gewissenlose Personen nicht in der Lage seien sich selbst anzusprechen. Gewissenlosigkeit kann somit als Weigerung oder Unfähigkeit sich selbst gegenüberzustehen und Stellung zum eigenen Handeln zu beziehen, gesehen werden. Gewissenlose missachten somit ihr Gewissen oder sie weigern sich, ihrem Gewissen und dem Drang zum Guten zu folgen. Mit Gewissenlosigkeit geht, in Bezug auf Kerstiens, die letzte Instanz, der letzte Bezugspunkt für menschliches Handeln, nämlich die Erkenntnis des Guten (vgl. ebd. 50), verloren. Gewissenlosigkeit, mit Kerstiens gesehen, bedeutet demnach, dass der Mensch unfähig ist, sich selbst zu verwirklichen.

3. GEWISSENLOSIGKEIT UND BOSHEIT BEI HANNAH ARENDT

Im Zusammenhang mit Gewissen werden immer wieder die Begriffe „Gut“ und „Böse“ aufgegriffen. Nachdem, was bereits in dieser Arbeit erläutert worden ist, kann gesagt werden, dass Gewissen vor allem mit dem Begriff „Gut“ in Verbindung gebracht wird, in dem Sinn, dass ein Mensch gut handelt, wenn er seinem Gewissen folgt oder, wie Kerstiens sagt, dass das Gewissen die „Eigenart des Menschen“ ist, sich nach dem Guten zu richten. Der Begriff „Böse“ wird im Allgemeinen, wenn er mit Gewissen verknüpft wird eher dahingehend beurteilt, dass Menschen, die böse sind oder böse handeln, kein Gewissen haben, also gewissenlos sind. Deshalb soll diesem „Bösesein“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Was bedeutet „Bösesein“ überhaupt und in welchem Zusammenhang steht es mit Gewissenlosigkeit? Um diese Frage beantworten zu können, wird auf Hannah Arendt und ihr Buch „Über das Böse“ Bezug genommen. Arendt schreibt, wie der Titel schon sagt, über das Böse, wobei sie das Thema Moral behandelt, unter anderem in Verbindung mit den unfassbaren Verbrechen im Nationalsozialismus.

Zu Beginn des Buches zeigt sie deutlich auf, dass gerade die Moral von der jeder denkt, dass sie klar, eindeutig und dauerhaft ist, über Nacht durch den Nationalsozialismus zerbrochen ist und ohne große Mühe zu etwas völlig anderem geworden ist, nämlich einem neuen Wertekanon von Sitten, Konventionen und Manieren (vgl. Arendt 2003, 10f.). Leute aus allen gesellschaftlichen Schichten Deutschlands haben mit dem „Nazi-Regime“ zusammen gearbeitet ohne sich überhaupt damit zu identifizieren, so Arendt. Für sie ist schnell klar geworden, *„daß niemand ein überzeugter Nazi sein mußte, um sich anzupassen und nicht seine gesellschaftliche Stellung, wohl aber die moralischen Überzeugungen, die einst mit ihr einhergingen, gleichsam über Nacht zu vergessen“* (ebd. 15). Hannah Arendt macht deutlich, dass nicht das Verhalten der Nazis zur moralischen Debatte steht, sondern das Verhalten der Mitläufer, die nicht aus Überzeugung gehandelt haben, sondern sich nur gleichgeschaltet haben (vgl. ebd. 15f.). *„Diese Leute waren keine gewöhnlichen Verbrecher, sondern ganz normale Zeitgenossen, die mit mehr oder weniger Enthusiasmus Verbrechen begangen*

hatten, einfach weil sie das taten, was man von ihnen verlangt hatte (Arendt 2003, 23). Die Gerichtsverhandlungen gegen genau diese Leute haben, laut Arendt, vor allem moralische Fragen hervorgebracht und sich mit einer besonderen Schuld befasst. Für sie scheint es jedoch so zu sein, dass wenn ein spezieller Fall zur moralischen Diskussion steht, versucht wird dieser Debatte auszuweichen und dabei diejenigen zu Schuldigen werden, die es wagen darüber zu urteilen (vgl. ebd. 23f.).

Wie kommt es nun dazu, dass Menschen so und nicht anders handeln, dass sie zu Verbrechern werden, wenn auch nicht zu gewöhnlichen, indem sie mit den anderen mitlaufen und sich der Mehrheit der Gesellschaft anschließen? Wie kann es sein, dass die Moral, von der immer angenommen worden ist, dass sie beständig ist, über Nacht zusammenbricht und das in kurzer Zeit nicht nur einmal, sondern gleich ein weiteres Mal, nämlich nach dem Fall des „Nazi-Regimes“, als die Menschen wieder zur Normalität zurückgekehrt sind, wie Arendt schreibt (vgl. ebd. 16)? Was ist die Ursache dafür, dass Menschen böse sind oder böse werden und Unrecht begehen? Was macht einen Menschen gewissenlos? Auf diese Fragen soll in Verbindung zu Hannah Arendt eingegangen werden.

3.1. UNTERSCHIEDUNG VON GUT UND BÖSE

Wie bereits erwähnt, macht Arendt deutlich, dass es durch den Nationalsozialismus zum Zusammenbruch der Moral gekommen ist und Menschen in dieser Zeit nicht mehr „moralisch gut“ gehandelt haben, sondern zu Verbrechern geworden sind und unrecht gehandelt haben. Wie kann der Mensch aber zwischen Gut und Böse bzw. Recht und Unrecht unterscheiden? Um darauf eine erste Antwort zu finden, nimmt Arendt Bezug auf Immanuel Kant und dessen „kategorischen Imperativ“.

Für Kant ist, laut Arendt, der „kategorische Imperativ“ eine Art Kompass, den der Verstand benutzt, wenn es um die Unterscheidung von Gut und Böse bzw. Recht und Unrecht geht. Er sagt dem Menschen was getan werden soll, ohne sich auf ein Ziel oder einen Zweck zu beziehen (vgl. ebd. 39). Es ist jedoch keine Selbstverständlichkeit für Kant, dass die Menschen entsprechend dem Urteil, das der Verstand trifft handeln, da sie sowohl ihrem Verstand als auch ihrem Herzen sowie ihren Neigungen und Sinnen folgen können (vgl. ebd. 26f.). *„Somit versteht sich moralisches Betragen nicht von selbst, aber moralisches Wissen, das Wissen*

über Recht und Unrecht sehr wohl“ (Arendt 2003, 27f.). Arendt schreibt, dass Kant der Auffassung ist, dass Versuchungen und Neigungen in der Natur des Menschen liegen und nicht in seiner Vernunft. Folgt der Mensch nun diesen Neigungen, ist er, laut Kant, dadurch versucht böse zu handeln, was von ihm als „radikales Böses“ bezeichnet wird. Für Kant ist jedoch klar, dass kein Mensch von sich aus böse sein will. Handeln Personen dennoch böse, ist das für ihn eine „moralische Absurdität“, da sie sich mit dem eigenen Verstand und somit mit sich selbst im Widerspruch befinden und daher selbst verachten, indem sie sich selbst belügen (vgl. ebd. 27f.).

Laut Arendt scheint es so, dass moralisches Verhalten abhängig ist vom Gespräch des Menschen mit sich selbst, weshalb Kant die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst, über die Pflichten gegenüber anderen stellt (vgl. ebd. 34f.).

„Es geht bestimmt nicht um die Sorge für den Anderen, sondern um die Sorge für das Selbst, nicht um Demut, sondern um menschliche Würde, ja menschlichen Stolz. Maßstab ist weder die auf irgendeinen Nachbarn gerichtete Liebe noch die Selbst-Liebe, sondern die Selbstachtung“ (ebd. 35).

Für Hannah Arendt scheint das sehr überraschend, weil es dem allgemeinen Verständnis von moralischem Verhalten widerspricht. Moralisches Verhalten bedeutet nicht, so Arendt, dass der Mensch einem von außen gegebenen Gesetz oder Recht gegenüber gehorsam zu sein hat, weshalb Kant auch zwischen Moralität und Legalität unterscheidet, da Legalität moralisch neutral ist. Der Mensch, der, laut Kant, dem „kategorischen Imperativ“ gehorcht, gibt sich selbst ein Gesetz, dass für alle Geschöpfe und Intelligenzen gilt, die vernünftig sind (vgl. ebd. 34ff.). *„Denn ich will mir nicht widersprechen, ich handle so, daß die Maxime meines Handelns ein allgemeines Gesetz werden kann“ (ebd. 37).* Laut Kant ist dieses „moralische Gesetz“ in jedem Menschen vorhanden, jeder trägt es in sich. Ihm war jedoch klar, so Arendt folgend, dass es dem Willen möglich ist der Vernunft zu widersprechen, weshalb er eine Verpflichtung einführt hat, die jedoch nicht selbstverständlich ist und niemals bewiesen worden ist. Seinem „kategorischen Imperativ“, also dem „du sollst“ oder „du sollst nicht“ gegenüber steht, laut Arendt, das „oder sonst“, womit eine Sanktion angedroht wird, die als Selbstbestrafung oder Reue bezeichnet werden kann. Folgt der Mensch dem moralischen Gesetz, das er sich selbst gibt nicht, so droht ihm das Gewissen, laut Kant, mit Selbstverachtung (vgl. ebd. 50f.).

Hier zeigt sich deutlich eine Unterscheidung zum Verständnis von Gut und Böse bei Kerstiens. Laut Kerstiens hängt Gutsein von ethischen Gütemaßstäben ab, die von außen, durch unterschiedliche Ethiken, gegeben sind. Aus diesem Grund variiert, ihm zu Folge, die Bedeutung von Gutsein je nach Auslegung und Ethik (vgl. Kerstiens 1987, 19). Arendt hingegen bezieht sich in diesem Punkt auf Kant, bei dem die Unterscheidung von Gut und Böse im Verstand getroffen wird, dem der „kategorische Imperativ“ dabei als Kompass dient, indem er ihm sagt, was getan werden soll. Der Auffassung Kants folgend, weist die Vernunft den Menschen dazu an gut zu handeln, während die Neigungen und Versuchungen den Menschen dazu verleiten Böses zu tun (vgl. Arendt 2003, 26ff.). Es gibt also keine von außen kommenden ethischen Gütemaßstäbe oder Gesetze, aufgrund derer eine Person Gut und Böse unterscheiden kann, wie bei Kerstiens. Bezogen auf Arendt und Kant gibt sich der Mensch das Gesetz selbst, es kommt von innen (vgl. ebd. 37). Folgt der Mensch diesem moralischen Gesetz, wie Kant es nennt, dann ist es ihm unmöglich absichtlich böse zu handeln. Aufgrund des Willens besteht, ihm folgend, für den Menschen jedoch die Möglichkeit der Vernunft zu widersprechen und den Neigungen und Begehren zu folgen. In diesem Fall widerspricht sich der Mensch aber selbst und es kommt zu einer Selbstbestrafung durch Selbstverachtung, so Kant (vgl. ebd. 40 u. 50f.). Wenn man, wie Kant, zwischen Moralität und Legalität unterscheidet, kann gesagt werden, dass Arendts Verständnis von „Gut“ in der Moralität nach Kant zu verorten ist und vom Menschen selbst ausgeht, während Kerstiens Auffassung von Gutsein im Bereich der Legalität angesiedelt werden kann, da es sich auf von außen gegebene Maßstäbe und Richtlinien bezieht, die variabel sind.

Es ist nun aufgezeigt worden, dass der Mensch sich, laut Kant und Arendt, selbst ein Gesetz gibt und diesem folgen soll, weil er sich sonst selbst widerspricht. Moralisches Verhalten steht somit in Verbindung mit dem Gespräch des Menschen mit sich selbst, so Arendt, weshalb, nach Kant, der Mensch auch zuerst sich selbst gegenüber verpflichtet ist (vgl. ebd. 34ff.). Wieso Menschen in erster Linie sich selbst gegenüber verpflichtet sind, wie dieses Gespräch mit sich selbst aussieht und was mit dem Selbst gemeint ist, soll im nächsten Abschnitt erläutert werden.

3.2. STIMME DES GEWISSENS - DIALOG MIT DEM SELBST

„In allen Sprachen ist ursprünglich mit >>Gewissen<< nicht eine Fähigkeit des Erkennens und Urteilens in bezug auf Recht und Unrecht gemeint, sondern das, was wir heute >>Bewusstsein<< nennen, das heißt die Fähigkeit, mit deren Hilfe wir uns selbst kennen und wahrnehmen (Arendt 2003, 49).

Und genau darauf, auf dieses Bewusstsein oder Gewissen, wie wir es heute nennen, haben, laut Arendt, jene Menschen gehört, die sich an den Verbrechen der damaligen Zeit des Nationalsozialismus nicht beteiligt haben. Sie haben, ihrer Meinung, nach keine Gewissenkrise oder moralischen Konflikt durchgemacht (vgl. ebd. 51).

„Mit anderen Worten, sie fühlten keine Verpflichtung, sondern handelten im Einklang mit etwas, das für sie selbstverständlich war, auch wenn es für diejenigen um sie herum nicht mehr selbstverständlich war. Ihr Gewissen, wenn es das denn war, hatte keinen zwingenden Charakter; es sagt: >>Das kann ich nicht tun<<, anstelle von: >>Das darf ich nicht tun<<“ (ebd. 52).

Dieses „Ich kann nicht“ ist, nach Arendt, eine negative Aussage und muss auch negativ bleiben, da sie kein Handeln impliziert, sondern lediglich sagt: *„Ich will lieber leiden als tun“* (ebd. 52). Der Maßstab dieser Aussage ist, laut Arendt, allein das Selbst des Menschen und nicht die Anderen oder die Welt (vgl. ebd. 53). Was genau ist damit gemeint?

Arendt erwähnt in ihrem Buch den Satz *„Ich, der ich Einer bin“* (ebd. 70) und geht auf diesen Gedanken näher ein, was für diese Arbeit von großer Bedeutung ist. Was sie damit meint ist: *„Selbst wenn ich Einer bin, bin ich nicht schlicht Einer; vielmehr habe ich ein Selbst und stehe zu diesem Selbst als meinem eigenen Selbst in Beziehung“* (ebd. 70). Das Selbst, von dem sie spricht, wird vom Menschen gehört, indem es mit ihm oder zu ihm spricht und ist deshalb kein Trugbild, so Arendt. Sie meint, der Mensch ist sich also nicht nur seiner selbst bewusst, sondern spricht auch mit sich selbst und ist somit *„als Einer, Zwei-in-Einem“* (ebd. 70). Mit diesem Selbst kann der Mensch, wie Arendt schreibt, einerseits in Harmonie oder andererseits in Disharmonie leben, je nachdem ob er mit seinem Selbst im Einklang ist oder nicht. Im alltäglichen Leben ist es, ihrer Auffassung nach, leicht einfach wegzugehen, wenn man mit anderen oder meinem Gegenüber nicht übereinstimmt, vor sich selbst jedoch kann man nicht

weglaufen. Aus diesem Grund ist es, laut Arendt, wichtig, zuerst mit sich selbst übereinzustimmen, bevor andere Menschen einbezogen werden, denn der Mensch muss zu allererst mit sich selbst zusammenleben und das funktioniert auf Dauer nur auf harmonische Weise. Deshalb sind die Menschen in erster Linie, wie Kant sagt, sich selbst verpflichtet und erst danach anderen Menschen und der Umwelt gegenüber (vgl. Arendt 2003, 35 u. 70f.).

Wenn dies in Verbindung mit Recht und Unrecht gesetzt wird, kann mit Hannah Arendt gesagt werden, dass es besser sei selbst an einem Unrecht zu leiden, als einem anderen ein Unrecht anzutun (vgl. ebd. 70).

„Wenn ich Unrecht tue, bin ich dazu verdammt, in unerträglicher Intimität mit einem Unrechttuenden zusammenzuleben; ich kann ihn nie loswerden. (...) So wie ich mein eigener Partner bin, wenn ich denke, bin ich mein eigener Zeuge, wenn ich handle. Ich kenne den Täter und bin dazu verdammt, mit ihm zusammenzuleben. Er ist nicht stumm (ebd. 70f.).

Kein Mensch will, ihrer Auffassung nach, mit einem Lügner, Dieb und schon gar nicht mit einem Mörder zusammenleben. Demnach gibt es, laut Arendt, auch kein Verbrechen, das nicht gesehen wird, weil der Mensch der etwas Unrechtes tut, egal ob eine andere Person oder Gott es sieht oder nicht, immer sein eigener Zeuge ist (ebd. 71f.). *„Wenn Sie mit Ihrem Selbst uneins sind, ist das so, als wenn Sie gezwungen wären, täglich mit ihrem eigenen Feind zu leben und zu kommunizieren. Das kann sich keiner wünschen“ (ebd. 71).*

Das, was Hannah Arendt hier verdeutlicht, stimmt auf der einen Seite mit dem was Kerstiens sagt überein, widerspricht ihm jedoch auf der anderen Seite eindeutig. Beide kommen überein, dass es das Selbst des Menschen ist, dem Bedeutung zukommt. Laut Kerstiens meldet sich im Gewissen die Person selbst, sie ist die Stimme des Gewissens (vgl. Kerstiens 1987, 15). Bei Arendt ist diese Stimme der Dialog, in dem der Mensch mit seinem Selbst steht. Sie sieht das Gewissen als ein Bewusstsein, eine Fähigkeit, die dabei hilft, dass der Mensch sich selbst erkennt und wahrnimmt (vgl. Arendt 2003, 49ff. u. 70). Es geht nicht, wie bei Kerstiens darum, dass das Gewissen das Gute erkennt, das Handeln danach ausrichtet und danach urteilt. Kerstiens zeigt auf, dass Gewissen, wenn es seiner beurteilenden Funktion nachkommt, einerseits als gut und andererseits als böse gesehen werden kann. Das gute Gewissen gibt, Kerstiens folgend, dem Menschen eine Art Sicherheitsgefühl, wohingegen ein schlechtes Gewissen mit

Schuldgefühlen in Verbindung gebracht werden kann. Diese Gefühle, vor allem das Gefühl schuldig zu sein, sind, Ludwig Kerstiens nach, dem Gewissen dienlich, da sie dem Menschen das Gute und das dementsprechende Handeln aufzeigen (vgl. Kerstiens 1987, 67f.). Arendt streitet nicht ab, dass es solche Gefühle, wie Kerstiens sie beschreibt gibt, sie bezweifelt nicht, dass Menschen sich unschuldig oder schuldig fühlen können, bringt aber klar zum Ausdruck, dass diese Gefühle jedoch auf keinen Fall verlässliche Hinweise auf Recht oder Unrecht geben (vgl. Arendt 2003, 95).

„Schuldgefühle zum Beispiel können durch den Konflikt zwischen alten Gewohnheiten und neuen Befehlen – der alten Gewohnheit, nicht zu töten, und dem neuen Tötungsbefehl – hervorgerufen werden; aber sie können genauso gut durch einen gegenteiligen Konflikt entstehen: Derselbe Mann wird sich schuldig fühlen, wenn er nicht mitmacht, sobald erst einmal das Töten, oder was immer die >>neue Moral<< fordert, zur Gewohnheit geworden ist und von jedermann anerkannt wird. Mit andern Worten, diese Gefühle sagen etwas über Anpassung und Nicht-Anpassung aus, nicht aber über Moral“ (ebd. 95).

Das bedeutet demnach, dass das schlechte Gewissen, wie es Kerstiens sieht, nichts über Moral im eigentlichen Sinn nach Arendt aussagt, sondern nur als ein Gefühl bezeichnet werden kann, das auftritt, wenn der Mensch mit dem Außen, sei es mit anderen Personen oder der Umwelt, in Konflikt gerät. Folgt man Hannah Arendt, kann das schlechte Gewissen aber auch ein Gefühl sein, das auftritt, wenn der Mensch in Disharmonie mit seinem Selbst lebt. Wie sonst, als schlecht, kann man das Gefühl beschreiben, das ein Mensch empfindet, wenn er zum Beispiel mit einem Lügner, Dieb oder Mörder zusammenleben muss und diesem nicht entkommen kann. Das schlechte Gewissen ist, auf Arendt bezogen, demnach nichts, was den Unterschied zwischen Gut und Böse bzw. Recht oder Unrecht aufzeigen kann, es kann aber ein Gefühl hervorbringen, das dem Menschen verdeutlicht, etwas getan zu haben, was nicht mit dem Selbst im Einklang ist und somit zu Disharmonie führt. Ein gutes Gewissen, wie Kerstiens es beschreibt, kann bei Arendt als Gefühl bezeichnet werden, dass ein Mensch hat, wenn er mit seinem Selbst in Harmonie lebt. Wie dieser Dialog mit dem Selbst, laut Arendt, aussieht und unter welchen Bedingungen dieser zu Stande kommt, soll im weiteren Verlauf erläutert werden.

3.3. GEWISSENSERFAHRUNG

„In der Moral geht es um das Individuum in seiner Einzigartigkeit. Das Kriterium von Recht und Unrecht, die Antwort auf die Frage: Was soll ich tun? hängt (...)“ davon ab „was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide. (...) Mit mir selbst zu sein und selbst zu urteilen wird in den Prozessen des Denkens artikuliert und aktualisiert, und jeder Denkprozeß ist eine Tätigkeit, bei der ich mit mir selbst über das spreche, was immer mich gerade angeht. Die Existenzweise nun, die in diesem stummen Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst gegenwärtig ist, will ich Einsamkeit nennen“ (Arendt 2003, 81).

Einsamkeit bedeutet bei Arendt in diesem Zusammenhang, dass der Mensch obwohl er alleine ist, nicht alleine ist, weil er mit jemandem und zwar sich selbst, zusammen ist, weil er „Zwei-in-Einem“ ist. Daraus folgt, dass das Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst für sie nur in der Einsamkeit möglich ist. Die Einsamkeit und die damit verbundene Tätigkeit des Denkens können, ihr zu Folge, durch eine andere Person, die sich einem zuwendet oder durch andere Tätigkeiten oder Erschöpfung unterbrochen werden. Wenn das geschieht, wird der Mensch wieder „Einer“, so Arendt, da er sich dem Gegenüber oder der anderen Tätigkeit zuwendet und sich somit verändert. Tritt, laut Arendt, der Fall ein, dass sich eine andere Person an einen wendet und es mit dieser Person zu einem Zwiegespräch kommt, indem über Dinge gesprochen wird, mit denen man sich in der Einsamkeit beschäftigt hat, ist es so als ob man sich *„an ein anderes Selbst wende“* (ebd. 82). Das andere Selbst ist, so Arendt, von Aristoteles als Freund bestimmt worden (vgl. ebd. 82).

Einzig im Zwiegespräch mit sich selbst, also in der Einsamkeit, macht Hannah Arendt deutlich, ist das Selbst als letzte Maß des moralischen Verhaltens des Menschen gegeben (vgl. ebd. 85).

„Seine beweisbare Gültigkeit ist in der grundlegenden Aussage zu finden: Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun, die, wie wir gesehen haben, auf der Einsicht beruht, daß es besser ist, mit der ganzen Welt uneins zu sein, als, Einer seiend, nicht mit mir selbst in Einklang zu stehen. Die Gültigkeit läßt sich deshalb nur für den Menschen behaupten, insofern er ein denkendes Wesen ist, das wegen des Denkprozesses sich selbst als Gesellschaft benötigt“ (ebd. 85).

Die Empfehlung, dass es besser ist „*mit der ganzen Welt uneins zu sein, als mit mir selbst uneins zu sein*“ (Arendt 2003, 91), sagt, nach Arendt, jedoch nichts darüber aus, was getan werden soll, sondern hindert einen lediglich daran gewisse Dinge zu tun. Das ist deshalb so, weil der Denkprozess nicht mit anderen Tätigkeiten vereinbar ist, so Arendt. Sie meint, sobald wir denken, wird das, was wir gerade tun angehalten und solange der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist, ist er „*unfähig, etwas anderes zu tun als zu denken*“ (ebd. 92). Das zeigt, dass es, laut Arendt, einen Unterschied zwischen Denken und Handeln gibt, weil Denken keine Handlung, sondern eine Tätigkeit ist. Arendt schreibt, dass der Mensch, nur solange er denkt, mit seinem eigenen Selbst zusammen ist, sobald er jedoch zu handeln beginnt, befindet der Mensch sich in Gesellschaft von mehreren. Denken ist für sie eine Tätigkeit mit gewissen moralischen Ergebnissen, nämlich der Selbstwahrnehmung des Menschen als eine **Persönlichkeit** (ebd. 85f. u. 92f.).

Bringt man diese Aussagen in Verbindung mit Kerstiens wird deutlich, dass sich gewisse Differenzen aufzeigen. Gewissen bei Kerstiens ist sowohl verhaltensweisend, als auch verhaltenskontrollierend (vgl. Kerstiens 1987, 15f.), was im totalen Gegensatz zu dem steht, was wir gerade bei Hannah Arendt gehört haben. Bei Arendt bekommt der Mensch nur eine Empfehlung, dass gewisse Dinge nicht getan werden sollen (vgl. Arendt 2003, 92), es wird ihm jedoch nicht gesagt, was er tun soll, indem ihm Richtungen vorgegeben werden, wie es, laut Kerstiens, der Fall ist (vgl. Kerstiens 1987, 17f.). Die Bewusstheit sich selbst zu erkennen und wahrzunehmen, die, Arendt folgend, als Gewissen bezeichnet werden kann, ist rein dem Denken als Tätigkeit zuzuschreiben (vgl. Arendt 2003, 49ff u. 92f.). Demnach beinhaltet es keine affektive Komponente, wie bei Kerstiens. Er sieht Gewissen als einen „Akt der Person“ (vgl. Kerstiens 1987, 14), was sich mit der Ansicht von Hannah Arendt keinesfalls deckt. Sie beschreibt es als Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst, als eine Tätigkeit des Denkens und nicht als Handlung (vgl. Arendt 2003, 70 u. 92f.). Ein Akt der **Person**, wie es Kerstiens nennt, kann jedoch als Handlung gesehen werden. Zwischen Denken und handeln besteht, laut Arendt, nämlich ein Unterschied, demzufolge der Mensch nur dann mit seinem Selbst zusammen ist, solange er denkt, nicht jedoch wenn er handelt (vgl. ebd. 92f.).

Ludwig Kerstiens und Hannah Arendt haben ein unterschiedliches Personen- und somit Gewissensverständnis. Laut Gabriele Weiß (2004, 15) orientiert sich Kerstiens an einem christlichen Personenverständnis. Für Kerstiens ist Gewissen die „Eigenart einer Person“, der Mensch selbst ist Gewissen. Das Selbst der Person ist für ihn die Stimme des menschlichen Gewissens (vgl. Kerstiens 1987, 14f.). Er bezeichnet Gewissen als *„die Mitte der personalen Existenz“* (Auer zit. nach Kerstiens 1987, 15). Weiß schreibt, dass Gewissen für Kerstiens zur Person gehört (vgl. Weiß 2004, 15). Aufgrund seines Personenverständnisses sieht er *„im Gewissen den urteilenden Akteur in der Mitte der Person“* (ebd. 17), weshalb das Gewissen, wenn es verstummt ist, durch Bildung oder Erziehung wieder geweckt werden kann (vgl. ebd. 17). Gewissen geht, Kerstiens zu Folge, von der Person aus, da die Person selbst Gewissen ist, wobei die Person und somit ihr Selbst eine Einheit bilden. Dies steht im absoluten Widerspruch mit dem Personenverständnis von Hannah Arendt. Sie meint, dass der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist, er steht mit seinem Selbst im Dialog, was aufgrund von Erinnern und Nachdenken geschieht (vgl. Arendt 2003, 70 u. 81f.). Erst durch diese Tätigkeit des Denkens nimmt sich der Mensch als **Person** wahr, so Arendt. Die **Persönlichkeit** eines Menschen entwickelt sich, ihr zu Folge, aus der Denktätigkeit, der Erinnerungen und dem Nachdenken, wodurch der Mensch Wurzeln schlagen kann (vgl. ebd. 85f.). Der Mensch erwirbt durch das Denken die Fähigkeit sich selbst zu erkennen und wahrzunehmen, so Arendt, was als Gewissen angesehen werden kann. Sie meint, erst wenn der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist, kann er im Dialog mit seinem Selbst stehen und somit Selbsterkenntnis und Selbstwahrnehmung erlangen (vgl. ebd. 92f.). *„Aus der denkenden Tätigkeit, die das Ich mit sich selbst vollzieht, entsteht als moralische Nebenwirkung – Gewissen“* (Weiß 2004, 25). Der wichtigste Aspekt bei Arendt ist aber, dass sich die **Persönlichkeit** des Menschen aus dem „Zwei-in-Einem“ sein entwickelt. Die Person ist also keine Einheit, wie bei Kerstiens, aus deren Mitte das Gewissen urteilt. Im Gegenteil, bei Arendt entsteht die **Persönlichkeit**, das Personenhafte erst durch die Zweiheit im Selbst des Menschen, dem Zwiegespräch mit sich selbst, der Denktätigkeit, dem Gewissen (vgl. Arendt 2003, 85f. u. 92f.).

Wie bereits erwähnt, ist für Arendt das Denken eine Tätigkeit, deren Ergebnis die Selbstwahrnehmung des Menschen als **Person** ist. Was das bedeutet und vor

allem, was genau sie jetzt eigentlich unter dem Bösen versteht, wird im folgenden Abschnitt aufgegriffen.

3.4. DAS BÖSE

Ausgehend davon, dass Gewissen ein Bewusstsein des Menschen ist, mit dem er sich selbst wahrnehmen und erkennen kann, und der Mensch dieses Bewusstsein im Zwiegespräch mit sich selbst durch die Tätigkeit des Denkens gewinnt, bedeutet „Böses tun“, bei Arendt, zu vergessen und zu verdrängen, was man tut (vgl. Arendt 2003, 75). *„Die größten Übeltäter sind jene, die sich nicht erinnern, weil sie auf das Getane niemals Gedanken verschwendet haben, und ohne Erinnerung kann nichts sie zurückhalten“* (ebd. 77). Es gibt einen besonderen Zusammenhang zwischen Denken und Erinnern bei Arendt, denn wenn man sich nicht an das erinnert, was man getan hat, kann man, ihr zu Folge, nicht darüber nachdenken und somit auch nicht in Disharmonie mit seinem Selbst geraten. Ein Mensch kann, so Arendt, nur Wurzeln, schlagen und sich selbst stabilisieren, wenn er an vergangene Angelegenheiten denkt (vgl. ebd. 76f.). *„Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten“* (ebd. 77).

Der Mensch ist sich selbst mehr ausgeliefert, als irgendjemandem sonst, so Arendt. Wenn man jedoch Erinnerungen verdrängt und sich weigert über begangene Taten nachzudenken, hört man, laut Arendt, auf, mit seinem Selbst in Beziehung zu stehen und somit mit sich selbst zu reden, was dazu führen kann, sich selbst zu verlieren (vgl. ebd. 78).

Arendt schreibt, wenn es nach Sokrates moralischer Behauptung geht, konstituiert sich der Mensch im Denkprozess (vgl. ebd. 77). Davon ausgehend kann das

*„was wir gewöhnlich **Persönlichkeit** nennen – und das hat nichts zu tun mit Begabung und Intelligenz –, dann ist sie das Einfache, beinahe automatische Ergebnis von Nachdenklichkeit. Anders gesagt, wenn vergeben wird, dann wird nicht das Verbrechen vergeben, sondern der **Person**; beim wurzellosen Bösen gibt es keine Person mehr, der man je vergeben könnte“* (ebd. 77f.).

Vergeben wird nicht die Tat selbst, also zum Beispiel ein Mord, sondern, so Arendt, vergeben wird der Person, also dem Mörder, unter Einbeziehung seiner Absichten und der Umstände der Tat. Hannah Arendt schreibt, die Nazi-Verbrecher haben immer beteuert, dass sie keine bösen Absichten gehabt haben und nie aus eigener Initiative gehandelt haben, sondern nur Befehle befolgt haben. Sie haben sich geweigert, über ihr Handeln nachzudenken und sich im Nachhinein sogar dagegen gewehrt, sich an ihre Taten zu erinnern (vgl. Arendt 2003, 101):

*„Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, **Personen** zu sein. Indem sie sturköpfig ein Niemand bleiben, erweisen sie sich als unfähig, mit Anderen zu kommunizieren, die ob nun gut, böse oder in dieser Hinsicht unbestimmbar, zumindest aber Personen sind“ (ebd. 101 ff.).*

Was normalerweise als die **Persönlichkeit** eines Menschen verstanden wird, so Arendt, entwickelt sich gerade aus dem Denkprozess, der dazu dient Wurzeln zu schlagen. Denn nur die Personen, die in ihren Gedanken und Erinnerungen wurzeln, kennen, ihrer Meinung nach, die Grenzen für ihr eigenes Tun, wissen, wie sie mit sich selbst zu leben haben und ziehen daraus die Grenzen für ihr Tun. Dort, wo dies nicht der Fall ist, wo es keine Wurzeln und Grenzen gibt, nur dort ist, laut Arendt, das „**extreme**“ **Böse** möglich (vgl. ebd. 85f.).

Das bedeutet, dass sich bei Arendt die **Persönlichkeit** des Menschen durch das Denken, das Zwiegespräch mit sich selbst, entwickelt, denn erst dadurch schlägt der Mensch die Wurzeln für seine Handlungen. Der Mensch entwickelt sich erst deshalb vom menschlichen Wesen zu einer Person, so Arendt (vgl. ebd. 85f.). Personen, die nicht in ihren Erinnerungen und Gedanken wurzeln, verlieren, laut Arendt, dieses Personenhafte jedoch und sind somit diejenigen, die Böses begehen. Sie geht davon aus, dass indem der Mensch aufhört sich zu erinnern und zu denken, er aufhört mit seinem Selbst in Beziehung zu stehen und an die Stelle des Dialoges mit sich selbst Stille tritt, was zum Selbstverlust des Menschen führen kann (vgl. ebd. 75ff.).

Kerstiens hat diese Stille als verstummen des Gewissens bezeichnet. Er schreibt, dass jemand nur dann wirklich gewissenlos handelt, wenn er nicht mehr in der Lage ist seine Menschlichkeit zu aktualisieren (vgl. Kerstiens 1987, 21). Das Böse

oder „Bösesein“ wird bei ihm nicht erwähnt, sondern er betont immer wieder das Verstummen des Gewissens und dass es wieder geweckt werden muss, was problematisch ist, wenn man Hannah Arendt folgt. Wenn, wie bei ihr, davon ausgegangen wird, dass anstelle des Zwiegesprächs mit seinem Selbst, Stille tritt, kann dies als Übereinstimmung mit Kerstiens Meinung, dass das Gewissen verstummt, gesehen werden. Es sei jedoch nicht möglich das Gewissen einfach wieder zu wecken, weil es nicht schlummert und plötzlich erwachen kann. Stille sei nicht erweckbar. Da der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist, könne sich nicht durch einen Weckruf einstellen.

Hannah Arendt schreibt, im Weiteren, dem Willen eine besondere Bedeutung zu. Neben der Vernunft und dem Begehren gibt es für sie den Willen als drittes Vermögen des Menschen. Dieser Wille dient, laut Arendt, als Schiedsrichter zwischen den beiden anderen Vermögen, dem Begehren und der Vernunft und aus diesem Grund ist er alleine frei (vgl. Arendt 2003, 104). Sie meint, er gibt die Impulse nach denen der Mensch handelt. Wenn der Mensch seine Wünsche kennt, diese jedoch nicht gutheißt, so Arendt, ist er dank des Willens in der Lage zu sagen: *„Ich kann nicht. Was wir über den Willen als erstes lernen, ist also ein Ich-will-aber-kann-nicht“* (ebd. 111). Das „Ich-will“ ist aber die Voraussetzung für ein „Ich-kann-nicht“, meint Arendt weiter. Diese Spaltung, die im Willen durch die Schiedsrichterfunktion zwischen Vernunft und Begehren erzeugt wird, ist für sie jedoch keine friedliche, sondern kann als erbarmungsloser Kampf gesehen werden. Der Wille, als geistiges Vermögen, hat ihrer Ansicht nach absolute Macht über den Körper, da der Mensch körperlich nicht frei ist, im Gegensatz zum Willen, weil er nicht die nötige Stärke besitzt, das zu machen, was er will. Arendt schreibt, dass der Körper, wenn er vom Geist einen Befehl bekommt, sofort gehorcht, gibt der Geist jedoch Befehle an sich selbst, erfährt er Widerstand (vgl. ebd. 111ff.).

„Das Problem ergab sich, wie wir sahen, als entdeckt wurde, daß das Ich-will und das Ich-kann nicht dasselbe sind – unabhängig von äußeren Umständen. (...) Die Verwirrungen des Willens werden, im Gegenteil, nur dann offenkundig, wenn der Geist sich selbst sagt, was zu tun ist. Das wird als Gebrochenheit des Willens, der gleichzeitig will und nicht will, dargestellt. Dann erhebt sich die Frage: Kann von mir gesagt werden, ich sei frei – ungezwungen von Anderen oder von der Notwendigkeit, wenn ich das tue, was ich nicht will, oder umgekehrt: Bin ich frei, wenn es mir gelingt, das zu tun, was ich will“ (ebd. 125)?

Den Willen bezeichnet Hannah Arendt als menschliches Vermögen, das zwiegespalten ist und Befehle erteilt. Diese Spaltung des Willens, sagt sie, ereignet sich nicht zwischen Partnern, sondern zwischen „Einem“, der die Befehle gibt und „Einem“ der Gehorsam leistet. Wenn der Mensch der Tätigkeit des Denkens im Geist nachkommt, so Arendt, ist er „Zwei-in-Einem“, also aufgespalten, um im Dialog mit sich selbst zu stehen. Die Aufgabe des Willens ist es, Arendt zu Folge, den Menschen zum Handeln zu bewegen. Aus diesem Grund ist es für sie wichtig, dass der Mensch entschieden „Einer“ ist und nicht „Zwei-in-Einem“, wenn er seinem Willen folgt (vgl. Arendt 2003, 115f.).

Der Wille hat, laut Arendt, zwei Funktionen, eine als Schiedsrichter und eine als Kommandeur. Sie meint, er wird aufgerufen und soll über Ansprüche urteilen, die im Streit miteinander liegen. Dabei wird von ihr angenommen, dass der Wille in der Lage ist Recht und Unrecht zu unterscheiden. Das Urteil, das der Wille treffen soll, meint Arendt, ist ein Vermögen, das dann von Bedeutung ist, wenn der Mensch sich mit dem Besonderen beschäftigt. Das Urteil trifft, laut Arendt, Entscheidungen über die Verbindung von allgemeinen und besonderen Beispielen. Hier kommt für sie dem Gemeinsinn, nach Kant, Bedeutung zu. Für Kant ist der Gemeinsinn etwas, was uns zu Mitgliedern einer Gemeinschaft macht und der es uns ermöglicht, mit anderen Leuten über Dinge zu kommunizieren, die uns privat gegeben sind. Dabei spielt für ihn die Einbildungskraft eine besondere Rolle (vgl. ebd. 135ff.). *„Der Gemeinsinn kann, aufgrund seiner Einbildungskraft, in sich alle diejenigen anwesend haben, die in Wirklichkeit abwesend sind“* (ebd. 141). Er nennt dies „erweiterte Denkungsart“. Das bedeutet, dass das Urteil eines Menschen in bestimmten Fällen nicht ausschließlich von seiner Wahrnehmung abhängig ist, sondern auch davon, was er sich vergegenwärtigt, was er wahrnimmt, so Arendt. Sie macht deutlich, dass selbst, wenn der Mensch beim Urteilen andere berücksichtigt, er noch lange nicht mit ihnen in seinem Urteil übereinstimmen muss. Da der Mensch jedoch durch diesen Gemeinsinn, nicht mehr nur durch die Berücksichtigung seines Selbst zu seinen Schlussfolgerungen gelangt, ist sein Urteil nicht mehr subjektiv, so Arendt (vgl. ebd. 141f.).

„Wenn der Gemeinsinn – jener Sinn, durch den wir zu Mitgliedern einer Gemeinschaft werden – die Mutter der Urteilskraft ist, dann kann nicht einmal ein Bild oder ein Gedicht, geschweige denn eine moralische Frage beurteilt werden, ohne im stillen die Urteile Anderer heranzuziehen und abzuwägen, auf die ich mich beziehe (...)“ (ebd. 143f.).

Das bedeutet, Arendt folgend, sobald ein Mensch über jemanden oder etwas urteilt, er aufgrund seines Gemeinsinnes, immer andere und deren Urteile bei seiner Entscheidung berücksichtigt und somit nicht mehr nur bei sich selbst ist.

Welche Bedeutung hat diese Erkenntnis und die Beschreibung des Bösen von Hannah Arendt für Gewissenlosigkeit? Dieser Frage widmet sich der nächste Abschnitt.

3.5. BEDEUTUNG FÜR GEWISSENLOSIGKEIT

Wenn, wie bei Weiß, davon ausgegangen wird, dass das Gewissen ein „Widerspruch-einlegendes anderes Selbst“ ist, das, indem es Handlungen unterbricht, zum Denken anregt (vgl. Weiß 2004, 191), kann das, mit dem Verständnis einer Person von Hannah Arendt in Verbindung gesetzt werden. Eine Person ist, laut Arendt, im Gespräch mit dem eigenen Selbst und ist bereit sich zu erinnern sowie über die eigenen Taten nachzudenken und somit die Grenzen des eigenen Handelns zu erkennen. Das bedeutet, Arendt folgend, zu wissen, ob man sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht ist, demnach den Sinn für die eigene Ungerechtigkeit hat und diesem nachgeht, was als Gewissen bezeichnet werden kann (vgl. Arendt 2003, 70f.).

Gewissen, so angenommen, bedeutet, dass der Verlust der Persönlichkeit, nach Hannah Arendt, mit Gewissenlosigkeit gleichgesetzt werden kann. Ein Mensch, der sich weigert sich zu erinnern und über sich selbst und seine Handlungen nachzudenken, steht nicht mehr im Dialog mit sich selbst, so Arendt. Nur in dem Zwiegespräch mit seinem Selbst ist der Mensch ganz bei sich, wie Arendt schreibt, und erkennt, ob er in Harmonie oder Disharmonie mit sich ist. Das wiederum zeigt ihm, ihrer Meinung nach, auf, ob er sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht ist und somit sein Handeln danach ausrichten kann (vgl. ebd. 75ff. u. 85f.). *„Nach Sokrates wäre Unrecht all das, was ich nicht ertragen kann, getan zu haben, und der Übeltäter wäre jemand, der des Zwiegesprächs unfähig ist, besonders des Gesprächs mit sich und sich selbst“* (ebd. 120). Sie meint, nur durch das Erinnern und Nachdenken schlägt der Mensch Wurzeln, stabilisiert sich und zeigt sich eigene Grenzen auf, an die er sich zu halten hat. Das passiert, ihr zu Folge, aber nur in der Einsamkeit, wenn der Mensch ganz bei sich ist – sozusagen mit sich selbst alleine ist. Ohne diesen Zustand der Einsamkeit ist es,

Arendt folgend, dem Menschen nicht möglich „Zwei-in-Einem“ zu sein. Solange er in Gesellschaft anderer Menschen ist oder sich anderen Tätigkeiten widmet, ist er, laut Arendt, lediglich „Einer“, „Einer“ der seinem Willen folgt, einem Willen der auf das Handeln abzielt. Der Wille ist der Schiedsrichter zwischen Vernunft und Begehren, nach dessen Befehl der Körper sofort handelt, der Geist jedoch Widerstand leistet, so Arendt (vgl. Arendt 2003, 81ff. u. 104 u. 111ff.).

Genau dieser Widerstand ist es, ihr zu Folge, der Widersprüche auslöst über die der Wille urteilen soll, womit wir zum eigentlichen Problem kommen. Für Arendt wird im Urteilen des Menschen aufgrund des Gemeinsinnes, den wir alle, laut Kant, verinnerlicht haben, oft die Wahrnehmung anderer Menschen berücksichtigt und in die Schlussfolgerungen einbezogen. Ihr folgend bedeutet das, dass das Urteil nicht mehr subjektiv ist, weil der Mensch nicht ausschließlich bei sich ist, wenn er urteilt. Das ist für sie ein gutes Beispiel dafür, warum so viele Menschen sich im Nationalsozialismus gleichgeschaltet haben und einfach nur Mitläufer gewesen sind (vgl. ebd. 15f.). Sie haben sich, Arendt zu Folge, für die Gesellschaft entschieden, haben die Wahrnehmungen anderer in ihre Urteile mit einbezogen, statt ausschließlich mit ihrem Selbst im Dialog zu bleiben. Sie haben sich geweigert selbst zu denken, vor allem nachzudenken über die eigenen Handlungen und sich daran zu erinnern und ohne Erinnerungen und Nachdenken sind sie auch nicht in der Lage gewesen Wurzeln zu schlagen. Arendt meint, dadurch haben sie ihr **Persönlichkeit** verloren und somit auch sich selbst. Deshalb sind sie fähig gewesen Böses zu tun und gewissenlos zu handeln, so Arendt (vgl. ebd. 77f.).

„Ich versuchte zu zeigen, daß unserer Entscheidungen über Recht und Unrecht von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, abhängen werden. Und noch einmal: Diese Gesellschaft wird durch Denken in Beispielen ausgewählt, in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen“ (ebd. 149).

Das bedeutet auf Hannah Arendt bezogen, dass die Entscheidung von Recht und Unrecht, die ein Mensch oder besser gesagt der Wille des Menschen trifft, auf der Wahl seiner Gesellschaft sowie auf Beispielen der menschlichen Geschichte beruht. Ihr zu Folge trifft jeder Mensch für sich selbst eine Wahl mit wem er zusammenleben will und mit wem nicht und dadurch entsteht auch sein

Verständnis von Recht und Unrecht. Die Wahl in welcher Gesellschaft sich ein Mensch aufhalten will wird sich danach richten, mit wem er in Harmonie zusammenleben kann, so Arendt (vgl. Arendt 2003, 149). Dazu muss der Mensch aber zuerst mit sich und seinem Selbst in Harmonie und im Einklang sein, also „Zwei-in-Einem“ sein, wie Arendt meint, denn erst dann kann er andere aussuchen, die dazu passen.

„Für uns ist entscheidend, daß, wie bereits erwähnt, die Fähigkeit des Erinnerns diejenige ist, die das Übeltun verhindert. Wir sahen, daß das Kriterium hier in zweierlei Weise in höchstem Maße subjektiv ist: Was ich ertragen kann, getan zu haben, kann sich ändern – von Individuum zu Individuum, von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Doch es ist auch insofern subjektiv, als die Sache schließlich auf die Frage hinausläuft, mit wem ich zusammen sein will, und nicht auf die nach >>objektiven<< Normen und Regeln“ (ebd. 120).

Folgt man Arendt, sind gewissenlose Menschen jene, die ihre **Persönlichkeit** verloren haben, weil sie sich weigern oder nicht in der Lage sind, sich zu erinnern und nachzudenken. Gewissenlose sind, Arendt folgend, nicht fähig ein Zwiegespräch mit sich selbst zu führen, weshalb es ihnen nicht möglich ist Wurzeln zu schlagen und in den Zustand der Einsamkeit zu gelangen. Weil sie nicht „Zwei-in-Einem“ sind, so Arendt, können sie auch nicht in Harmonie und im Einklang mit sich selbst gelangen. Gewissenlosen Menschen fehlt somit die Fähigkeit nachzudenken und sich zu erinnern, was, laut Arendt, genau die Fähigkeit ist, die es verhindert, dass Personen etwas Unrechtes bzw. Böses tun (vgl. ebd. 75ff. u. 85f.). Ob und wie ein Mensch im Zwiegespräch mit sich selbst steht, ist demnach ausschlaggebend dafür, ob er in der Lage ist böse und ungerecht zu handeln oder nicht, wenn man Arendt folgt. Was aber als Recht oder Unrecht bzw. Gut oder Böse angesehen werden kann, unterscheidet sich, ihrer Auffassung nach, von Person zu Person und ist abhängig von dem Ort und der Zeit, wo und wann die Menschen leben, vor allem aber von einem selbst, denn nur der Mensch allein entscheidet mit wem er zusammenleben will und mit wem nicht (vgl. ebd. 120 u. 149). Da Menschen, die gewissenlos sind, Arendt zu Folge, das Personenhafte fehlt, muss es ihnen auch unmöglich sein, darüber zu entscheiden, mit welchen Personen sie zusammenleben bzw. in welcher Gesellschaft sie leben wollen. Da die Beurteilung von Recht und Unrecht, die ein Mensch bzw. der Wille des Menschen fällt, laut Arendt, auf der Wahl seiner Gesellschaft beruht, kann es

Gewissenlosen nicht möglich sein zwischen Unrecht und Recht zu unterscheiden. Die Wahrscheinlichkeit, dass es einem Menschen egal ist, in welcher Gesellschaft er lebt und ihm jede gut genug ist, ist, laut Arendt, sehr hoch. Diese Gleichgültigkeit ist weit verbreitet und stellt politisch sowie moralisch eine große Gefahr dar, meint sie weiter. In Verbindung mit dieser Gleichgültigkeit, so Hannah Arendt, tritt häufig eine ebenso gefährliche Tendenz auf, nämlich die generelle Verweigerung des Urteilens (vgl. Arendt 2003, 149f.). *„Aus dem Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteilen zu Anderen in Beziehung zu treten, entstehen (...)“* wirklich furchtbare Dinge, schreckliche Verbrechen, *„(...) welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. **Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität**“* (ebd. 150).

3.6. ZUSAMMENFASSUNG

Kant meint, dass in jedem Menschen ein moralisches Gesetz vorhanden ist, nachdem das Handeln ausgerichtet wird, da sich der Mensch nicht selbst widersprechen will. Folgen die Menschen diesem moralischen Gesetz, was laut Kant, der menschlichen Vernunft entspringt, handeln sie moralisch gerecht und gewissenhaft. Wenn, wie bei Arendt, davon ausgegangen wird, dass moralisches Verhalten vom Gespräch des Menschen mit sich selbst abhängig ist, kann angenommen werden, dass, wenn es ein solches Gespräch nicht gibt bzw. ein solches Gespräch nicht stattfindet, aus welchen Gründen auch immer, kein moralisches Verhalten möglich ist (vgl. ebd. 34ff.). Wie kommt es aber zum Ausbleiben dieses Gesprächs mit sich selbst und somit zu unmoralischem Handeln?

Der Mensch, ist, wie Arendt richtig formuliert, „Zwei-in-Einem“, da sein Selbst zu und mit ihm spricht. Um mit seinem Selbst in Harmonie zu leben, wird der Mensch, laut Arendt, seinem Selbst nicht widersprechen und sein Handeln so ausrichten, dass keine Disharmonie entsteht. Ihr folgend ist es dem Menschen nicht möglich von seinem Selbst davonzulaufen, wenn es nicht mit ihm übereinstimmt und wer will mit jemandem zusammenleben, der ihm missfällt, wie zum Beispiel einem Lügner oder Betrüger? Weil es, laut Arendt, kein Entkommen vom eigenen Selbst

gibt, sind die Menschen auch in erster Linie sich selbst gegenüber verpflichtet und erst dann anderen gegenüber (vgl. Arendt 2003, 35 u. 70ff.).

„Zwei-in-Einem“ sein, im Zwiegespräch mit sich selbst sein, kann der Mensch, so Arendt, jedoch nur in der Einsamkeit. Sie meint, nur in der Einsamkeit, in der der Mensch mit sich selbst im Dialog steht, kann er der Tätigkeit des Denkens nachkommen. Sobald er sich an eine andere Person wendet oder einer anderen Tätigkeit nachkommt, wird er, ihr zu Folge, wieder „Einer“. Erst durch diese Denktätigkeit nimmt sich der Mensch als **Persönlichkeit** wahr, so Arendt. Nur durch das Denken gewinnt der Mensch, laut Arendt, ein Bewusstsein, durch das er in der Lage ist, sich selbst zu erkennen und wahrzunehmen, was als Gewissen bezeichnet werden kann (vgl. ebd. 81ff. u. 92f.).

Böses tun und somit gewissenlos handeln bedeutet, mit Hannah Arendt gesagt, zu vergessen und zu verdrängen, was man tut. Denn nur wer nachdenkt über seine Handlungen und sich erinnert, kann, ihrer Auffassung nach, Wurzeln schlagen und sich stabilisieren. Ohne sich zu erinnern verliert der Mensch seine Wurzeln, so Arendt. Ohne Wurzeln gibt es für sie keine Grenzen und ohne Grenzen kann sich das Böse immer weiter ausbreiten. Da sich, laut Arendt, die menschliche **Persönlichkeit** aus der Nachdenklichkeit entwickelt, verlieren menschliche Wesen, die sich weigern oder unfähig sind sich zu erinnern und nachzudenken, das Personenhafte, was auch dazu führen kann, dass sie sich selbst verlieren (vgl. ebd. 75ff. u. 85f.).

In diesem Zusammenhang spielt für sie der Wille eine besondere Rolle, da er die Schiedsrichterfunktion zwischen Vernunft und Begehren inne hat. Da der Wille, ihr zu Folge, die Aufgabe hat, den Menschen zum Handeln zu bewegen, muss der Mensch „Einer“ sein, wenn er seinem Willen folgt. Sie meint, wenn der Wille dem Körper einen Befehl gibt, wird dieser folgen, gibt er sich aber selbst Befehle, wird er auf Widerstände treffen. Da von ihr angenommen wird, dass der Wille fähig ist zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, soll er über diese Widersprüche urteilen, so Arendt. Was das Urteilen betrifft, kommt, laut Kant, die Einbildungskraft, oder besser gesagt erweiterte Denkungsart des Menschen ins Spiel. Aufgrund des Gemeinsinnes kann der Mensch, laut Arendt, beim Urteilen

andere Menschen und deren Wahrnehmung vergegenwärtigen. Ist das der Fall, dann ist, ihrer Auffassung nach, das Urteil jedoch nicht mehr subjektiv, weil der Mensch nicht mehr ausschließlich durch das Berücksichtigen seines Selbst zu seinen Schlussfolgerungen kommt. Das bedeutet auf Arendt bezogen, dass im Urteil, das ein Mensch oder der Wille des Menschen über Recht und Unrecht trifft, andere Menschen und deren Wahrnehmungen eingeschlossen sind (vgl. Arendt 2003, 104 u. 111ff. u. 125 u. 135ff. u. 141ff.).

Gewissen verstanden wie bei Weiß, als ein anderes Selbst, das durch die Unterbrechung von Handlungen Widerspruch einlegt, indem es zum Denken anregt (vgl. Weiß 2004, 191), deckt sich mit dem Verständnis der Persönlichkeit von Hannah Arendt. Gewissenlose Menschen haben, Arendt zu Folge, das Personenhafte, ihre **Persönlichkeit** und somit sich selbst verloren (vgl. Arendt 2003, 77f.). Sie geht davon aus, dass nur ein Mensch, der mit seinem eigenen Selbst im Gespräch ist, bereit ist, über seinen eigenen Taten nachzudenken und sich zu erinnern und somit eine Person zu sein. Für sie erkennen Personen die Grenzen des eigenen Handelns, da sie wissen, ob sie sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht sind und dementsprechend handeln. Menschen, die mit ihrem Selbst im Gespräch sind und somit „Zwei-in-Einem“ sind, haben, so Arendt, eine **Persönlichkeit** und somit ein Gewissen (vgl. ebd. 85f. u. 82f.). Der Verlust der Persönlichkeit kann demnach mit Gewissenlosigkeit gleichgesetzt werden. Weigert sich ein Mensch über sich selbst und seine Handlungen nachzudenken und sich zu erinnern, ist er nicht mehr bei sich, denn nur die Fähigkeit des Erinnerns und Nachdenkens verhindert, dass ein Mensch Böses tut bzw. ungerecht handelt, wie Arendt betont. Bleibt der Dialog mit dem Selbst aus, kann ein Mensch, Arendt folgend, nicht mehr erkennen, ob er mit sich selbst im Einklang ist oder nicht und kann somit auch nicht erkennen, ob er sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht ist. Jemand der unfähig ist ein Zwiegespräch mit sich zu führen, kann, auf Arendt bezogen, alles ertragen, weil er sich nicht mit seinem Selbst auseinandersetzen und somit auch nicht mit einem Übeltäter zusammenleben muss. Gewissenlose können Arendt folgend, keine Wurzeln schlagen, weil sie sich nicht erinnern und nachdenken, weshalb sie ihre eigenen Grenzen auch nicht erkennen und kommen somit nicht in den Zustand der

Einsamkeit, um „Zwei-in-Einem“, also sie selbst, zu sein (vgl. Arendt 2003, 70f.u. 75ff. u. 85ff.).

Nur wenn der Mensch eine **Person** ist, also „Zwei-in-Einem“, wie Arendt schreibt, kann er entscheiden, mit wem er zusammenleben will – ob er in Harmonie oder Disharmonie mit sich selbst sein will (vgl. ebd. 70). Erst, wenn das geschehen ist, kann ein Mensch entscheiden, in welcher Gesellschaft er sich bewegen will und mit welchen anderen Personen er sich umgeben will, so Arendt. Das ist wichtig, denn es ist in Bezug auf Arendt verdeutlicht worden, dass das Urteil, das von einem Menschen bzw. dem Willen getroffen wird, aufgrund des Gemeinsinns nach Kant, die Wahrnehmung von anderen mit einschließt und somit nicht mehr rein subjektiv ist (vgl. ebd. 135ff. u. 141ff.). Sie meint, die Unterscheidung was Recht und Unrecht ist, hängt von der Gesellschaft und deren Beispielen ab, in der sich ein Mensch befindet. Subjektiv ist, ihr zu Folge, somit lediglich die Wahl, mit wem ein Mensch zusammen sein will und mit wem nicht sowie das was der Mensch in der Lage ist, zu ertragen oder nicht, das Urteil über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist jedoch alles anders als subjektiv. Es kommt, laut Arendt, aber sehr häufig vor, dass es Menschen gleichgültig ist, in welcher Gesellschaft sie leben und ebenso häufig kommt es vor, dass Menschen sich weigern überhaupt zu urteilen. Diese Menschen können, Arendt folgend, als gewissenlos bezeichnet werden. Sie stellen, ihrer Meinung nach, das **größte Böse** dar, weil sie von Menschen nicht aufgehalten werden können, da sie keine **Personen** mehr sind und sich selbst verloren haben (vgl. ebd. 149f.).

4. GEWISSENLOSIGKEIT UND UNGERECHTIGKEIT BEI JUDITH N. SHKLAR

In Verbindung mit Gewissen werden immer wieder die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ sowie „Recht“ und „Unrecht“ aufgegriffen. Aus diesem Grund soll die Bedeutung und der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit Gewissen und Gewissenlosigkeit aufgezeigt werden. Im Speziellen wird auf den „Sinn für Ungerechtigkeit“ eingegangen. Dabei werden vor allem die Thesen von Judith N. Shklar berücksichtigt. In ihrem Buch „Über Ungerechtigkeit“ geht sie davon aus, dass es schwierig ist einen Unterschied zwischen Unglück und Ungerechtigkeit auszumachen und der Ungerechtigkeit zu wenig Bedeutung zukommt.

„Jedes moralphilosophische Buch enthält wenigstens ein Kapitel über Gerechtigkeit und viele Bücher widmen sich einzig und allein diesem Thema. Doch wo bleibt die Ungerechtigkeit? (...) Sie halten es für selbstverständlich, daß Ungerechtigkeit nichts anderes als fehlende Gerechtigkeit ist. Wissen wir erst einmal, was gerecht ist, dann wissen wir alles, was wir wissen müssen. Gleichwohl könnte diese Überzeugung nicht wahr sein. Vieles entgeht einem, wenn man allein die Gerechtigkeit in den Blick nimmt“ (Shklar 1992, 31).

Davon ausgehend wird der Blick speziell auf die Ungerechtigkeit gerichtet, da es, laut Shklar, nicht immer vorteilhaft ist nur die Gerechtigkeit im Auge zu haben. Shklar geht davon aus, dass kein übliches Gerechtigkeitsmodell Ungerechtigkeit angemessen beschreibt, weil alle diese Modelle davon ausgehen, dass man einen eindeutigen Unterschied zwischen Unglück und Ungerechtigkeit ausmachen kann. Ungerechtigkeit wird in diesem Zusammenhang immer als Fehlen oder Zusammenbruch von Gerechtigkeit verstanden (vgl. ebd. 19 u. 33).

4.1. GERECHTIGKEIT UND UNGERECHTIGKEIT

„Wann ist eine Katastrophe ein Unglück und wann eine Ungerechtigkeit? Intuitiv scheint uns die Antwort offensichtlich zu sein (ebd. 8), mit diesen Worten leitet Judith Shklar ihr Buch „Über Ungerechtigkeit“ ein. So einfach ist die Unterscheidung jedoch bei genauer Betrachtung für sie nicht, da sich die Wahrnehmungen der Beteiligten, seien es Opfer, Täter oder Beobachter

unterscheiden (vgl. Shklar 1992, 28). Shklar meint, dass bei der Unterscheidung von Ungerechtigkeit und Unglück, die Fähigkeit und Bereitschaft eines Menschen „im Interesse der Opfer zu handeln oder nicht zu handeln, anzuklagen oder freizusprechen, zu helfen, zu lindern und wiedergutzumachen, oder uns einfach abzuwenden“ (ebd. 9), eine Rolle spielt. Obwohl diese Unterscheidung unbestimmt und veränderlich ist, wird sie, so Shklar, aus gesellschaftlichen Gründen aufrechterhalten bleiben, weil sie der Deutung der menschlichen Erfahrungen sowie der Kontrolle und Einschränkung der Sicherheit der Mitglieder einer Gesellschaft dient. Die Entscheidung, ob ein Unglück oder eine Ungerechtigkeit vorliegt, ist für sie jedoch eine politische und sie stellt sich die Frage, wo die Trennlinie zwischen beiden gezogen werden soll (vgl. ebd. 14). Es gibt zahlreiche Gerechtigkeitsmodelle, in denen, laut Shklar, Ungerechtigkeit lediglich als Gegensatz oder das Fehlen von Gerechtigkeit gesehen wird. Ausgehend von dieser Annahme wird jedoch vieles übersehen (vgl. ebd. 31).

„Der Sinn für Ungerechtigkeit, die Schwierigkeiten, die Opfer der Ungerechtigkeit zu identifizieren, und die vielen Weisen, in denen jeder lernt, mit den wechselseitigen Ungerechtigkeiten zu leben, werden ebenso leicht übergangen wie die Beziehung privater Ungerechtigkeit zur öffentlichen Ordnung“ (ebd. 31).

Judith Shklar stellt sich die Frage, ob alles, was über Ungerechtigkeit gesagt werden kann, das ist, dass sie das Gegenteil oder das Fehlen von Gerechtigkeit ist, oder vielleicht doch die Möglichkeit besteht, über diese Feststellung hinauszugehen (vgl. ebd. 33)? Diese Vorstellung ist, ihr zu Folge, nicht einfach, da in den gewöhnlichen Gerechtigkeitsmodellen, die von Aristoteles geprägt worden sind, Ungerechtigkeit reduziert wird auf den Zusammenbruch von Gerechtigkeit, „so als sei Ungerechtigkeit eine erstaunliche Abnormität“ (ebd. 33). Shklar schreibt, Ungerechtigkeit herrscht vor, wenn die Gerechtigkeit zerstört ist und zeigt die Art von Verhalten auf, das vermieden werden soll und kann, durch Bestimmungen der Gerechtigkeit. Sobald Ungerechtigkeit beseitigt bzw. kontrolliert wird, kann die Aufmerksamkeit wieder der Gerechtigkeit zugewandt werden, was, laut Shklar, in Frage gestellt werden soll (vgl. ebd. 33f.). Sie erwähnt den Begriff der „primären Gerechtigkeit“, und meint damit die grundlegenden Regeln sowie spezifischen Gesetze, die in einer Gesellschaft vorherrschen und an die sich die Menschen zu halten haben, um Ungerechtigkeiten vorzubeugen. Shklar behauptet aber keinesfalls, dass dieses Modell von Gerechtigkeit abwegig

ist, da es ohne Rechtsordnung und Institutionen, die diese Ordnung regeln und ausführen, keine Gesellschaft oder Beziehungen geben kann (vgl. Shklar 1992, 35f.). Sie hinterfragt aber, *„die dem gewöhnlichen Modell eigene, selbstzufriedene Auffassung von Ungerechtigkeit und das Vertrauen in die Fähigkeit der Institutionen, dem Unrecht gewachsen zu sein“* (ebd. 36). Ungerechtigkeit ist, laut Shklar, kein amoralischer Zustand und mehr als der Zusammenbruch von Gerechtigkeit. Sie macht, ihrer Meinung nach, vor keinem Staat halt, im Gegenteil, Ungerechtigkeiten geschehen häufig in etablierten Gemeinwesen, mit funktionierenden Gesetzen und werden oft von den Menschen begangen, die sie eigentlich verhindern sollen. Große Skeptiker haben, laut Shklar, das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell angezweifelt und es so in Frage gestellt, dass dadurch die Ungerechtigkeit stärker zum Vorschein gekommen ist (vgl. ebd. 37ff.). Platon hat, ihr zu Folge, das gewöhnliche Modell am radikalsten abgelehnt und als *„Ausdruck einer tiefen Unwissenheit“* bezeichnet, *„weit davon entfernt, ungerechte Menschen zu ändern, verstärkt und erhält es nur ihre Gewohnheiten“* (ebd. 40). Aufgrund der Unwissenheit der Gesellschaft werden die Ungerechten eingeladen, durch die Zurverfügungstellung von öffentlichen Einrichtungen, in denen sie ihre Begehren vorbringen können, ungerecht zu sein, so Platon. Gewöhnliche Gerechtigkeit wurzelt, seiner Meinung nach, im Überfluss und Mangel sowie den Folgen die daraus entstehen (vgl. ebd. 41 u. 43).

„Für Platon ist Ungerechtigkeit zuerst und hauptsächlich ein Erkenntnisproblem. Unser Unvermögen, das Ganze zu erkennen und zu verstehen, was eine vernünftige Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und all ihren Beziehungen sein würde, nimmt uns jede Möglichkeit, eine gerechte Ordnung aufzubauen. Selbst wenn wir über ein vollständiges Wissen verfügen würden, könnten wir es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ertragen“ (ebd. 44).

Ungerechtigkeit wird in Bezug auf Platon in jeder Gesellschaft durch Unwissenheit besiegelt. Gerechtigkeit ist aus praktischen sowie erkenntnismäßigen Gründen zum Scheitern verurteilt, weil gute Absichten nicht ausreichen, um gegen das moralische Unrecht zu kämpfen, das Menschen begehen und auch keine Gesetzgebung oder gesellschaftliche Ordnung kann als Heilmittel gegen Unwissenheit herangezogen werden, schreibt Shklar (vgl. ebd. 45 u. 47). *„Das Böse ist derart überwältigend, daß wir in unserer durch die Sünde geschaffenen Unwissenheit nicht gerecht sein können“* (ebd. 47).

Das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell, das, laut Shklar, davon ausgeht, dass es möglich ist, eine eindeutige Unterscheidung zwischen Unglück und Ungerechtigkeit ausmachen zu können, ist, ihr zu Folge, praktisch nutzlos, da es dem Menschen Eigenschaften zuschreibt, die er nicht besitzt und dazu neigt, *„die passive Ungerechtigkeit, den Sinn des Opfers für Ungerechtigkeit, und letztlich den vollständigen, komplexen und anhaltenden Charakter der Ungerechtigkeit als ein soziales Phänomen außer acht zu lassen“* (Shklar 1992, 19).

Shklar spricht einerseits von „passiver Ungerechtigkeit“ und andererseits von den „Opfern von Ungerechtigkeit“. Was genau sie damit meint, soll in den nächsten Kapiteln näher erläutert werden.

4.2. OPFER VON UNGERECHTIGKEIT

Shklar beginnt die Suche nach den Opfern bei Platon und Aristoteles und zeigt auf, dass sie sich vor allem für diejenigen interessiert haben, die ungerecht gehandelt haben, also für die Täter, die Ungerechten selbst. Für Platon sind Menschen, die etwas Unrechtes tun, vor allem gegenüber sich selbst ungerecht, weil sie ihrer eigenen Seele damit schaden (vgl. ebd. 52). Folgt man Platon, der, laut Shklar, *„die Ungerechten für Opfer einer verwirrten Seele“* (ebd. 56) hält, so kann es dazu kommen, dass die wahren Opfer in Vergessenheit geraten und die eigentlichen Täter als Opfer wahrgenommen und bemitleidet werden. Aristoteles hingegen meint, dass ungerechte Personen von Habgier geleitet werden, weshalb ihr Charakter auf Dauer verdorben ist. Shklar meint, dass selbst wenn, wie Aristoteles angibt, Habgier am Anfang vorhanden ist, sehr schnell andere Neigungen dazukommen, da ungerechtes Handeln nicht bloß auf Habgier reduziert werden kann. Obwohl Aristoteles Mitgefühl mit den ungerechten Menschen hat, hat er in ihnen auf keinen Fall Opfer gesehen. Er ist der Meinung, dass sich ein Mensch nicht für unrechtes Verhalten entscheiden kann, wenn er begreift, was dadurch mit dem eigenen Charakter geschieht, nämlich die Entwicklung zu einer kranken Persönlichkeit (vgl. 54ff.). Shklar schreibt, dass in Bezug auf Augustinus, auch nach christlicher Auffassung die Ungerechten, *„die Mächtigen die wirklichen Opfer“* (ebd. 58) sind. Viele Verbrecher sehen sich, ihr zu Folge, selbst als Opfer und geben sich auch als solche aus (vgl. ebd. 59).

„Die Stärke der Versuchung und die Empfindung, beständig ein Opfer der Gesellschaft zu sein, sind so wahr wie alle anderen Erklärungen, die aus dem ungerechten Menschen vorrangig das Opfer seines Verhaltens oder seiner Umgebung machen“ (Shklar 1992, 59f.).

Die Opfer werden, laut Shklar, jedoch nicht als Opfer gesehen oder behandelt, sondern ihre Erfahrungen werden entstellt (vgl. ebd. 60). Egal, was die Ungerechten antreibt, ist es nun Habgier oder eine verwirrte Seele, die wirklichen Opfer dürfen, ihrer Auffassung nach, nicht vergessen werden.

„Ob sie unglücklich sind oder nicht, der gesunde Menschenverstand lehrt uns, daß die Ungerechten nicht die wirklichen Opfer ihrer Untaten sind. Dennoch scheint niemand den Opfern der Ungerechtigkeit annähernd soviel Interesse entgegenzubringen wie denjenigen, die ihnen Gewalt angetan haben“ (ebd. 56f.).

In einer Demokratie sollen alle *„einen Sinn für Ungerechtigkeit“* (ebd. 62) haben, so Shklar, da dieser eine große Bedeutung bei der Beurteilung der Gesellschaft und untereinander hat, deshalb sollen auch die Stimmen der Opfer gehört werden. Wer aber sind diese Opfer von Ungerechtigkeit? Das ist für sie nicht so einfach zu beantworten, weil es nicht möglich ist, diese zu charakterisieren. Opfer sind Leute, *„die zur falschen Zeit am falschen Ort in der falschen Gesellschaft waren“* (ebd. 62f.). Viele Menschen, die an einem Tag ein Opfer sind, können, laut Shklar, schon morgen selbst zu Ungerechten werden und somit dafür verantwortlich sein, dass andere durch sie zu Opfern werden. Es ist, ihr zu Folge, nicht selbstverständlich, dass die Menschen auf der Seite der Geschädigten stehen, ganz im Gegenteil, viele amüsieren sich sogar auf deren Kosten (vgl. ebd. 63f.). Laut Shklar gibt es einerseits formelle Opfer, die rechtlich als solche anerkannt werden, andererseits gibt es auch nicht formelle Opfer, die sich nicht im Bereich von öffentlichen Regeln befinden, aber genauso beachtet und wahrgenommen werden sollen, da das was Menschen persönlich als Ungerechtigkeit empfinden, ihr zu Folge, sehr unterschiedlich sein kann (vgl. ebd. 64 u. 66). *„Wir weigern uns nicht nur häufig, die Opfer anzuerkennen, oftmals sind sie selbst nicht in der Lage oder willens, ihre Klagen vorzubringen. Darüber hinaus muß es ein Moment der Selbstidentifikation geben“* (ebd. 66).

Viele Menschen, die als Opfer von Ungerechtigkeit scheinen, sehen sich selbst gar nicht als solche, so Shklar. Sie wollen, ihrer Meinung nach, die Ungerechtigkeit ihrer Situation gar nicht wahrhaben oder glauben sie haben sie verdient. Sie meint, weil es erniedrigend ist und man Ungerechtigkeiten meist hilflos ausgeliefert ist, fällt es vielen schwer, sich selbst als Opfer zu sehen, ja sie hassen es, ihrer Meinung nach, sogar bzw. hassen sich selbst, weil sie sich mit dem, der ihnen die Ungerechtigkeit zufügt, identifizieren. Viele Opfer von Ungerechtigkeiten interpretieren, laut Shklar, deshalb die Realität lieber anders und geben sich die Schuld daran, um dadurch den Glauben an eine gerechte Welt zu festigen, womit sie sich aber nur selbst ungerecht behandeln (vgl. Shklar 1992, 66f. u. 101f.). Um ein Opfer zu sein, muss man sich, ihr folgend, selbst erst als solches wahrnehmen und eingestehen, dass einem ein Unrecht widerfahren ist.

„Zum Opfersein gehört aber ein unhintergebar subjektives Moment, welches das gewöhnliche Modell von Gerechtigkeit nicht ohne weiteres aufnehmen kann. Wenn ich das Opfer enttäuschter Erwartungen bin, wer kann dann darüber entscheiden, ob ich sie zu Recht oder zu Unrecht habe“ (ebd. 65)?

Viele Menschen sehen sich, laut Shklar, selbst aber nicht als Opfer von Ungerechtigkeiten oder wollen sich nicht als solche sehen. Sie meint, sie leiden lieber still für sich hin und geben sich selbst die Schuld dafür, dass ihnen ein Unrecht widerfahren ist. Für sie gibt es auch Leute, die aus Gründen der Ideologie auf der Seite der Opfer stehen, ihre Demütigungen jedoch nicht selbst erfahren haben (vgl. ebd. 67f.). *„Den Standpunkt der Opfer ernstzunehmen, bedeutet jedoch nicht, daß sie immer zu Recht eine Ungerechtigkeit wahrnehmen. Wir beschuldigen uns selbst und einander oftmals, ohne gute Gründe dafür zu haben“ (ebd. 11f.)* und machen somit uns selbst oder andere zu Sündenböcken, so Shklar.

4.3. PASSIVE UNGERECHTIGKEIT

„Ungerechtigkeit gedeiht nicht nur, weil die Regeln der Gerechtigkeit tagtäglich von ungerechten Menschen verletzt werden. Die passiven Bürger, die sich von wirklichen und potentiellen Opfern abwenden, tragen ihren Teil zur Summe des Unrechts bei“ (ebd. 69).

Passive Ungerechtigkeit bedeutet, laut Shklar, dass Menschen zu Ungerechtigkeit beitragen, indem sie es vorziehen nichts zu tun, anstatt die Ausübung von Untaten zu verhindern, wenn sie es können. Sie schreibt, Menschen die aktiv ungerecht sind, sind schuldig, weil sie Gesetze und Regeln verletzen und missachten, passiv ungerechten Menschen hingegen ist es egal, was um sie herum passiert. Sie ziehen es vor einfach wegzuschauen und ihre Augen vor der vorherrschenden Ungerechtigkeit zu verschließen (vgl. Shklar 1992, 14f. u. 73).

Cicero unterscheidet zwischen aktiver und passiver Ungerechtigkeit und kritisiert das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell, weil es seinen Blick ausschließlich auf die Personen die handeln, die aktiv Ungerechten richtet und nicht auf die Personen, die untätig sind und passiv ihren Beitrag zur Ungerechtigkeit leisten. Passive Ungerechtigkeit bedeutet, Shklar folgend, nicht nur *„nicht gerecht zu sein“*, sondern auch *„die persönlichen Maßstäbe des Bürgerseins zu unterschreiten“* (ebd. 71). Shklar bezieht sich auf das „Bürger sein“ und die öffentlichen Rollen der Menschen in einer Demokratie. Aktiv Ungerechte machen sich, ihrer Auffassung nach, schuldig, weil sie gegen Gesetze verstoßen und diese missachten oder unfair handeln. Passiv Ungerechten hingegen, ist vollkommen gleichgültig, was in ihrer Umgebung passiert, so Shklar. Selbst wenn sie Zeugen von Verbrechen werden, schauen sie einfach weg, meint sie. Ihr zu Folge versagen sie darin, ihre Aufgaben als Bürger wahrzunehmen, in ihrer *„Eigenschaft als Bürger“* (ebd. 72), weil sie nicht auf die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeitsregeln und der Ordnung achten. Passiv ungerechte Menschen erkennen, laut Shklar, nicht, dass ihre Rolle *„als Bürger mehr einschließt, als die gewöhnliche Gerechtigkeit verlangt“* (ebd. 72). Passiv ungerecht, sind in Bezug auf Judith Shklar, nicht nur gewöhnliche Bürger, sondern auch Beamte oder Regierende, wobei untätige Regierungen häufig die ungerechtesten sind. Besonders schwere Verfehlungen leisten, ihrer Meinung nach, Beamte, die im öffentlichen Dienst tätig sind, wenn sie Ungerechtigkeiten einfach übersehen oder nichts tun, um sie zu verhindern oder zu lindern, weil es ihnen gleichgültig ist. Passive Ungerechtigkeit kann, ihr zu Folge, durch die Erhebung von Beschuldigungen aufmerksamer Bürger oder Beamten gemildert oder verhindert werden. Dadurch werden nämlich alle Menschen, die durch ihr Wegschauen und Nichtstun zur Ungerechtigkeit beitragen, aufgefordert zu handeln, so Shklar (vgl. ebd. 14f. u. 70ff. u. 79).

Für Cicero ist Ungerechtigkeit *„ein bürgerliches Laster, einzigartig hinsichtlich seines Charakters und seiner Reichweite“* (Shklar 1992, 73). In der Ungerechtigkeit zeichnen sich, laut ihm, alle Laster von gleichgültigen Bürgern und einer schlechten Regierung ab, die anstatt Ungerechtigkeit zu verhindern, diese entstehen und wachsen lassen. *„Ungerecht sind nicht allein diejenigen, die unmittelbar aus ungerechten Handlungen Nutzen schlagen, sondern diejenigen, die ihre Augen vor der Ungerechtigkeit verschließen, die in ihrer Mitte herrscht“* (ebd. 73). In unserer Gesellschaft, meint Shklar, tritt passive Ungerechtigkeit häufig auf, da viele Bürger sich weigern, ein Verbrechen, bei dem sie Zeuge sind, wirklich zu sehen und anzuzeigen und ihrer Rolle als Zeuge auch vor Gericht nachzukommen. Viele lehnen es, ihr zu Folge ab, den Opfern von Ungerechtigkeiten zu helfen, weil dadurch eventuelle Unannehmlichkeiten für sie selbst entstehen können, weshalb sie sich auch nicht gegen Verordnungen oder Gesetze äußern, die sie als ungerecht empfinden (vgl. ebd. 73). Lieber lassen sie andere Menschen, wie die Polizei oder einen Nachbarn handeln, so auf die Art – irgendjemand wird schon helfen, da muss ich mich nicht einmischen, so Shklar. Denn ein passiver Bürger *„zieht es einfach vor, daß ihm ein anderer seine Pflicht abnimmt. Er ist ein Trittbrettfahrer und nichts sonst. (...) Und es wirft ein schlechtes Licht auf das Gemeinwesen, in dem ein Bürger lebt, wenn es ihn zur Passivität ermutigt“* (ebd. 73f.).

Was sind das für Menschen, die obwohl sie Ungerechtigkeit vermeiden können, es doch nicht tun? Laut Shklar sind es Menschen, die ihrer Pflicht als Bürger einer Demokratie nicht nachkommen. Passiv ungerecht sind Personen für sie jedoch nicht nur, wenn sie bei größeren Verbrechen ihre Augen verschließen und diese zulassen. Nein, passiv ungerecht zu sein bedeutet für Shklar auch bei kleinen Ungerechtigkeiten des Alltags einfach wegzuschauen. Menschen die passiv ungerecht sind, wollen nicht aufdringlich sein, sie wollen sich nicht einmischen oder Aufsehen erregen, so Shklar, sondern in Frieden leben und zahlen dafür den Preis der Ungerechtigkeit! Sie schreibt, der passiv Ungerechte ist sich in der jeweiligen Situation meistens bewusst darüber, was er tut oder besser gesagt nicht tut, ist aber nicht im Stande zu reagieren, obwohl er kann und trägt somit zum Auftreten von Ungerechtigkeit bei. Unter dieser passiven Ungerechtigkeit leidet, ihr zu Folge, aber jeder Bürger, da diese Ausflüchte private, aber auch öffentliche Folgen haben (vgl. ebd. 74f.).

Dem passiv ungerechten Bürger ist es, laut Shklar, egal, ob andere Menschen aufgrund seines Verhaltens oder des Verhaltens anderer geschädigt werden, weshalb er kein Mitgefühl bei anderen Menschen erweckt. Er ist jedoch *„die Personifizierung der Ungerechtigkeit, wie wir sie alle verüben“* (Shklar 1992, 81). Sie meint, politisch von Bedeutung ist der ungerechte Bürger in der Hinsicht, dass er nicht bloß als habgierig oder gewalttätig betrachtet werden muss, *„sondern auch als moralisch blind und jenseits der moralischen Gemeinschaft stehend“* (ebd. 81). Er unterstützt, ihr zu Folge, schlechte Regierungen, lässt Aggressionen, Betrug sowie Verbrechen im alltäglichen Leben zu, übergeht damit die Ansprüche der Opfer und bezeichnet das als Pech, was die Opfer von Ungerechtigkeit als Unrecht wahrnehmen (vgl. ebd. 81). Durch diese Einstellung erzürnen passiv ungerechte Personen, laut Shklar, die Opfer, wodurch diese auch einen psychischen Schaden erleiden, denn *„nichts ist quälender und psychisch zerstörender als Zorn“* (ebd. 82). Laut Giottos ist Ungerechtigkeit als öffentliche Herausforderung zu sehen, als psychische Bedrohung für die gesamte Gesellschaft, weil Ungerechtigkeit dazu beiträgt, dem Schicksal der Menschen sowie den Auswirkungen des menschlichen Verhaltens auf andere, gleichgültig gengenüberzustehen (vgl. ebd. 82). *„Keine Theorie der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit kann vollständig sein, wenn sie nicht den subjektiven Sinn für Ungerechtigkeit berücksichtigt und die Empfindungen, die uns nach Rache verlangen lassen“* (ebd. 83). Gerichtliche Institutionen aber fördern das Bewusstsein der Ungerechtigkeiten, die in einer Gesellschaft geschehen, so Shklar. Das Paradoxe an institutioneller Gerechtigkeit ist für sie, dass je besser die Institutionen ihren Aufgaben nachkommen, sich die Öffentlichkeit immer mehr der Ungerechtigkeit bewusst wird, wodurch die Forderungen *„nach wirksamer Rache“* (ebd. 83) und weiteren juristischen Dienstleistungen ansteigen (vgl. ebd. 83).

Die Menschen bevorzugen es, laut Shklar, jedoch in Frieden zu leben und ziehen diesen Frieden der Gerechtigkeit vor. Sie wollen, ihr zu Folge, in einer vielgestalteten Gesellschaft leben, auch wenn es bedeutet, dass in dieser Gesellschaft Ungerechtigkeit herrscht. Ungerechtigkeit kann nicht so einfach vermindert werden, denn dazu müssen alle Bürger komplett umerzogen werden, so Shklar. Da die Menschen jedoch den Frieden und ihre Freiheit vorziehen, kann mit Shklar gesagt werden, dass sie sich für aktive und auch passive

Ungerechtigkeit in ihrer Gesellschaft entschieden haben. Statt entschieden gegen ungerechtes Handeln vorzugehen, erfinden die Menschen, ihr zu Folge, jede Menge glaubwürdiger Entschuldigungen für ihr Verhalten und das Verhalten von anderen (vgl. Shklar 1992, 78). *„Und der verbreitetste Trick besteht darin, Ungerechtigkeit in Unglück umzudefinieren“* (ebd. 78). Es gibt, ihrer Auffassung nach, kein Heilmittel gegen Ungerechtigkeit, weil niemand eines will, nicht einmal die rechtschaffensten Bürger einer Gesellschaft. Der Grund dafür ist, laut Shklar, dass, obwohl sich alle einige darüber sind, was als Ungerechtigkeit angesehen werden kann, niemand dazu bereit ist *„den Frieden und die Ruhe aufzugeben, den die Ungerechtigkeit anbieten kann und anbietet“* (ebd. 78). *„Das gewöhnliche Modell der Gerechtigkeit, an dem wir festhalten, ist nicht wirklich dazu geeignet, die Kennzeichen der Ungerechtigkeit und ihrer Opfer zu untersuchen. Es sagt uns nicht alles, was wir über beide wissen sollten“* (ebd. 83).

4.4. SINN FÜR UNGERECHTIGKEIT

Laut Shklar, sieht Rousseau die größte Katastrophe, die über uns Menschen gekommen ist, darin, dass wir uns von der Natur abgewandt und der Kultur zugewandt haben, da diese Abkehr zu der unüberwindbaren Ungleichheit der Menschheit und der dadurch folgenden Unterdrückung geführt hat. Die Menschen behaupten, Shklar zu Folge, trotzdem, dass die Natur ungerecht ist und klagen sich oft gegenseitig oder selbst grundlos an, weil es einfach und bequem ist, in einer ungerechten Welt zu leben, in der irgendjemand verantwortlich für die Ereignisse ist, sei es eine Person oder die Regierung (vgl. ebd. 93). Die Beschuldigung der Regierung ist oft unvernünftig, jedoch nicht irrational, so Shklar, da Ungerechtigkeit strenggenommen *„eine soziale Kränkung durch die Mächtigen“* (ebd. 109f.) darstellt. *„Irgend jemand muß man einfach beschuldigen, um den unauslöschlichen Glauben an eine vernünftige Welt aufrechterhalten zu können“* (ebd. 93). Für sie ist es jedoch schwierig diejenigen, die die wirklichen Opfer von Ungerechtigkeiten sind von denen zu unterscheiden, deren Ansprüche ungerechtfertigt sind.

„Weil wir alle potentiell Opfer und Täter sind, fällt es uns leicht, einen Unfall oder eine Katastrophe aus beiden Perspektiven zu betrachten“ (ebd. 94). Identifiziert sich ein Mensch mit einem Opfer, so Shklar, wird er die Situation als

Ungerechtigkeit ansehen, aus der Sicht des Täters wird es eher ein Unglück sein, weshalb es anscheinend keine Maßstäbe zur Beurteilung bzw. Unterscheidung gibt. Die Personen, die fürchten in ein Ereignis verstrickt zu sein und deshalb Angst vor Konsequenzen haben, werden es, laut Shklar, gerne als Zufall, Unfall oder Unglück darstellen (vgl. Shklar 1992, 94 u. 98). *„Der Trieb, wenn möglich nichts zu tun, ist immer sehr stark“* (ebd. 94), weshalb, ihr zu Folge, alle Menschen zu passiver Ungerechtigkeit neigen. Deshalb ist es für sie bei der Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit wichtig, sich ausführlich mit dem Opfer auseinanderzusetzen, denn *„unser Sinn für Ungerechtigkeit ist unser bester Schutz vor Unterdrückung“* (ebd. 95). Bei dem Versuch Ungerechtigkeit zu verstehen, kommt, laut Shklar, den Opfern große Bedeutung zu, die sich selbst für die Ungerechtigkeit, die ihnen zugefügt worden ist schuldig fühlen und somit gegenüber sich selbst ungerecht sind. Diese, wenn auch ungerechte Selbstanklage, kann, so Shklar, den Menschen eine gewisse Befriedigung verschaffen, indem sie den Eindruck einer gerechten Welt aufrechterhält und verstärkt sowie durch die Vermittlung des Gefühls die Situation in gewisser Weise beeinflussen zu können (vgl. ebd. 101f.).

Anstelle von Schuldzuweisungen oder Gleichgültigkeit sollen die Menschen, ihrer Meinung nach, versuchen herauszufinden warum vermeidbare Fehler nicht verhindert worden sind und sich bemühen, die Wiederholung solcher Fehler unwahrscheinlicher zu machen oder zu vermeiden sowie den daraus entstandenen Schaden bestmöglich zu beheben (vgl. ebd. 108).

Jeder Mensch hat, laut Shklar, die Möglichkeit ein Unglück umzuwenden und als Ungerechtigkeit zu sehen. Auf der anderen Seite ist es natürlich auch möglich eine Ungerechtigkeit, vor allem eine passive in ein Unglück umzuwandeln, durch die Darstellung als tragische Unvermeidbarkeit, so Shklar (vgl. ebd. 113 u. 118). Sie meint, über die eigenen Handlungen kann der Mensch aber selbst bestimmen. Dazu gehört für sie auch die Selbstwahrnehmung sich nicht angemessen verhalten zu haben, was *„wesentlich zum Sinn für Ungerechtigkeit“* (ebd. 118) gehört. *„Selbst bei tragischen Entscheidungen können wir eine bessere oder schlechtere Figur abgeben, die den wahren Charakter des Handelnden zum Vorschein bringt“* (ebd. 119).

Der „Sinn für Ungerechtigkeit“ (Shklar 1992, 135) ist, ihrer Meinung nach, bedeutend, da die Opfer und ihre Sicht gehört werden müssen. *„Der Sinn des Opfers für Ungerechtigkeit sollte sich geltend machen“* (ebd. 135). Die Menschen sollen, laut Shklar, sorgfältig untersuchen, was eine Ungerechtigkeit und was ein Unglück ist, auch wenn es nicht leicht fällt, weil dies vielleicht zu einer Verringerung von passiver Ungerechtigkeit führen kann (vgl. ebd. 135).

„Wenn die Opfer von Katastrophen sich weigern, ihr Unglück hinzunehmen und vor Zorn aufschreien, dann hören wir die Stimme des Unrechtsempfindens. (...) Zuerst und hauptsächlich handelt es sich um eine besondere Art von Zorn, den wir dann empfinden, wenn man uns versprochene Wohltaten vorenthält und wir nicht bekommen, was uns unserer Meinung nach zusteht. Es ist der Verrat, den wir erfahren, wenn andere die Erwartungen enttäuschen, die sie in uns geweckt haben. Wir hatten diese Empfindung seit jeher“ (ebd. 139).

Dieses Unrechtsempfinden beziehen die Menschen, laut Shklar, nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere Menschen denen Ungerechtigkeit widerfährt. Sobald sich dieses Gefühl, das ein Mensch hat, wenn er meint ein Unrecht erlitten zu haben, geltend macht, ist es für Shklar unmissverständlich. Sie meint, in unserer Gesellschaft ist dem „Sinn für Gerechtigkeit“ (ebd. 139) nicht immer Bedeutung zugekommen, da dieser Sinn angeblich Verlierer auszeichnet. *„Das demokratische Denken sieht im Sinn für Ungerechtigkeit einen wesentlichen Bestandteil unserer Moral und eine angemessene Reaktion, wenn die Gesellschaft uns ungerechtfertigterweise etwas vorenthält“* (ebd. 140). Niemals wird, ihr zu Folge, der Ungerechtigkeitssinn ausgelöscht werden, ebenso wenig wie seine Ursachen, da die Menschen in einer Welt voller Ungleichheiten leben, die nicht veränderbar sind. Für sie gibt es in jeder Gesellschaft auf der einen Seite Personen, die bevorzugt werden, die sogenannten Starken und auf der anderen Seite die Schwachen, die benachteiligt werden. Aus diesen Ungleichheiten entstehen enttäuschte Erwartungen, was, laut Shklar, wiederum den Ungerechtigkeitssinn zunehmen lässt. Am ehesten ist eine demokratische Regierung fähig, dem „Sinn für Ungerechtigkeit“ nachzukommen, da sie die Stimme der Opfer hört und diese nicht zum Schweigen verdammt, so Shklar. In einer Demokratie wird, ihr zu Folge, Unrechtsempfinden als Aufforderung von Veränderungen gesehen und nicht als Aufruf zur Unterdrückung, wie in anderen Regimen (vgl. ebd. 139ff.). Ein *„demokratischer Sinn für Ungerechtigkeit klagt (...)“*

öffentliche Anerkennung“ (Shklar 1992, 142) ein, weshalb ihm, ihrer Auffassung nach, von einer Demokratie Achtung entgegengebracht und ein erheblicher Wirkungskreis gewährt werden soll. Für Rousseau ist der „Sinn für Ungerechtigkeit“ sowohl eine allgemein menschliche Eigenschaft, als auch ein unsterbliches soziales Gefühl sowie ein Phänomen von politischer Bedeutung (vgl. ebd. 142f.).

„Jedenfalls wäre der Sinn für Ungerechtigkeit nicht das Herzstück der modernen demokratische, politischen Empfindsamkeit, schlosse er nicht die Fähigkeit ein, den Schmerz ungerechter Erniedrigungen, unseren eigenen wie derjenigen anderer Menschen zu fühlen“ (ebd. 143).

Soziale Ungleichheiten haben, laut Shklar, emotionale Veränderungen zur Folge. Diese Gefühlsveränderungen können Menschen einerseits zu Opfern von Ungerechtigkeiten, aber andererseits auch zu Tätern, machen, so Shklar. *„Daher ist es die Gerechtigkeit selbst, von der aller Sinn für Ungerechtigkeit seinen Ausgang nimmt“ (ebd. 144).* Sobald ein Mensch beginnt andere zu beurteilen, entstehen, ihr zu Folge, Ungleichheiten in der Wertschätzung untereinander, was zu andern Ungleichheiten führt, die Unterdrückung und Abhängigkeit beinhalten. Jeder Vergleich, den der Mensch anstellt, schafft eine neue Ungleichheit und somit Ungerechtigkeit untereinander, so Shklar (vgl. ebd. 144). Das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell bringt, wie Shklar meint, lediglich jene Ungleichheit hervor, die der wahre Ursprung von Ungerechtigkeit ist. *„Diese führt ein üppiges Eigenleben und kein Gerechtigkeitssystem, sei es noch so fair, darf niemals erwarten, sie zu beseitigen“ (ebd. 145).* Obwohl die Menschen die Ungleichheit verinnerlicht haben und anerkennen, empfinden sie, laut Shklar, trotzdem Gefühle der Demütigung und Verletzung, wenn ihre Erwartungen unerfüllt bleiben oder ihre Ansprüche übergangen oder ihre Wünsche missachtet werden. Die Fähigkeit sich ungerecht behandelt oder zurückgestoßen zu fühlen bleibt dem Menschen erhalten, da viele Erwartungen, die ein Mensch hat, nicht der Kultur, sondern seiner Natur entstammen, so Shklar. Der „Sinn für Ungerechtigkeit“ ist, ihrer Auffassung nach, tief im Menschen verwurzelt, weshalb er ihn auch verbittern kann. Viele Menschen ändern, ihrer Meinung nach, nichts daran, sondern befolgen einfach gehorsam die Regeln, womit sie ihre Situation jedoch nicht verbessern, geschweige denn sich selbst (vgl. ebd. 145).

„Unser Sinn für Ungerechtigkeit mag eingeschlafen sein, ganz und gar verlassen kann er uns nicht. Keine Vorstellung davon zu haben, was es heißt, ungerecht behandelt zu werden, bedeutet, über keinerlei moralisches Wissen zu verfügen und kein moralisches Leben zu führen“ (Shklar 1992, 145).

Was ist aber der Unterschied zwischen „Sinn für Ungerechtigkeit“ und reiner Frustration? Die Menschen lernen, laut Shklar, von klein auf durch die Erfahrung anderer, indem Vergleiche gebildet werden, womit sie in der Lage sind, zwischen allgemeingültigen gesellschaftlichen Erwartungen und persönlichen Hoffnungen, die ungerechtfertigt sind oder Wunschvorstellungen, zu unterscheiden. Sie geht davon aus, dass Ungerechtigkeiten, die plötzlich und unvorhergesehen auftreten weitaus schwerer zu ertragen sind, als jene, die ein Mensch als Mitglied einer gesellschaftlichen Gruppe gelernt hat zu ertragen. Denn, diese unvorhergesehenen, plötzlichen Ungerechtigkeiten dringen durch die emotionale Schutzmauer des Menschen, wodurch sein Leid zum Vorschein kommt, so Shklar (vgl. ebd. 147f.).

„Eine Theorie der Demokratie braucht nicht allen Menschen einen identischen Sinn für Ungerechtigkeit zuzusprechen“ (ebd. 149). Die Menschen müssen, ihr zu Folge, aber die Möglichkeit haben sich über ihre Verletzungen zu äußern und unter den richtigen Bedingungen bestärkt werden, *„sich selbst zu behaupten“ (ebd. 149)* Sie sollen, Shklar folgend, nicht ausschließlich vor Schäden geschützt werden, *„sondern auch davor, zu >>ihrem eigenen Glück<< gezwungen zu werden“ (ebd. 149f.).* Ohne eine eindeutige Zustimmung kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Erwartungen der Bürger erfüllt werden, denn das Stillschweigen der Menschen kann genauso gut als resignative Billigung gesehen werden, so Shklar (vgl. ebd. 150).

„Kein politisches System kann die Unzufriedenheiten beschwichtigen und die Unterschiede beseitigen, die die gesellschaftlichen Bedingungen in uns und zwischen uns schaffen“ (ebd. 150). Aus diesem Grund rufen die Opfer von Ungerechtigkeiten, laut Shklar, nicht nach Rechtverfahren, sondern nach Rache. *„Rache zu nehmen ist ein unstillbarer Trieb des menschlichen Herzens“ (ebd. 153).* Sie tritt, ihr zu Folge, einerseits auf, weil es keine öffentlichen Einrichtungen gibt, die zuständig sind oder weil kein Verstoß gegen das Gesetz vorliegt. Nicht jeder Mensch bedient sich in solchen Fällen der Selbsthilfe, um Genugtuung zu erhalten, so Shklar, da Rache eine Leidenschaft und somit ein Gegensatz zu

Gerechtigkeit ist. Sie kann, laut Judith Shklar, als Ausgleich für erlittene Untaten angesehen werden sowie durch das Leiden des Menschen, der einem ein Unrecht zugefügt hat als Belohnung für die Person, die geschädigt worden ist (vgl. Shklar 1992, 153f.). *„Für die meisten Menschen ist vergeltende Gerechtigkeit die Gerechtigkeit schlechthin, doch sie bleibt ein enttäuschender Ersatz für Rache (...)“* (ebd., 154). *„Ausgleichende Gerechtigkeit kann oftmals den Makel der Ungerechtigkeit, so wie das Opfer ihn erfährt, nicht auslöschen, denn für das Opfer steht mehr als ein Regelbruch auf dem Spiel“* (ebd. 24). Aus all diesen Gründen kann Rache von keinem politischen System ausgelöscht werden, so Shklar (vgl. ebd. 150ff.). Sie geht davon aus, dass in jeder politischen Gesellschaft der Regierungscharakter ausschlaggebend ist für die Gerechtigkeitsstruktur und Handlungsweisen. Eine Demokratie hat für sie nur eine Möglichkeit zur Abschwächung von Unrechtsempfinden, indem sie die gesellschaftlichen Regeln von den Bürgern bestimmen lässt und diese umfassend sozialisiert, damit die öffentlichen Ziele und privaten Bestrebungen nicht voneinander abweichen. Die Mehrheit der Bürger wird, laut Shklar, einer solchen Umerziehung jedoch nie zustimmen (vgl. ebd. 170 u. 173). *„In Wirklichkeit gehört der gültige Sinn für Ungerechtigkeit denen, die sich durchsetzen können“* (ebd. 174).

Im gesellschaftlichen Leben gibt es, ihr zu Folge, einen großen Unterschied zwischen dem persönlichen, subjektiven „Sinn für Ungerechtigkeit“ und den festgelegten Normen für Gerechtigkeit, nach welchen beurteilt wird und welche den Sinn für die Opfer in den Hintergrund gleiten lassen (vgl. ebd. 173). Dies führt dazu, dass sich Menschen von den Opfern abwenden und einfach wegschauen, was zu passiver Ungerechtigkeit beiträgt, so Shklar. Es scheint für sie so, dass Leute den Verbrechen, die eine große Anzahl von Menschen betreffen, gleichgültig gegenüber stehen, wohingegen sie ein spezielles Beispiel von Ungerechtigkeit betroffen und zornig macht. Ein Grund dafür kann die Akzeptanz von Ungleichheit sein, schreibt Shklar, weshalb es auch in Ordnung ist, einzelnen Menschen zu helfen, die bedürftig sind (vgl. ebd. 178f.). *„Eine einzige Geschichte über eine Person trifft uns sofort ins Mark, aber die zermürbenden, alltäglichen Ungerechtigkeiten ertragen wir. Sie lassen sich leicht ignorieren, und so tun wir es“* (ebd. 181).

Obwohl, laut Shklar, die Wahrnehmung der Menschen von Ungerechtigkeit sehr unterschiedlich ist, gelten *„Rassismus und das willkürliche Beschneiden von Chancen“* (Shklar 1992, 180) als allgemein anerkannte Ungerechtigkeiten. Viele Menschen, die sich als Opfer von Ungerechtigkeit fühlen, werden jedoch nichts unternehmen oder sagen, da sie keine Hoffnung auf Unterstützung oder Erfolg erwarten, so Shklar. Sie nehmen, ihr zu Folge, die Ungerechtigkeit als unvermeidlich hin, da sie diese als ihr Schicksal ansehen (vgl. ebd. 181).

„Das ist offenbar der Grund dafür, warum wir das wirkliche Ausmaß der Ungerechtigkeiten wie des Sinnes für Ungerechtigkeit, das unter uns verbreitet ist, nicht kennen. Viele Ungerechtigkeiten werden verschwiegen, vergessen oder verborgen, damit wir uns in die Resignation flüchten können“ (ebd. 181).

Die Herrschaft von Fairness und Gerechtigkeit erscheint den Menschen undramatisch und in Vergessenheit geraten, wohingegen sich die Menschen an Ungerechtigkeit immer erinnern und diese als heftig empfinden, so Shklar (vgl. ebd. 182). Wenn ein Mensch zu einer Gruppe gehört, willentlich oder nicht und nicht die Möglichkeit hat sich dazu frei zu äußern, sich zu entscheiden oder zu protestieren, kann, laut Shklar, die fehlende Zustimmung als Ungerechtigkeit angesehen werden, da die unfreiwillige Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft ungerecht ist (vgl. ebd. 187). Das menschliche Leben wird, ihr zu Folge, von Gesetzen und Regeln bestimmt, die nicht im Interesse der Menschen gemacht worden sind. Aus diesem Grund kann keiner dem Menschen das Recht absprechen, sich als Geschädigter zu sehen, wenn in ihm das Gefühl von ungerechter Behandlung aufkommt, so Shklar (vgl. ebd. 199). *„Gleichwohl sind korrekt erlassene und fair durchgeführte Gesetze für viele unserer Unrechtsempfindungen verantwortlich. Sie stellen kein Unglück dar, sondern Ungerechtigkeiten, die wir entweder nicht abschaffen können oder wollen“* (ebd. 202).

Die Trennlinie zwischen Unglück und Ungerechtigkeit ist für Judith Shklar schwer zu ziehen. Solange die Sicht der Opfer nicht vollständig berücksichtigt und ihnen nicht gänzlich Gehör verschafft wird, werden die Entscheidungen, ob etwas ein Unglück oder eine Ungerechtigkeit ist, immer ungerecht sein, so Shklar (vgl. ebd. 203).

4.5. UNGERECHTIGKEIT UND GEWISSEN

Die Frage ist nun, welche Bedeutung der „Sinn für Ungerechtigkeit“ in Zusammenhang mit Gewissenlosigkeit hat. Eine erste Antwort kann darauf gegeben werden, wenn die Verbindung von Gewissen mit dem „Sinn für Ungerechtigkeit“ betrachtet wird: *„Sinn für Ungerechtigkeit kann dann als Gewissen genannt werden, wenn er sich nicht, wie bei Shklar hauptsächlich auf andere, sondern auf die eigene Handlung richtet“* (Weiß 2007, 96).

Es gilt demnach darauf zu achten, ob man sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht ist und somit den „Sinn für Ungerechtigkeit“ auf sich bezieht. Dies weist auf die Funktion des Gewissens hin, da das Gewissen, wie bereits erwähnt, laut Weiß, ein jeweils anders Selbst ist, das Widerspruch einlegt, wenn man sich selbst nicht gerecht wird (vgl. Weiß 2004, 191).

„Das Erkennen von Ungerechtigkeit bei anderen, – die Anklage von Tätern und die Wahrnehmung der Opfer – ist eine politische Frage. Ein subjektiv moralisches Thema ist es, wenn im Gewissen das jeweils Andere meiner selbst mit einem zurückhaltenden Widerspruch signalisiert, dass man sich selbst nicht gerecht werde“ (Weiß 2007, 94).

Diese Annahme ist nur dann nachvollziehbar, wenn wie Weiß meint, davon ausgegangen wird, dass das skeptische Gewissen weder erkennt noch erfahren kann, was positiv gerecht oder was ungerecht ist. Ihr folgend bestimmt es auch nicht darüber, ob eine Handlung gut ist oder böse, ebenso wenig wie über die Äußerungen in ihm selbst (vgl. ebd. 94). Das Gewissen *„formuliert in seinem Widerspruch lediglich eine Skepsis und irritiert Selbstsicherheit und eröffnet somit Differenzen im Selbst“* (ebd. 94). Die Aufgabe des Gewissens besteht, laut Weiß, nicht in der Überwachung der Einhaltung von selbst gegebenen Geboten, Grundsätzen oder Prinzipien, sondern in der Irritation der Selbstsicherheit, die Ansprüche zu erfüllen (vgl. Weiß 2008, 71 u. Weiß 2007, 95).

Weiß schreibt, dass Gewissen keinen Zuspruch gibt, sondern als Widerspruch erfahren wird, der von einer Handlung zurückhält, ohne jedoch ein sicheres Urteil darüber geben zu können (vgl. Weiß 2008, 70). Sie stellt sich die Frage, wie es möglich ist, dass ein Mensch Gewissen erfährt, dass er sich unwohl fühlt bei gewissen Handlungen, obwohl diese gegen keine geltenden Gesetze, Normen, Regeln oder Werte widersprechen (vgl. ebd. 70)? Zur Beantwortung dieser Frage

kommt dem „Sinn für Ungerechtigkeit“ Bedeutung zu. *„Bezieht sich das Unbehagen im Gewissen auf sich selbst, auf eigene potentiell ungerechte Taten, so bezieht sich der Sinn für Ungerechtigkeit auf die Leiden und Taten anderer“ (Weiß 2008, 70).*

Weiß erwähnt die These, dass der Mensch erst dann in der Lage sei, das Leid bei anderen Menschen zu erkennen, wenn er vorher selbst an Ungerechtigkeit gelitten hat. Dabei spielt, ihr zu Folge, nicht nur die von anderen zugefügte Ungerechtigkeit eine Rolle, sondern auch die Ungerechtigkeit, die der Mensch selbst verübt hat und deshalb selbst darunter leidet. Das bedeutet, erst, wenn man selbst einmal Opfer von Ungerechtigkeiten gewesen ist, ist man, Weiß folgend, in der Lage, sich in andere Opfer hineinzusetzen. Selbst Opfer sein kann der Mensch jedoch nicht nur durch die Ungerechtigkeiten, die ihm von anderen zugefügt werden, sondern auch dadurch, dass er sich selbst gegenüber ungerecht ist, so Weiß (vgl. ebd. 73). Wenn dieser Sinn für die eigene Ungerechtigkeit als Gewissen bezeichnet werden kann, wie Weiß schreibt, dann bedeutet das, dass es dem Menschen nur aufgrund des Gewissens oder besser gesagt, durch das Gewissen möglich sei einen „Sinn für Ungerechtigkeit“ anderen gegenüber zu entwickeln.

Weiß folgend scheint beziehend auf Rousseau *„die Erfahrung von Ungerechtigkeit (bzw. das Leiden als Opfer)“ (Weiß 2007, 97)* allein nicht ausreichend zu sein. *„Zur emotionalen Erfahrung von Ungerechtigkeit muss eine Reflexionsleistung hinzukommen, die den Anderen als seinesgleichen erkennt. Das ist Aufgabe der Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft“ (ebd. 98).* Zur Übertragung der eigenen Ungerechtigkeitserfahrung auf andere Menschen, bedarf es, ihr zu Folge, einer Reflexionsfähigkeit, die es dem Menschen ermöglichen soll den anderen als ihm gleich anzusehen. Erst, wenn der andere als gleich aufgefasst wird, so Weiß, kann das eigene Leid auf ihn übertragen werden, wodurch der Mensch in der Lage ist, mit dem andern mitzuleiden (vgl. ebd. 98f.). Weiß geht jedoch davon aus, dass *„die von Shklar geforderte Übernahme der Perspektive des Opfers“ (ebd. 99)* begrenzt bleibt, da der Mensch mit seinem eigenen Mitleid der anderen Person nicht ganz gerecht werden kann, weil sich der Mensch einerseits in den anderen Menschen hineinversetzt, sich andererseits aber gleichzeitig von ihm distanziert. Distanziert deshalb, weil, laut Rousseau, der

Mensch, wenn er mit anderen mitleidet, gleichzeitig erleichtert darüber ist bzw. sich in gewisser Weise darüber freut, nicht selbst der Leidende zu sein (vgl. Weiß 2007, 99). Das bedeutet, der eigene „Sinn für Ungerechtigkeit“ alleine reicht, Weiß folgend, nicht aus, um ihn auf andere Menschen umzulegen, sondern es bedarf zusätzlich der Fähigkeit der Reflexion und dem Mitgefühl. *„Ein Sinn für Ungerechtigkeit steht nicht primär auf kognitiver, sondern auf subjektiv-emotionaler Basis. Er kommt außerdem konkret, situativ individuell zum Tragen und lässt sich nicht verallgemeinern“* (ebd. 99). Was diese Erkenntnis in Bezug auf die Gewissenlosigkeit bedeutet, soll im nächsten Abschnitt erläutert werden.

4.6. BEDEUTUNG FÜR GEWISSENLOSIGKEIT

Wird, wie im vorigen Abschnitt erwähnt, Gewissen, laut Weiß, als auf sich selbst bezogener „Sinn für Ungerechtigkeit“ gesehen, kann demnach gesagt werden, dass gewissenlosen Menschen dieser eigene „Sinn für Ungerechtigkeit“ fehlt. Deshalb sind sie auch nicht im Stande zu erkennen, ob sie sich selbst gegenüber ungerecht sind oder nicht. Wie bei Arendt bereits aufgezeigt, bedeutet Gewissen „Zwei-in-Einem“ sein, durch Denken und Erinnern (vgl. Arendt 2003, 70f.). Der Mensch steht, so Arendt, im Dialog mit seinem Selbst, gewissenlose Menschen führen diesen Dialog jedoch nicht, weshalb sie auch nicht „Zwei-in-Einem“ sind (vgl. ebd. 75ff.). Kommuniziert der Mensch nicht mit seinem Selbst, hat demnach das Selbst auch nicht die Möglichkeit Widerspruch einzulegen und Handlungen zu unterbrechen, wenn der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht wird, wie bei Weiß angenommen (Weiß 2007, 94), bzw. wird der Widerspruch nicht gehört. Deshalb kann das Gewissen nicht seiner Funktion nachkommen Skepsis zu formulieren, Selbstsicherheit zu irritieren sowie *„Differenzen im Selbst“* (ebd. 94) zu eröffnen, wie Weiß schreibt. Damit kann gesagt werden, wenn Gewissen – wie bei ihr als Widerspruch erfahren wird – Gewissenlosigkeit als Zuspruch gesehen werden kann, da es zu keiner Irritation von Selbstsicherheit kommt und der Mensch somit annehmen muss, dass er seinen Ansprüchen gerecht wird.

Wenn davon ausgegangen wird, dass gewissenlose Menschen keinen Sinn für die eigene Ungerechtigkeit haben, ist es ihnen, auf Weiß bezogen, auch nicht möglich einen „Sinn für Ungerechtigkeit“ anderen gegenüber zu entwickeln, da wie bei Weiß bereits erwähnt, der Mensch erst fähig ist Ungerechtigkeiten bei anderen zu

erkennen, wenn er selbst die Erfahrung von Ungerechtigkeit gemacht hat (vgl. Weiß 2008, 73). Ihre Annahme, dass der Mensch erst im Stande ist sich in andere Opfer hineinzusetzen, wenn er selbst Opfer von Ungerechtigkeit gewesen ist, wirft folgende Frage auf: Sind Gewissenlose niemals Opfer von Ungerechtigkeiten, was eigentlich eine Unmöglichkeit ist, oder sehen sie sich einfach nicht als Opfer? Wollen sie ihre Opferrolle einfach nicht wahrhaben oder weigern sie sich diese anzunehmen, ist das eine Sache, geben sie sich als Opfer jedoch selbst die Schuld an der Ungerechtigkeit, die ihnen widerfahren ist, sind sie, laut Shklar, sich selbst gegenüber ungerecht (vgl. Shklar 1992, 66f u. 101f.). Ausgehend davon, dass Gewissenlosen dieser „Sinn für Ungerechtigkeit“ gegenüber sich selbst fehlt, kann angenommen werden, dass sie nicht in der Lage sind, zu erkennen, dass sie durch diese Selbstbeschuldigungen sich selbst ungerecht behandeln.

Diese Vermutung stützt die Aussage von Platon, dass Ungerechtigkeit ein Erkenntnisproblem ist, aufgrund von Unwissenheit (vgl. ebd. 40 u. 44). Gewissenlose Menschen können demnach nicht wissen, was es bedeutet, ein Opfer zu sein, weshalb sie auch andere Menschen nicht als Opfer erkennen können. Deshalb werden Gewissenlose nicht einschreiten, wenn eine andere Person Opfer von ungerecht Handelnden wird, sondern werden nichts tun, weil es ihnen gleichgültig ist, da sie nicht fähig sind zu wissen, was es bedeutet, ein Opfer zu sein. Damit werden sie zu passiven Bürgern, wie Shklar schreibt und tragen zu passiver Ungerechtigkeit bei. Da gewissenlosen Menschen kein „Sinn für Ungerechtigkeit“ zugeschrieben werden kann, sind sie deshalb auch nicht fähig, zwischen Ungerechtigkeit und Unglück zu unterscheiden. Situationen, in denen eine Ungerechtigkeit passiert, werden sie wahrscheinlich als unglücklich und nicht als ungerecht bezeichnen. Wenn Gewissenlose weder sich selbst noch andere als Opfer erkennen können, dann wird es ihnen auch nicht möglich sein, sich oder andere als Täter wahrzunehmen. Das bedeutet, sie handeln sowohl aktiv als auch passiv ungerecht ohne dies zu erkennen. Shklar erwähnt jedoch, dass viele menschliche Erwartungen der Natur des Menschen entstammen und der „Sinn für Ungerechtigkeit“ tief im Menschen verwurzelt ist. Aus diesem Grund, meint sie, kann dieser „Sinn für Ungerechtigkeit“ den Menschen nicht ganz verlassen, denn ein Mensch, der absolut keine Vorstellung darüber hat, was es bedeutet *„ungerecht behandelt zu werden“*, kann *„über keinerlei moralisches Wissen (...)“*

verfügen und kein moralisches Leben (...) führen“ (Shklar 1992, 145). Bei Kant versteht sich „*moralisches Wissen, das Wissen über Recht und Unrecht*“ (Arendt 2003, 27f.) jedoch von selbst, moralisches Betragen aber nicht und für Arendt scheint moralisches Verhalten vom Dialog des Menschen mit sich selbst abzuhängen (vgl. ebd. 34), den Gewissenlose, wie bereits erläutert, jedoch nicht führen.

Kann es also sein, dass Menschen wirklich keine Ahnung haben, was es bedeutet Ungerechtigkeit zu erfahren? Wahrscheinlich nicht. Jeder Mensch, der Mitglied einer Gesellschaft ist, weiß oder müsse wissen, dass in einer Gemeinschaft Regeln, Gesetze, Normen usw. herrschen, die zu befolgen seien. Werden diese Vorschriften eingehalten und wird danach handelt, herrscht, laut „gewöhnlichem Gerechtigkeitsmodell“ bei Shklar, Gerechtigkeit vor, wird dagegen verstoßen, wird das als Unrecht gesehen. Shklar meint, dass der „Sinn für Ungerechtigkeit“ aber darüber hinausgeht, da es nicht nur diesen, sie nennt ihn, „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ gibt, wie den erwähnten, sondern auch einen subjektiven, der von Mensch zu Mensch verschieden ist und nicht von Gesetzen, Regeln, Normen und deren Einhaltung oder Verletzung abhängt (vgl. Shklar 1992, 173). Gewissenlose Menschen besitzen, so gesehen, sicherlich diesen „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“, sowie den subjektiven Sinn in Bezug darauf, wenn sie von jemand anderem ungerecht behandelt werden.

Der eigene „Sinn für Ungerechtigkeit“, den Weiß als Gewissen bezeichnet, bezieht sich, ihr zu Folge, aber nicht nur auf den subjektiven Sinn für ein Unrecht, das einem von einem anderen Menschen zugefügt wird, sondern auch auf Ungerechtigkeit, die der Mensch sich selbst antut (vgl. Weiß 2008, 73). Dieses „Ungerechtsein“ sich selbst gegenüber, können Gewissenlose nicht wahrnehmen, ausgehend von der Annahme, dass gewissenlose Menschen, laut Arendt, nicht im Dialog mit sich selbst stehen (vgl. Arendt 2003, 76ff.) und es, laut Weiß, aber genau dieses Selbst ist, dass Widerspruch einlegt, wenn der Mensch ungerecht gegenüber sich selbst ist. Das bedeutet, ohne „Zwei-in-Einem“ zu sein, wie Arendt schreibt, steht der Mensch nicht im Dialog mit seinem Selbst (vgl. ebd. 76ff.). Deshalb kann ihm das Selbst auch nicht aufzeigen, wenn er sich selbst gegenüber ungerecht wird, da dieses Selbst nicht in der Lage ist, Widerspruch einzulegen

bzw. der Mensch diesen Widerspruch nicht hört. Aus diesem Grund kann der Mensch Ungerechtigkeit, die er gegenüber sich selbst verübt, auch nicht erkennen, weil ihm sein Selbst diese Ungerechtigkeit nicht aufzeigt. So gesehen haben Gewissenlose nur teilweise einen Sinn für die eigene Ungerechtigkeit. Selbst, wenn ihnen ein voll ausgeprägter eigener Ungerechtigkeitssinn zugeschrieben wird, reiche dieser, wie bereits mit Weiß erläutert, nicht aus, um ihn auf andere zu übertragen, da es zusätzlich der Reflexionsfähigkeit und des Mitgefühls bedarf (vgl. Weiß 2007, 98ff.). Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass Gewissenlosen diese Fähigkeit der Reflexion, den anderen als gleich zu sehen, fehlt und sie aus diesem Grund auch kein Mitgefühl mit anderen empfinden können, da sie ohne Reflexion nicht in der Lage sind, ihr Leid auf andere umzulegen. Gewissenlosigkeit, im Zusammenhang mit dem „Sinn für Ungerechtigkeit“, kann diesen Erkenntnissen nach, als teilweiser Verlust des eigenen Ungerechtigkeitssinns sowie als Unfähigkeit zu reflektieren und mitfühlen gesehen werden.

4.7. ZUSAMMENFASSUNG

Es ist aufgezeigt worden, dass es, laut Judith Shklar, schwierig ist eine Ungerechtigkeit von einem Unglück zu unterscheiden und dass es viele Theorien und Modelle von Gerechtigkeit gibt, in denen Ungerechtigkeit lediglich als das Gegenteil oder Fehlen von Gerechtigkeit angesehen wird. Shklar macht deutlich, dass keines dieser üblichen Gerechtigkeitsmodelle eine angemessene Beschreibung von Ungerechtigkeit geben kann, da diese von der Möglichkeit einer eindeutigen Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit ausgehen. Deshalb ist, ihr zu Folge, das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell von einigen Skeptikern angezweifelt worden, vor allem von Platon, der Ungerechtigkeit als Erkenntnisproblem sieht, da Ungerechtigkeit in jeder Gesellschaft durch Unwissenheit bestimmt wird (vgl. Shklar 1992, 8 u. 31 u. 37ff.).

Was als Ungerechtigkeit oder als Unglück wahrgenommen wird, hängt, laut Shklar, von der Betrachtung der beteiligten Personen ab: der Täter, der Opfer oder der Beobachter. An einem Tag kann ein Mensch Opfer von Ungerechtigkeit werden und am nächsten Tag besteht, laut Shklar, die Möglichkeit, dass genau dieser Mensch selbst zum Täter wird. Die Leute stehen, ihr zu Folge, nicht

selbstverständlich auf der Seite der Opfer, sondern amüsieren sich manchmal sogar auf deren Kosten. Viele Menschen, denen Unrecht angetan wird, sehen sich, ausgehend von Shklar, selbst nicht als Opfer von Ungerechtigkeit. Um eine Opfer zu sein, muss der Mensch sich, ihr zu Folge, selbst erst als ein solches wahrnehmen, dazu gehört ein „*unhintergebar subjektives Moment*“ (Shklar 1992, 65). Viele Menschen leiden, laut Shklar, jedoch lieber still und geben sich selbst die Schuld, dass ihnen ein Unrecht widerfahren ist, anstatt sich als Opfer zu sehen und sind damit aber sich selbst gegenüber ungerecht (vgl. ebd. 62f. u. 64ff. u. 101f.).

Es ist aufgezeigt worden, dass es, wie Shklar schreibt, einen Unterschied zwischen aktiver und passiver Ungerechtigkeit gibt. Aktiv ungerecht sind, laut ihr, Menschen, die allgemein anerkannte Normen, Regeln und Gesetze missachten und verletzen. Passiv Ungerechte hingegen ziehen es, ihr zu Folge, vor nichts zu tun. Sie versuchen nicht die Ausübung von Unrecht zu verhindern oder einzugreifen, wenn sie die Möglichkeit dazu haben, da es ihnen egal ist, was in ihrer Umgebung passiert, so Shklar. Sie meint, sie verschließen die Augen vor Ungerechtigkeiten und schauen einfach weg (vgl. Shklar 1992, 14f. u. 73). Passiv ungerechte Menschen versagen in ihrer Funktion als Bürger, schreibt Shklar und können als „*die Personifizierung der Ungerechtigkeit, wie wir sie alle verüben*“ (ebd. 81) bezeichnet werden.

Der Grund dafür ist, laut Shklar, dass die Menschen es vorziehen in Frieden zu leben und diesen Frieden der Gerechtigkeit vorziehen, weshalb sie lieber in einer ungerechten Gesellschaft leben, als auf diesen Frieden und die Ruhe zu verzichten. Rousseau meint, dass sich die Menschen von der Natur abgewandt und der Kultur zugewandt haben, was zur Ungleichheit der Menschheit geführt hat. Aufgrund dieser Ungleichheiten und von Vergleichen, die die Menschen untereinander anstellen, kommt es zu Ungerechtigkeiten, so Shklar. Obwohl die Menschen wissen, dass es diese Ungleichheiten gibt und sie diese auch anerkennen, kommen trotzdem Gefühle der Verletzung und Demütigung auf, wenn die Erwartungen, die sie hatten, nicht erfüllt werden oder ihre Wünsche missachtet werden, da der „Sinn für Ungerechtigkeit“, laut Shklar, tief im Menschen verwurzelt ist (vgl. ebd. 78 u. 93 u. 145).

Für sie gibt es im gesellschaftlichen Leben aber einen Unterschied zwischen dem „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“, der sich auf festgelegte Normen und Regeln der Gerechtigkeit bezieht und dem subjektiven, persönlichen Ungerechtigkeitssinn. Der formelle Ungerechtigkeitssinn führt, laut Shklar, dazu, dass der Sinn für die Opfer in den Hintergrund gleitet, die Menschen sich von ihnen abwenden und somit passiv ungerecht werden. Der Sinn für die Opfer von Ungerechtigkeiten ist für Shklar jedoch sehr wichtig. Wenn die Menschen diesen Sinn haben, werden sie den Opfern Gehör schenken, was wesentlich ist bei der Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit, so Shklar (vgl. Shklar 1992, 64ff. u. 78 u. 135 u. 145).

Nach Gabriele Weiß kann der Ungerechtigkeitssinn bei sich selbst, als Gewissen bezeichnet werden (vgl. Weiß 2007, 96). Deshalb ist es, bezugnehmend auf Weiß, für den Menschen wichtig darauf zu achten, ob er sich selbst gegenüber gerecht ist oder nicht, weil er dadurch den „Sinn für Ungerechtigkeit“ auf sich selbst bezieht. Wie bereits erwähnt, ist dieser eigene Ungerechtigkeitssinn ein Hinweis auf die Funktion des Gewissens, da dieses nach Weiß, ein anderes Selbst ist, das Widerspruch einlegt, wenn man sich selbst nicht gerecht wird. Gewissen wird, Weiß folgend, als Widerspruch und nicht als Zuspruch erfahren, indem es von einer Handlung zurückhält, aber kein Urteil darüber abgibt (vgl. Weiß 2008, 70). Der „Sinn für Ungerechtigkeit“ wird dann bedeutsam, wenn, wie bei Weiß, die Frage aufkommt, warum ein Mensch Gewissen erfährt, obwohl er mit seinen Handlungen gegen keine geltenden Normen, Regeln oder Gesetze verstößt? Weiß führt die These an, dass Gewissen, also der eigene Ungerechtigkeitssinn, Voraussetzung für den „Sinn für Ungerechtigkeit“ gegenüber anderen ist. Sie schreibt, erst, wenn der Mensch selbst einmal Opfer eines Unrechts gewesen ist, kann er sich in andere Opfer hineinversetzen. Das bedeutet, auf Weiß bezogen, dass der Mensch nur aufgrund seines Gewissens, seines eigenen Sinnes für Ungerechtigkeit, fähig ist, einen Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber zu entwickeln. Sie gibt an, dass dieser eigene „Sinn für Ungerechtigkeit“ jedoch nicht nur das Unrecht, das einem von anderen zugefügt wird beinhaltet, sondern auch das ungerechte Handeln des Menschen sich selbst gegenüber (vgl. ebd. 73).

Für Gewissenlosigkeit bedeutet das demnach, dass gewissenlose Menschen nur teilweise einen eigenen Ungerechtigkeitssinn haben, nämlich den Sinn für Unrecht, das sie durch andere erfahren haben, da ihnen, laut Arendt, das Personenhafte fehlt. Arendt meint, sie stehen nicht im Dialog mit ihrem Selbst und sind somit nicht „Zwei-in-Einem“ (vgl. Arendt 2003, 75ff.), weshalb das Selbst auch keinen Widerspruch einlegen kann, wenn gewissenlose Menschen sich selbst gegenüber ungerecht werden. Somit sind sie nicht fähig, ein Unrecht, das sie sich selbst zufügen, zu erkennen. Weiß meint, dass es zur Übertragung des eigenen „Sinn für Ungerechtigkeit“ jedoch nicht nur der eigenen Ungerechtigkeitserfahrung bedarf, sondern auch der Fähigkeit zu reflektieren und Mitgefühl zu empfinden (vgl. Weiß 2007, 97ff.). Davon ausgehend kann angenommen werden, dass Gewissenlosen diese Fähigkeit der Reflexion fehlt und sie dadurch auch nicht in der Lage sind, ihre Erfahrungen von Leid auf andere zu übertragen und mit ihnen mitzufühlen. Gewissenlosigkeit kann, so gesehen, als teilweiser Verlust des eigenen Ungerechtigkeitssinns sowie des Fehlens der Reflexionsfähigkeit und Mitgefühl bezeichnet werden.

5. ERZIEHUNG

Da sich die Forschungsfrage auf den Einfluss der Erziehung auf Gewissenlosigkeit bezieht, kommt der Rolle der Erziehung in diesem Kapitel Bedeutung zu, wobei speziell die moralische oder sittliche Erziehung in den Blick genommen wird. Was mit Erziehung gemeint ist, wird sehr unterschiedlich ausgelegt, da es viele Definitionen dafür gibt. Ausgangspunkt dieser Arbeit ist das Buch „Moralerziehung – Zwischen Wertorientierung und Wirklichkeitsbezug“ von Friedrich Kümmel, indem er Werteerziehung einer „Erziehung zur Wirklichkeit“ gegenüber stellt. Was genau das bedeutet und welche Verbindung zu Gewissen und Gewissenlosigkeit und den bisher gewonnenen Erkenntnissen daraus gewonnen werden kann, wird in den folgenden Kapiteln erläutert.

5.1. ERZIEHUNG BEI FRIEDRICH KÜMMEL

5.1.1. WERTEERZIEHUNG

Kümmel erwähnt in seinem Buch zwei Formen von moralischer Erziehung, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, die Werteerziehung und die Aufklärungserziehung. Bei der Werteerziehung geht es, laut Kümmel, um die *„emotionale Verankerung von Werthaltungen“*, um die Verinnerlichung von gesellschaftlichen Werten und Normen *„auf dem Weg der Identifikation“* (Kümmel 2009, 13). Er meint, eine ideale Darstellung eines vorbildlichen Lebens, kann diese Identifikation unterschützen. *„Besonders wichtig erscheint in diesem Zusammenhang jedoch die unmittelbare Teilnahme an prägenden Lebensformen und ihre Einübung im Miterleben, Mitwollen und Mittun“* (ebd. 13f.). Diese Form der Erziehung ist, aufgrund des Fehlens von Kritik und rationaler Widerspruchsfreiheit, in letzter Zeit häufig kritisiert worden, so Kümmel (vgl. ebd. 13f.). Er schreibt, dass trotz dieser Kritik eine gelebte Teilhabe sowie der Mitvollzug von wesentlicher Bedeutung für *„jede Form von gelingender Erziehung“* (ebd. 14) sind. Kümmel meint, generell, aber vor allem in der Werteerziehung wird davon ausgegangen, dass das, was von der Allgemeinheit, der Gesellschaft erwartet und sozial gebilligt wird, auch als moralisch gut gilt und somit den Kindern vermittelt werden soll bzw. muss. Das bedeutet, ihm folgend, die soziale Norm wird mit dem Moralischen gleichgesetzt, wodurch es zu einer Zuschreibung von

Gut und Schlecht kommt, was, für ihn, jedoch eine veraltete Denkungsweise ist. Eine klare Trennung von Sozialem und Moralischem, meint er, ist aber nicht möglich, was die Aufgabe der Moralerziehung sehr erschwert (vgl. Kümmel, 2009, 30f.).

Der Werteerziehung steht, die von Kümmel bezeichnete Aufklärungserziehung gegenüber. Aufklärungsdenken in Form von „*Reflexion, Begründung und Kritik von Geltungsansprüchen*“ (ebd. 14), ist, so Kümmel, ein neuer Typ von sittlicher Erziehung, der von immer mehr Lehrern und Erziehern bevorzugt wird (vgl. ebd. 14). Beide Erziehungsformen schließen sich, seiner Auffassung nach, gegenseitig aus und haben sowohl ihre Vorteile als auch Nachteile in Bezug auf sittliche Erziehung, wodurch sie einander ergänzen. Einzeln genommen sind für ihn beide Konzeptionen ethisch zweideutig. Die Werteerziehung bemüht sich Werthaltungen emotional zu verankern und zielt damit auf eine praktische Verwirklichung durch handlungsbestimmenden erzieherischen Umgang ab, so Kümmel. Das Problem dabei ist für ihn, dass solche Lernprozesse überwiegend unbewusst ablaufen und sich deshalb rationaler Aufklärung sowie Kritik widersetzen (vgl. ebd. 14). Aufklärungserziehung hingegen kann, laut Kümmel, aufgrund zu frühen Einsetzens von „*relativierenden Hinterfragen und Problematisieren*“ sowie der „*Wahrnehmung von Strukturzusammenhängen*“ (ebd. 14f.) zu einer Überforderung des Kindes führen. Reflexionen können in diesem Sinne zu Rationalisierungen werden und somit zu einer Selbstblendung der emotionalen Identifikation führen, meint er (vgl. ebd. 15.).

Friedrich Kümmel schreibt, dass es sinnvoll ist, beide Erziehungsformen miteinander zu verbinden, da sich die Vorteile beider Formen ergänzen (vgl. ebd. 15). Rationale Reflexion kann auf der eine Seite zur Unterscheidung zwischen moralischen Verpflichtungen und sozialer Geltung herangezogen werden sowie „*das chronische Begründungs- und Legitimationsdefizit autoritätsbezogener Lern- und Erziehungsformen*“ (ebd. 15) ausgleichen, so Kümmel. Andererseits kann es, ihm zu Folge, durch die Verbindung zu einer stärkeren Rückbindung der Reflexion an die soziale Realität, die Praxis kommen. Kümmel meint, dass beide Erziehungstypen gleichermaßen unentbehrlich für die Menschen sind. Er behauptet, „*daß nur in ihrer Verbindung die Möglichkeit einer moralischen Qualität gegeben, wenn auch nicht schon gewährleistet ist. Die geforderte Verbindung*

muß deshalb nach beiden Seiten hin sowohl affirmativ als auch selbstkritisch sein“ (Kümmel 2009, 16). Eine einfache Aufgabe ist die Verbindung der positiven Komponenten beider Typen, seiner Meinung nach, sicherlich nicht, da sie sich theoretisch gegenseitig ausschließen und praktisch gegenläufig sind (vgl. Kümmel 2009, 15f.). Aus diesem Grund muss, laut Kümmel, „nach einer Lebensform gesucht werden, die als Medium sittlicher Erziehung die geforderte Mehrseitigkeit duldet und die verlangten Integrationsleistungen zu erbringen vermag“ (ebd. 17). Eine solche Alternative kann demnach die von Friedrich Kümmel dargestellte „Erziehung zur Wirklichkeit“ bieten, die im nächsten Punkt erläutert wird.

5.1.2. ERZIEHUNG ZUR WIRKLICHKEIT

Friedrich Kümmel sagt, dass es in unserer Gesellschaft völlig normal ist, wenn Erziehung in Verbindung mit der Vermittlung und Verinnerlichung von Werten und Normen gesehen wird. Ein Kind kann sich nicht angenommen fühlen, meint Kümmel, wenn es von Normen eingekreist und gehemmt ist, sondern wird sich aufgrund der Forderungen, die davon ausgehen, wertlos fühlen. Er schreibt, Normen dienen der Unterwerfung und geben die Bedingungen dafür, was es heißt sich wohl, angemessen, gut oder eben gesellschaftlichen Vorschriften gemäß zu verhalten (vgl. ebd. 161). Es besteht für ihn die Gefahr, dass der normorientierte Mensch, das Konkrete aus dem Blick verliert, *„er verliert den Kontakt zur eigenen Erfahrung und kann dem Anderen gegenüber nicht mehr offen sein“ (ebd. 161).*

„Normen haben eine Entweder-Oder-Struktur: sie teilen die Welt auf in Gut und Böse, in Gerechte und Ungerechte. Beides gibt es, aber das menschliche Werturteil ist darin nicht objektiv und realitätsgerecht; oft bestraft es die Guten und belohnt die Ungerechten“ (ebd. 161f.).

Diese „Entweder-Oder-Struktur“ beinhaltet Aufwertungen und Abwertung, wobei das was den Normen nicht entspricht negiert oder verleugnet wird, so Kümmel. Normen dienen, ihm zu Folge, auf der einen Seite der Verhaltenskontrolle, auf der anderen Seite der Absicherung eines Systemgehäuses. Ein Bezug auf Normen steht, laut Kümmel, häufig in Verbindung *„mit gestörten Beziehungen“ (ebd. 162).* Sie dienen, seiner Auffassung nach, dem Festhalten und Klammern an gegebenenfalls auch verkehrten Ordnungen und der Bindung an ebendiese. *„Normen kontrollieren eine unzuverlässige Wirklichkeit bzw. unzuverlässige*

Menschen“ (Kümmel 2009, 163), weshalb Erziehung für ihn auch oft darauf beharrt und aufbaut (vgl. ebd. 162f.).

Friedrich Kümmel versteht moralische Erziehung als „Erziehung zur Wirklichkeit“ und nicht als normative Kontrolle (ebd. 163).

„Im Kontext von Autorität und Macht wird mit Sanktionen gearbeitet und ein schlechtes Gewissen kultiviert, das Schuldängste erzeugt und zur Spaltung der Person führen kann. Moralische Erziehung hingegen geht vom Angenommensein und Lebendürfen aus. Dies kann grundsätzlich nicht unter Bedingungen des Wohlverhaltens, der Strafe oder des Liebesentzugs gestellt werden. Man wird stattdessen verwiesen auf die wirklichen Zustände und Verhältnisse und muß sich fragen, ob diese befriedigend sind und was an ihnen geändert werden könnte, damit das Befinden besser wird“ (ebd. 163).

Bei der Wirklichkeitserziehung kommt, laut Kümmel, nicht der Norm, sondern der Bestätigung Bedeutung zu. Kümmel geht davon aus, dass Menschen und vor allem Kinder ohne Bestätigung einer Bezugsperson in unserer Welt nicht in der Lage sind zu leben. Die Menschen brauchen, ihm zu Folge, etwas, das ihnen Halt gibt und ihnen Zuspruch erteilt. Es darf jedoch keine Bedingungen für das Angenommensein oder die Bestätigung geben, so Kümmel. Oft bestätigen Erzieher die Kinder nur dann, wenn sie ihren Erwartungen entsprechen, was, laut Kümmel, eine Gefahr darstellt, da sie nur ihr eigenes Bild bestätigen und nicht das Kind selbst. Für Kinder ist es aber wichtig auch angenommen und bestätigt zu werden, meint Kümmel, gerade wenn sie anders sind und nicht die Erwartungen erfüllen. *„Bestätigt werden will was ist, sei dieses positiv oder negativ“ (ebd. 164).* Bestätigung kann, ihm zu Folge, als grundsätzliche Bejahung gesehen werden, die unabhängig von jeglicher Bewertung sein soll (vgl. ebd. 163f.).

„Wirkliche Bestätigung, Bestätigung des Wirklichen ist direkt, einfach, schlicht, offen, wahrheitsentsprechend. Sie ist das Einfachste von der Welt und zugleich das Schwierigste was es gibt. Die Crux dabei ist: Wer sich selbst nicht akzeptieren kann, so wie er ist, kann auch andere nicht akzeptieren und bestätigen in dem, was sie sind“ (ebd. 164).

Bestätigungen finden Kindern, seiner Meinung nach, durch Wahrnehmung, Beachtung und Respekt sowie durch Zugehörigkeit an einen Ort, durch das Recht auf einen Platz in der Welt und die Wichtigkeit für andere Menschen. Kinder

wollen angenommen werden in ihrer Spontaneität, in ihrem Sein, egal ob sie den Erwartungen entsprechen oder nicht, so Kümmel (vgl. Kümmel 2009, 164). Er meint, sie wollen keine Rolle spielen, sondern die Möglichkeit haben sich von anderen zu unterscheiden und *„ein selbständiges Gegenüber sein, eine Person, in der ihr eigenen Wesensart und Lebendigkeit“* (ebd. 164). Für Kümmel ist deshalb die Bestätigung als Bedingung jeder Entwicklung zu sehen und deshalb der Grundstein einer „Erziehung zur Wirklichkeit“.

„Ausgangspunkt jeder Veränderung und jedes Wachstums muß die Realität sein, das heißt die Akzeptierung und Bewußtheit dessen, was wirklich vorhanden ist. Umgekehrt ist die Akzeptierung und Bewußtheit dessen, was ist, eine genügende Ursache für Wachstum und Veränderung“ (Schwäbisch/Siems zit. nach Kümmel 2009, 164).

Diese Aussage ist, laut Kümmel, paradox, da sich nur derjenige verändern kann, der in der Lage ist, sich selbst zu akzeptieren, wohingegen sich nichts verändern kann, was keine Akzeptanz findet und wogegen gekämpft wird, da es dadurch zu einer Blockierung der gewünschten Veränderung kommt (vgl. Kümmel 2009, 164f.). Die Erfassung des Konkreten im Hier und Jetzt erfordert, laut Kümmel, Urteilskraft und Wachheit, da es nur in Grenzen bestimmbar ist und sich generell nicht festlegen lässt. Der Mensch *„muß sich dazu von allen Meinungen, Annahmen und Vorspiegelungen frei machen, die den Kontakt zur lebendigen Wirklichkeit unterbinden und die offene Beziehung unmöglich machen“* (ebd. 165). Ausgangspunkt einer Wirklichkeitserziehung ist für ihn die Wahrnehmung des wirklich Gegebenen ohne Verdrängungen, vorgefasste Meinungen oder Wertungen. „Erziehung zur Wirklichkeit“ verlangt eine innere Selbstbeteiligung der ganzen Person (vgl. ebd. 165).

Zum Dasein des Menschen gehören, laut Kümmel, aber zwischenmenschliche Beziehungen sowie eine Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. In beidem kann der Mensch sich aber nur dann verwirklichen, meint er, wenn *„er sich aus unfrei machenden Bindungen löst und den eigenen Weg geht, auf dem es keine Stellvertretung gibt“* (ebd. 173). Laut Kümmel wird die Wirklichkeit zu einer Kategorie, die streng individuell ist und nur von der jeweiligen Person aufgeschlossen werden kann. Jeder Mensch ist, ihm zu Folge, sein Schöpfer der eigenen Wirklichkeit, weshalb niemand in der Lage ist, einer anderen Person *„das Gefühl seines Selbst-Seins“* (ebd. 174) zu vermitteln (vgl. ebd. 173f.).

„Erziehung zur Wirklichkeit“ ist, in Bezug auf Kümmel, eine Erziehung, die dem menschlichen Wesen entspricht und sich nicht an fremden Erwartungen oder Bedingungen von außen orientiert (vgl. Kümmel 2009, 174). *„Ihr Ansatzpunkt ist das Sein des Kindes, das unbefangen ist, bevor es lernt etwas aus sich zu machen; das offen unklar ist in seiner Selbst-Äußerung, bevor es genötigt ist soziale Person zu werden und eine Maske zu tragen“* (ebd. 174). Die Wirklichkeit zeigt sich dem Kind von Anfang an jedoch in Form einer sozialen Welt, meint er, weshalb es entscheidend ist, in welcher Weise die sozialen Räume auf das Kind einwirken und wie diese Räume in ihrer Erziehungsfunktion verstanden werden (vgl. ebd. 175.). *„Erziehung zur Wirklichkeit heißt in sozialer Hinsicht, das Kind in seinem eigenen Bemühen zu unterstützen, in der Welt Fuß zu fassen, denn davon hängt nicht nur äußerlich sein Überlebenkönnen ab“* (ebd. 175).

Kümmel zeigt auf, dass es einen großen Unterschied zwischen der gegebenen Erziehung und der „Erziehung zur Wirklichkeit“ gibt. Die gesellschaftlich gegebene Erziehung ist eine Erziehung, die der Anpassung des Kindes an die gesellschaftlichen Verhältnisse dient und sich an Normen und Werte sowie Erwartungen und Zwängen orientiert, jedoch nicht am Kind, so Kümmel. Kinder werden, ihm zu Folge, dadurch zu sozialen Personen erzogen, was zu einem Verlust des Selbstkontakts sowie zur Verwirrung der Gefühle führen kann. Das Resultat davon ist ein manipulatives Verhalten, das die *„Grundlagen zwischenmenschlicher Beziehung“* (ebd. 177) zerstört, so Kümmel. Aufgrund der gesellschaftlichen Entwertung des Seins und Könnens von Kindern besteht, laut ihm, die Gefahr, der Trennung vom künstlich aufgebauten Selbstwertgefühl und dem Wirklichkeitsgefühl des Kindes. Wirklichkeit ist für das Kind dann lediglich eine Macht von außen, die erdrückend scheint, so Kümmel (vgl. ebd. 177).

„Der Umgang mit Widersprüchen wird damit zum Kernpunkt einer Erziehung zur Wirklichkeit. Widerspruchsfreiheit ist nicht vorauszusetzen und kann auch nicht das Ziel der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung sein“ (ebd. 178). Das Kind erfährt, Kümmel folgend, die Wirklichkeit als widersprüchlich und muss lernen in diesem Spannungsfeld zu leben. Auf jeder Entwicklungsstufe kommt es für Kinder zu einer Auseinandersetzung mit Widersprüchen, meint er. Aus diesem Grund ist es nicht möglich, dass sich eine Wirklichkeitserziehung an einem festen Gehäuse, wie zum Beispiel Normen und Werten, orientiert, sondern offene Beziehungsformen benötigt, so Kümmel (vgl. ebd. 178f.).

„Wann immer der Mensch seiner selbst bewußt wird, kommt er auf sich als auf ein schon gewordenes, durch Natur, Umstände und Erziehung tief geprägtes Wesen zurück und muß sich mit dieser Vergangenheit auseinandersetzen, um selbst zur bestimmenden Kraft seines Daseins werden zu können. (...) Erst in der ausdrücklichen Rückwendung auf sich, und nicht schon durch soziale Assimilation und kulturelle Formung, kann der Mensch sich finden und seine Menschlichkeit verwirklichen.“ (Kümmel 2009, 180f.).

Für Kümmel ist Gewissenserziehung keine Frage von Normen und Werten, sondern der verkörperten Moral in der jeweiligen Erziehungssituation (vgl. ebd. 154). Er meint, dass Normen und Autorität jedoch in einem Spannungsverhältnis zu Gewissen stehen, weshalb es in der Gewissenserziehung nicht um die Einbindung in Strukturen gehen kann, die vorgegeben sind bzw. werden (vgl. ebd. 158). *„Damit wird aus der Gewissenserziehung eine Erziehung zur Wirklichkeit, die sich nicht mehr an Normen orientiert, sondern dem Kind hilft wahrzunehmen was wirklich vor sich geht und dieses zu beurteilen“ (ebd. 158f.).*

Im nächsten Abschnitt wird erläutert, wie der Zusammenhang zwischen den erwähnten Erziehungsformen und dem Gewissen aussieht sowie der Einfluss der Erziehung auf das Gewissen.

5.2. ERZIEHUNG UND GEWISSEN

In dieser Arbeit sind unterschiedliche Auffassungen von Gewissen dargestellt und beschrieben worden. In diesem Abschnitt soll die Verbindung von Erziehung mit dem Gewissensverständnis von Ludwig Kerstiens, Hannah Arendt und Judith Shklar aufgezeigt werden.

5.2.1. LUDWIG KERSTIENS

Kerstiens sieht Gewissen als „Eigenart des Menschen“ sein Handeln nach dem Guten auszurichten. Er meint jedoch, dass dieses Gute variabel ist und sich auf die jeweils angenommene Ethik einer Gesellschaft bezieht. Dieses Gute ist aber nur ein vermeintlich Gutes, da kein Zustand der menschlichen Erfahrung, laut ihm, absolut gut ist. Er sieht Gewissen als letzte Instanz für menschliches Handeln, da es das Gute aufzeigt, an das der Mensch sich halten und wonach er handeln soll. Das bedeutet, dass, laut Ludwig Kerstiens, das Gewissen mit Gewissheit

aufzeigen und darüber urteilen kann, was gut ist und was schlecht (vgl. Kerstiens 1987, 14 u. 19 u. 49). Kerstiens meint, dass das Urgewissen angeboren ist und somit eigentlich nicht erzogen werden muss. Er schreibt, dass der Mensch der Erziehung bedarf, um seine personalen Möglichkeiten zu realisieren und, da das Gewissen als „Eigenart der Person“ gesehen wird, hat es teil an dem, was den Menschen charakterisiert. Die Charaktereigenschaften, so Kerstiens, werden durch den Sozialisationsprozess ausgeformt und können gefördert werden und zwar durch Erziehung (vgl. ebd. 106f.).

„Wenn der Mensch ein voll entfaltetes, wirklichkeitsbezogenes, mündiges Gewissen entwickeln soll, braucht er nach allen Erfahrungen eine eindeutige erzieherische Hilfe. (...) Jeder reife Mensch weiß darum, daß er das Böse meiden und das Gute tun muß. Aber dieses Urgewissen ist bei der Geburt noch nicht aktuell; es muß erst geweckt werden, indem der Mensch überhaupt mit solchen Maßgaben wie >>gut<< und >>schlecht<<, >>verboten<< und >>gesollt<< konfrontiert wird“ (ebd. 107).

Für Kerstiens besteht das Ziel einer Erziehung darin, das Urgewissen wach zu halten und in der Entfaltung von einem heteronomen zu einem autonomen Gewissen, was ihm zu Folge, einerseits durch Sozialisation und andererseits durch bewusste erzieherische Hilfe möglich ist (vgl. ebd. 108). Er meint *„auch die Erkenntnis der Maßstäbe für die Gewissensurteile bedarf der Erziehung, und zwar unabhängig davon, von welchem ethischen Konzept man ausgeht“ (ebd. 108).* Das bedeutet, Kerstiens folgend, dass Erziehung dazu da ist, den Unterschied zwischen Gut und Böse aufzuzeigen, damit sich der Mensch dann auf dieses Gute beziehen und sein Handeln danach ausrichten kann.

Wenn davon ausgegangen wird, dass dieses Gute, wie bei Kerstiens, variabel ist und sich auf unterschiedliche Ethiken beziehen kann, worauf bezieht sich dann diese Gewissheit der Unterscheidung von Gut und Böse? Diese Frage kann in Verbindung mit der Werteerziehung nach Kümmel beantwortet werden. Kerstiens gibt an, dass das Verständnis vom Guten veränderlich ist und von verschiedenen Ethiken abhängt, wobei er unter anderem die Werteethik und die Nomosethik erwähnt. Den Maßstab für das Gutsein in der Nomosethik bilden für ihn gültige Normen, Gebote und Verbote sowie Gesetze, die von der älteren Generation an die jüngere Generation weitergegeben werden. Die Aufgabe des Gewissens in der Nomosethik liegt darin, zu erkennen, was man aufgrund vorgegebener Normen

tun darf und was untersagt ist, so Kerstiens. Er meint, die Werteethik bezieht sich, wie der Name schon sagt, auf Werte. *„Die ethischen Werte beziehen sich auf das Gutsein menschlichen Handelns und seiner Voraussetzungen, der Einstellungen und Haltungen: Solidarität und Hilfsbereitschaft, Mäßigung und Tapferkeit, Gerechtigkeit und Friedfertigkeit. (Kerstiens 1987, 36). „Die sogenannte >Stimme des Gewissens< ist eine Grundform des primären Wertebewußtseins, ist ... die Art und Weise, wie das Wertgefühl im Menschen sich Geltung verschafft“ (Hartmann zit. nach Kerstiens 1987, 37).* Die Werte geben, laut Kerstiens, aber lediglich eine Richtung vor, sie dienen dem Handelnden als Orientierung, er hat jedoch die Freiheit zu entscheiden, was er tut (vgl. Kerstiens 1987, 24-38).

In Bezug auf Kerstiens ist das Gute in der Nomosethik, die Entsprechung der Gebote, Normen und Gesetze, und das Schlechte ist der Verstoß dagegen. In der Werteethik sind Menschen gut, die den gegebenen Werten entsprechen und danach handeln und schlecht, wenn sie das nicht tun, so Kerstiens. Hier kommt der von Kümmel beschriebenen Werteerziehung Bedeutung zu. In einer Gesellschaft, die sich, wie bei Kerstiens, an einer Nomos- oder Werteethik orientiert und ihr Verständnis des Guten danach ausrichtet, wird demnach die Erziehung, in Bezug auf Kümmel, alles daran setzen, diese Werte und Normen in den Menschen zu verinnerlichen und emotional zu verankern (vgl. Kümmel 2009, 13). Werteerziehung zielt, laut Kümmel, auf die Identifizierung der Kinder mit den gesellschaftlich anerkannten Werten und Normen ab und baut somit auf deren Vermittlung auf. Diese Wertevermittlung basiert, ihm zu Folge, auf einer idealen Darstellung eines vorbildlichen Lebens, durch die Erzieher, Lehrer oder Eltern, indem sie den Kindern eine *„unmittelbare Teilnahme an prägenden Lebensformen“ (ebd. 13)* ermöglichen. Durch diese Teilnahme, das Mitmachen und das Miterleben kommt es zur Einübung der Normen und Werte, so Kümmel. Das Ziel der Werteerziehung, meint er, ist die Verinnerlichung und emotionale Verankerung der gesellschaftlichen Werte und Normen durch handlungsbestimmenden erzieherischen Umgang. Darauf basierende Lernprozesse laufen, laut Kümmel, überwiegend unbewusst ab und widersetzen sich somit rationaler Aufklärung und Kritik, was problematisch ist. Trotzdem ist er der Meinung, dass der Mitvollzug sowie eine gelebte Teilhabe von wesentlicher Bedeutung für *„jede Form von gelingender Erziehung“ (ebd. 14)* sind (vgl. ebd. 13ff.). Als gut oder moralisch gut wird in der Werteerziehung und Werteethik das

angesehen, was von der Gesellschaft und der Allgemeinheit aufgrund von Normen und Werten erwartet und sozial gebilligt wird, so Kümmel. Das heißt, das Moralische, das Gute bei Kerstiens wird gleichgesetzt mit den Werten und Normen und muss somit den Kindern vermittelt werden (vgl. Kümmel 2009, 30f.). Durch die Zuschreibung des Guten an Wertvorstellungen kommt es somit auch zu einer klaren Unterscheidung von Gut und Böse, woraus die Erkenntnis einer Gewissheit des Guten, wie Kerstiens es beschreibt, geschlossen werden kann. Das ist, wie bereits erwähnt, aber problematisch, da die Werteerziehung, Kümmel folgend, vorwiegend auf unbewussten Lernprozessen beruht, die sich rationaler Aufklärung sowie Kritik widersetzen (vgl. ebd. 13ff.).

So werden in einer Werte- und Nomosethik, in der eine Werteerziehung vorherrscht, Kinder ausschließlich zur Einübung, Verinnerlichung und emotionalen Verankerung von Werten erzogen (vgl. ebd. 13f.). Sie werden sozusagen sozialisiert, um den Erwartungen der Gesellschaft zu entsprechen, ohne diese zu hinterfragen oder sich zu widersetzen. Wenn, wie bei Kerstiens, davon ausgegangen wird, dass das Gewissen sich nach dem Guten richtet und darauf abzielt, dass der Mensch seine Handlungen auf das Gute ausrichtet und dieses Gute in der Werteethik und Werteerziehung gleichgesetzt mit Normen und Werten ist, bedeutet das, dass der gewissenhafte Mensch sein Handeln nach ebendiesen gesellschaftlich festgelegten Normen und Wertvorstellungen ausrichten soll. Tut er dies, handelt er gut und hat ein gutes Gewissen, verstößt er dagegen, handelt er schlecht, wodurch das schlechte Gewissen, nach Kerstiens, laut wird. Hier kommt wieder das Paradoxon von gutem und schlechtem Gewissen bei Kerstiens auf. Hält sich, laut ihm, der Mensch an die vorgegebenen Werte und Normen, handelt er gut, wodurch eine Art Selbstzufriedenheit, ein Gefühl der Sicherheit entsteht. Dies ist, laut Kerstiens, aber schlecht, da sich das gute Gewissen nicht wirklich bemerkbar macht und nur das schlechte Gewissen den Menschen zum Guten führt, da es ihm sein Fehlverhalten aufzeigt (vgl. Kerstiens 1987, 66f. u. 71ff.). Somit kann gesagt werden, dass Werteerziehung den Menschen dazu erzieht sich zufrieden zu fühlen, wenn er den Norm- und Wertvorstellungen der Gesellschaft entspricht – und somit ein gutes Gewissen hat –, oder sich schlecht zu fühlen, wenn er gegen diese Vorstellungen handelt – und somit ein schlechtes Gewissen hat.

Werteerziehung kann demnach sehr wohl Einfluss auf das Gewissen nehmen, wenn Gewissen, wie bei Kerstiens, als „Eigenart des Menschen“ gesehen wird, sein Handeln nach dem Guten auszulegen und das Gute in der Werteethik gleichgesetzt wird mit Normen und Werten. In diesem Fall gibt es auch eine Gewissheit darüber, was gut und was schlecht ist, wie Kerstiens meint, da sich beides auf die Werte und Normen bezieht und es somit einen Ausgangspunkt und eine letzte Instanz für die Unterscheidung gibt. Es kann davon ausgegangen werden, dass dem Menschen, bezugnehmend auf Kerstiens, ein „soziales“ Gewissen anerzogen wird, bei dem es aber lediglich darum geht, sich gut zu fühlen, wenn der Gesellschaft entsprochen wird und sich schlecht zu fühlen, wenn der Gesellschaft widersprochen oder entgegen gehandelt wird. Das schlechte Gewissen ist somit, wie Kerstiens es sagt, eigentlich gut, da es Verfehlungen gegenüber der Gesellschaft aufzeigt und Schuldgefühle hervorruft (vgl. Kerstiens 1987, 66f.), was der gesellschaftlichen Anpassung des Menschen dienlich ist. Dass diese Annahme problematisch ist, soll anschließend aufgezeigt werden.

5.2.2. HANNAH ARENDT

Hannah Arendt ist der Meinung, dass der Mensch "Zwei-in-Einem" ist, das heißt er steht im Dialog mit seinem Selbst. Dieser Dialog mit dem Selbst entsteht, ihr zu Folge, aufgrund der Denktätigkeit des Menschen in der Einsamkeit. Nur durch nachdenken und erinnern, kann, laut Arendt, der Mensch mit seinem Selbst kommunizieren und „Zwei-in-Einem“ sein und somit eine Persönlichkeit. Arendt setzt „Person sein“ gleich mit „Zwei-in-Einem sein“. Das heißt die Tätigkeit des Denkens zeichnet für sie das aus, was eine Person ist, ohne diese Tätigkeit verliert der Mensch das Personenhafte und ist nur noch ein menschliches Wesen (vgl. Arendt 2003, 70f. u. 81f. u. 91f.). Dieses Verständnis einer Person von Arendt kann mit dem Verständnis von Gabriele Weiß in Verbindung gesetzt werden, dass das Gewissen ein „Widerspruch-einlegendes“ anderes Selbst ist, das Handlungen unterbricht und zum Denken anregt (vgl. Weiß 2004, 191).

Gewissen, so verstanden, hat nichts mit Kerstiens Gewissensbegriff zu tun, da dieser von einer Einheit der Person ausgeht und nicht, wie Arendt, von einer Zweiheit. Aus diesem Grund kann Arendts Verständnis nicht mit einer Werteerziehung in Zusammenhang gebracht werden. Im Gegenteil, sie grenzt sich sicherlich von einer Werteerziehung ab, da sie in ihrem Buch eindeutig aufgezeigt,

dass Moral, als Kanon von Werten und Normen verstanden, über Nacht zusammenbrechen kann und auch schon zwei Mal durch den Nationalsozialismus zusammengebrochen ist (vgl. Arendt 2003, 10f.). Eine so verstandene Moral, kann somit nicht als Grundlage von Gewissen bei Arendt gesehen werden. Arendts Gewissensverständnis kann bestenfalls mit Kümmels „Erziehung zur Wirklichkeit“ in Verbindung gebracht werden. Demnach kann es und wird es vorkommen, dass Kinder nach ihrem Gewissen handeln, wie es Arendt beschreibt, sie sich entgegen der Allgemeinheit verhalten und sich gegen die gesellschaftlichen Normen und Werte wenden, da sie ihrem Selbst gegenüber zuerst verantwortlich sind und nicht anderen Menschen gegenüber. In diesem Fall ist es wichtig, dass sie, wie Kümmel es beschreibt, von anderen Menschen in ihrem Tun angenommen und bestätigt werden, und somit Halt bekommen. Kinder müssen, seiner Meinung nach, in ihrem Anderssein angenommen werden, auch wenn sie den Erwartungen der Gesellschaft nicht entsprechen, was aber nur möglich ist, wenn sich die Erzieher selbst so akzeptieren wie sie sind. Diese Erziehungsform bezieht sich nicht auf Bedingungen von außen, sondern orientiert sich am menschlichen Wesen oder besser gesagt an der Person, so Kümmel (vgl. Kümmel 2009, 163f.).

„Erziehung zur Wirklichkeit“ kann für ihn nur funktionieren, wenn das Konkrete ohne vorgegebene Wertungen im Hier und Jetzt erfasst wird. Sie verlangt, laut Kümmel, eine innere Selbstbeteiligung der ganzen Person (vgl. ebd. 165). Eine Selbstbeteiligung der ganzen Person, bedeutet auf Arendt bezogen, dass der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist und mit seinem Selbst im Dialog ist. Das heißt, der Mensch im Dialog mit seinem Selbst, ist Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“. Demnach kann gesagt werden, dass Gewissen, nach Arendt, nicht erzogen werden kann, sondern, im Gegenteil, Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, nach Kümmel, ist. Das ist verständlich, wenn davon ausgegangen wird, dass der Mensch erst, wenn er im Einklang mit seinem Selbst ist, wie Arendt es beschreibt, sich selbst annehmen und akzeptieren kann. Da das Selbst, nach Weiß, ein „Widerspruch-einlegendes“ ist, wird der Mensch, wenn er im Dialog mit seinem Selbst steht, ständig mit Widersprüchen konfrontiert, und er muss lernen damit umzugehen, was somit als Voraussetzung für eine Wirklichkeitserziehung gesehen werden kann, denn Kümmel meint: *„Der Umgang mit Widersprüchen wird damit zum Kernpunkt einer Erziehung zur Wirklichkeit“* (ebd. 178).

Gewissen, nach Hannah Arendt, kann somit nicht erzogen werden, sondern bildet die Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, wie sie von Friedrich Kümmerling beschreiben wird. Es kann, auf Kümmerling bezogen, lediglich dafür gesorgt werden, dass das Kind sich angenommen und anerkannt fühlt. Akzeptanz und Bestätigung im Anderssein können als Grundlage dafür gesehen werden, dass das Kind sich selbst annehmen und akzeptieren will und kann. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass dies nur möglich ist, durch den, bei Arendt beschriebenen Dialog mit dem Selbst und dem Versuch dadurch mit sich selbst in Harmonie und Einklang zu leben. Somit ist „das Widerspruch-einlegende-Selbst“, das, nach Weiß, als Gewissen bezeichnet werden kann, der Ausgangspunkt einer Wirklichkeitserziehung.

5.2.3. JUDITH SHKLAR

Judith Shklar spricht vom „Sinn für Ungerechtigkeit“. Dieser Ungerechtigkeitssinn kann, laut Weiß, als Gewissen angesehen werden, wenn er sich auf die eigenen Handlungen bezieht, also als „Sinn für die eigene Ungerechtigkeit“ (vgl. Weiß 2007, 96). Der Mensch muss darauf achten, ob er sich selbst gegenüber gerecht ist oder nicht, was ihm, auf Weiß bezogen, durch das Selbst aufgezeigt wird, das Widerspruch einlegt, wenn er sich selbst gegenüber ungerecht ist (vgl. Weiß 2004, 191). Erst, wenn der Mensch diesen eigenen Ungerechtigkeitssinn hat, so Weiß, kann er einen „Sinn für Ungerechtigkeit“ gegenüber anderen entwickeln (vgl. Weiß 2008, 73). Es ist jedoch wichtig zwischen dem formellen und dem subjektiven Ungerechtigkeitssinn, wie Shklar, zu unterscheiden. Die Werteerziehung kann hier natürlich einen Beitrag leisten und zwar in Bezug auf den „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“. Der „formelle Sinn für Ungerechtigkeit“ bezieht sich, laut Shklar, auf Werte, Normen und Gesetze einer Gesellschaft. Entspricht der Mensch diesen gegebenen Vorschriften, handelt er gerecht, verstößt er dagegen, handelt er ungerecht, so Shklar. Menschen, die sich an dieses Schema halten, halten sich an das gewöhnliche Gerechtigkeitsmodell, nach Shklar. Sie meinen, Menschen, die erkennen, dass ihnen selbst oder einer anderen Person aufgrund dieser Gerechtigkeitsstruktur ein Unrecht angetan wird, haben diesen „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ und werden versuchen danach zu handeln (vgl. Shklar 1992, 64 u. 66). Das bedeutet, dass Werteerziehung nach Kümmerling hier einen Ansatzpunkt finden kann. Da es, laut Shklar, als gerecht angesehen wird, wenn sich Menschen

an die gesellschaftlichen Vorgaben halten, wird somit die Erziehung einer solchen Gesellschaft auf die Vermittlung dieser Werte und Normen abzielen, damit die Menschen diese verinnerlichen und nicht dagegen handeln, weil das ungerecht ist (vgl. Weiß 2008, 73). Wenn aber die Erfahrung der eigenen Ungerechtigkeit, laut Weiß, die Voraussetzung für die Entwicklung eines Ungerechtigkeitssinns bei anderen ist, soll Erziehung dann diese Erfahrung provozieren und darauf abzielen? Diese Frage stellt sich auch Gabriele Weiß. Sie schreibt, *„zur emotionalen Erfahrung von Ungerechtigkeit muss eine Reflexionsleistung hinzukommen, die den Anderen als seinesgleichen erkennt“* (Weiß 2007, 98), erst dann kann die Ungerechtigkeit, die der Mensch selbst erfahren hat auf andere übertragen werden. Sie erwähnt dabei den Begriff des „Mitleids“ und beschreibt ihn als *„Form von Selbstliebe, die auf andere Wesen erweitert wird“* (ebd. 99). Durch Mitleid kann der Mensch anderen aber *„nicht gerecht werden“* (ebd. 99), weshalb es auch nur begrenzt möglich ist, die Perspektive des Opfers nach Shklar zu übernehmen, schreibt Weiß (vgl. ebd. 98f.). *„Ein Sinn für Ungerechtigkeit steht nicht primär auf kognitiver, sondern auf subjektiv-emotionaler Basis. Er kommt außerdem konkret, situativ individuell zum Tragen und lässt sich nicht verallgemeinern“* (ebd. 99).

Das bedeutet, ein „formeller Sinn für Ungerechtigkeit“ kann somit durch Werteerziehung beeinflusst werden, indem die gesellschaftlichen Vorschriften und Gesetze, die als gut angesehen werden, laut Kümmel, verinnerlicht und emotional verankert werden. Es ist, Weiß folgend, auch möglich die eigene Erfahrung des Ungerechtigkeitssinns durch Erziehung zu initiieren (vgl. ebd. 97). Das allein reicht aber nicht aus, um den „Sinn für Ungerechtigkeit“ auch auf andere zu übertragen, so Weiß. Dafür bedarf es, ihr zu Folge, einer Reflexionsleistung des Menschen sowie Mitgefühl, da der Ungerechtigkeitssinn sowohl eine kognitive als auch eine emotionale Komponente beinhaltet (vgl. ebd. 98f.). Erziehung hat demnach Einfluss auf den „Sinn für Ungerechtigkeit“, der, laut Weiß, auf den Menschen selbst bezogen als Gewissen gesehen werden kann, nicht aber darauf den Ungerechtigkeitssinn für andere entwickeln zu können.

5.2.4. FAZIT

Gewissen als „Eigenart des Menschen“ gesehen sich nach dem Guten zu richten, wie bei Kerstiens, kann demnach durch Werteerziehung beeinflusst werden. Da das Gute sich, ihm zu Folge, nach der jeweiligen Ethik einer Gesellschaft richtet (vgl. Kerstiens 1987, 19), wird bei Bezugnahme auf eine Nomos- oder Werteethik eine auf Werten basierende Erziehung herangezogen. In diesem Fall ist das Ziel der Erziehung die emotionale Verankerung und Verinnerlichung der allgemeinen Werte und Normen, wie Kümmel schreibt, was eine gesellschaftliche Anpassung zur Folge hat (vgl. Kümmel 2009, 13f.). Wenn die Menschen sich in Bezug auf Kerstiens an die gegebenen Gebote und Verbote halten, handeln sie gut, wenn sie dagegen verstoßen handeln sie schlecht. Aufgrund dessen wird eine Werteerziehung versuchen bei einem Regelverstoß Schuldgefühle zu initiieren, um ein weiteres Vergehen zu vermeiden. Dem Gewissensverständnis von Kerstiens folgend, kann die Aufgabe der Werteerziehung als das Wecken von schlechten Gefühlen – dem sogenannten schlechten Gewissen – bei gesellschaftlichen Verstößen gesehen werden.

Wenn Gewissen, wie bei Arendt, als „Zwei-in-Einem“ sein verstanden wird, kann es nicht erzogen werden, sondern ist es Voraussetzung einer „Erziehung zur Wirklichkeit“ nach Kümmel. Zur Wirklichkeitserziehung bedarf es, ihm zu Folge, einer inneren Selbstbeteiligung der ganzen Person (vgl. ebd. 165), und eine Person ist ein Mensch nach Arendt dann, wenn er „Zwei-in-Einem“ ist, das heißt, über seine Handlungen nachdenkt und sich daran erinnert, was mit Gewissen gleichgesetzt werden kann (vgl. Arendt 2003, 70f. u. 92f.). Das Selbst legt, laut Weiß, Widersprüche ein, wenn der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht handelt (vgl. Weiß 2004, 191), und eben diesen Umgang mit Widersprüchen sieht Kümmel als Kernpunkt einer Wirklichkeitserziehung (vgl. Kümmel 2009, 178). Gewissen, nach Arendt, kann somit als Voraussetzung von Erziehung gesehen werden und wird von dieser nicht beeinflusst.

Der „Sinn für Ungerechtigkeit“, nach Shklar, kann, wenn er auf die eigene Person bezogen ist, laut Weiß, als Gewissen angesehen werden und ist somit Voraussetzung dafür, einen Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber zu entwickeln (vgl. Weiß 2007, 96). Shklar unterscheidet jedoch zwischen einem

formellen und einem subjektiven „Sinn für Ungerechtigkeit“. Der formelle Ungerechtigkeitssinn bezieht sich, laut ihr, auf das Verständnis und die Akzeptanz von Werten und Normen einer Gesellschaft (vgl. Shklar 1992, 173), wobei der Werteerziehung Bedeutung zukommt. Durch eine Erziehung, die auf die emotionale Verankerung von Werten und Normen abzielt, wie Kümmel sie beschreibt (vgl. Kümmel 2009, 13f.), kann es demnach zur Ausbildung eines formellen Ungerechtigkeitssinns kommen, da der Verstoß gegen die allgemein anerkannten Gebote und Verbote als Unrecht angesehen wird. Um einen Ungerechtigkeitssinn für andere zu entwickeln, bedarf es, auf Weiß bezogen, aber der Erfahrung des eigenen „Sinns für Ungerechtigkeit“ (vgl. Weiß 2008, 73). Dieser kann, bezugnehmend auf Weiß, auch durch Erziehung initiiert werden. Weiß schreibt jedoch, dass es mehr als diesen eigenen Ungerechtigkeitssinn braucht, um diesen Sinn auf andere zu übertragen, nämlich die Fähigkeit zur Reflexion und Mitgefühl. Wobei, laut Weiß, der Mensch selbst durch diese Fähigkeiten nicht in der Lage ist, der Ungerechtigkeit, die ein anderer empfindet, gerecht zu werden. (vgl. Weiß 2007, 98ff.) Somit kann Erziehung auf den eigenen „Sinn für Ungerechtigkeit“ Einfluss nehmen, nicht jedoch auf den Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber.

Daraus lässt sich schließen, dass je nach Gewissensverständnis, Erziehung Gewissen beeinflussen kann oder auch nicht. Im Fall von Kerstiens wird in Form einer Werteerziehung Einfluss auf Gewissen, genommen, wohingegen Arendts Gewissensverständnis als Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ gesehen werden kann und somit nicht durch diese beeinflussbar ist. Eine Werteerziehung sei dazu in der Lage, den formellen Ungerechtigkeitssinn, nach Shklar, in den Menschen zu verinnerlichen. Der eigene „Sinn für Ungerechtigkeit“, das Gewissen, wie Weiß ihn bezeichnet, kann durch Erziehung initiiert werden, nicht jedoch die Reflexion und das Mitgefühl, das der Mensch braucht, um einen Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber zu entwickeln. Welche Bedeutung diese Erkenntnisse für die Verbindung von Gewissenlosigkeit und Erziehung und deren Einfluss haben, soll im nächsten Abschnitt aufgezeigt werden.

5.3. ERZIEHUNG UND GEWISSENLOSIGKEIT

Ebenso, wie die verschiedenen Auffassungen von Gewissen, sind unterschiedliche Ansichten bezüglich Gewissenlosigkeit in dieser Arbeit dargestellt worden. Auf diese Darstellungen von Gewissenlosigkeit wird in diesem Abschnitt in Verbindung mit Erziehung näher eingegangen, im Zusammenhang mit Kerstiens, Arendt und Shklar.

5.3.1. LUDWIG KERSTIENS

Ausgehend von dem vorher erläuterten Zusammenhang von Gewissen und Werteerziehung in Verbindung mit Kerstiens, kann angenommen werden, dass Erziehung sehr wohl einen Einfluss auf Gewissenlosigkeit hat. Wenn angenommen wird, dass Gewissen, laut Kerstiens, die Funktion hat, den Menschen zum Guten hinzuführen und dieses Gute mit gesellschaftlichen Normen und Werten übereinstimmt, zielt Werteerziehung gerade darauf ab, diese Werte und Normen emotional zu verinnerlichen. Das bedeutet demnach, dass Werteerziehung, also Erziehung zu einem „sozialen“ Gewissen, Gewissenlosigkeit entgegenwirken und vorbeugen kann. Gewissenhafte Menschen sind, laut Werteerziehung nach Kümmel, als Menschen zu sehen, die sich norm- und wertekonform verhalten, wohingegen Menschen, die gegen die allgemeinen Vorschriften verstoßen, als gewissenlos angesehen werden können, da sie ihr Handeln nicht mehr nach dem Guten, also den Normen und Werten, ausrichten. Erziehung, auf Kümmel bezogen (vgl. Kümmel 2009, 13f.), die auf dieses emotionale Verinnerlichen und Verankern der Werte abzielt, kann als beste Vorbeugung von Gewissenlosigkeit gesehen werden.

Wie gesagt, bezieht sich diese Erziehung auf das Emotionale, wodurch die Gefühlslage von Bedeutung ist. Bei der Werteerziehung geht es, laut Kümmel darum, dass sich die Menschen mit den Gesetzen und Vorgaben der Gesellschaft identifizieren und diese emotional verankern. Es kann davon ausgegangen werden, dass diese Erziehung bei der Einhaltung der Normen und Werte auf die Initiierung eines guten Gefühls abzielt sowie bei Zuwiderhandlung ein schlechtes Gefühl im Menschen hervorrufen will. Die Schuldgefühle, die durch die Erziehung bei dem Verstoß gegen die gesellschaftlichen Vorschriften, aufkommen, sollen

verhindern, dass ein Mensch denselben Verstoß noch einmal begeht. Eine Werteerziehung, deren Ziel es ist, den Menschen Schuldgefühle zu initiieren müsse doch das beste Mittel gegen Gewissenlosigkeit sein.

Kerstiens meint jedoch, der Mensch kann sich aufgrund der individuellen Sozialisation *„in ein Verhalten einspielen, das unreflektiert abläuft, ohne daß das Gewissen aktualisiert wird. In bestimmten Handlungsbereichen kann das Gewissen verstummen“* (Kerstiens 1987, 21). Diese Problematik hat Kümmel auch erwähnt. Er meint, dass bei der Werteerziehung die Kritik und die Widerspruchsfreiheit sowie Reflexion fehlen, da sie auf unbewusster Nachahmung und Anpassung beruhen (vgl. Kümmel 2009, 13f.). Die Menschen fühlen sich, seiner Meinung nach, oft von der Gesellschaft getragen und handeln in Wertegesellschaften, oft ohne auf ihre Gewissen zu hören. Kerstiens meint, sie streben häufig nicht mehr das eigentlich Gute, das Bestmöglich an, sondern orientieren sich an einem akzeptablen Handeln, wodurch es zu moralischen Abweichungen kommt (Kerstiens 1987, 49f.). Es kann aber auch sein, so Kerstiens, dass sich Menschen gegen die Schuldgefühle wehren und ihr schlechtes Gewissen bekämpfen, indem sie sich von diesem absondern und es nicht mehr aussprechen lassen, denn niemand will sich wirklich schlecht fühlen. Wenn das geschieht und sich das schlechte Gewissen nicht mehr meldet oder wie Kerstiens sagt, wenn das Gewissen verstummt, muss durch Erziehung versucht werden dieses verstummte Gewissen wieder zu wecken. Denn Menschen ohne schlechtes Gewissen, haben, bezugnehmend auf Kerstiens, nur mehr ein gutes Gewissen und wie gesagt, ist dieses das eigentlich Schlechte, da es dem Menschen Selbstsicherheit gibt in seinem Handeln (vgl. ebd. 66ff. u. 71ff.). In einer Gesellschaft, die sich an einer Werteethik und Werteerziehung orientiert, können demnach Menschen ohne schlechtes Gewissen, als gewissenlos bezeichnet werden und es muss somit versucht werden, ihr verstummtes Gewissen durch Erziehung wieder zu wecken.

5.3.2. HANNAH ARENDT

Gewissenlosigkeit, bezogen auf Hannah Arendt, kann mit dem Verlust der Persönlichkeit gleichgesetzt werden. Der gewissenlose Mensch steht nicht mehr im Dialog mit seinem Selbst, da er der Denktätigkeit und dem damit verbundenen

Erinnern nicht nachkommt oder nicht in der Lage dazu ist, so Arendt (vgl. Arendt 2003, 70f. u. 81f. u. 91f.). Wenn davon ausgegangen wird, dass, wie in einem vorigen Abschnitt bereits erwähnt, Gewissen, nach Hannah Arendt, nicht erzogen werden kann, so wird Erziehung auch keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit haben. Im Gegenteil, Gewissenlosigkeit wirkt sich auf die „Erziehung zur Wirklichkeit“, nach Kümmel, aus. Denn, wenn angenommen wird, dass Gewissen Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ ist, bedeutet das, dass Gewissenlosigkeit diese Form der Erziehung verhindern und ihr sogar entgegenwirken kann. „Erziehung zur Wirklichkeit“ verlangt, wie bereits bei Kümmel erwähnt, eine innere Beteiligung der ganzen Person (vgl. Kümmel 2009, 165). Nach Arendt fehlt Gewissenlosen jedoch die Persönlichkeit, weshalb sie nicht als Personen gesehen werden können, da sie sich selbst verloren haben (vgl. Arendt 2003, 85). Wenn gewissenlose Menschen keine Personen sind, dann können sie demnach auch nicht zur Wirklichkeit erzogen werden, da die Voraussetzung dafür nicht gegeben ist. Eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, deren Aufgabe und Ziel der Umgang mit Widersprüchen ist, wie sie Kümmel beschreibt, ist somit bei Gewissenlosen nicht möglich. Gewissenlose Menschen stehen, laut Arendt, nicht im Dialog mit ihrem Selbst, weshalb sie auch die Widersprüche, die das Selbst einlegt nicht wahrnehmen und somit nicht lernen damit umzugehen. Sie leben widerspruchsfrei, da sie, ihr zu Folge, nicht „Zwei-in-Einem“ sind. Wenn das „Widerspruch-einlegende-Selbst“, wie es Weiß beschreibt (vgl. Weiß 2004, 191), als Voraussetzung für eine Wirklichkeitserziehung nach Kümmel gesehen wird, ist eine solche Erziehung bei Gewissenlosen nicht möglich. Daraus lässt sich schließen, dass eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ auch keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit hat.

Werden die sogenannten Mitläufer, wie Arendt sie nennt, die sich im Nationalsozialismus der Allgemeinheit anschlossen und damit gleichschaltet haben, genauer in den Blick genommen, lässt sich ein weiterer Aspekt feststellen. Diese Mitläufer, bei Arendt, können als gewissenlos bezeichnet werden, da sie sich für die Gesellschaft entschieden haben, indem sie die Urteile und Wahrnehmungen anderer Menschen in ihre Urteilsfindung mit einbezogen haben. Sie meint, damit sind sie nicht mehr gänzlich im Dialog mit ihrem Selbst gewesen und haben sich geweigert, selbst darüber nachzudenken, was sie tun,

sie haben sich einfach der Mehrheit angeschlossen. Aufgrund dessen haben sie ihre Persönlichkeit, ihr Gewissen verloren, so Arendt. Diese Mitläufer haben sich, ihr zu Folge, der Gesellschaft angeschlossen, die über Nacht ihre kompletten Wertvorstellungen verändert und der Situation und Regierung angepasst hat. Sie sind einer Moral gefolgt, die, nach Arendt, einem reinen Wertekanon gleicht und mit der Moral bei Kerstiens gleichgesetzt werden kann (vgl. Arendt 2003, 10f. u. 15f.). Moralisch gut ist im Fall von Kerstiens das, was von der Gesellschaft als gut und sozial angemessen angesehen wird und den gegebenen Werten und Normen entspricht. Ausgehend von dieser Annahme kann gesagt werden, dass die Mitläufer, bei Arendt, gewissenlos gehandelt haben, weil sie sich an das moralisch Gute, wie es Kerstiens nach gesehen werden kann, gehalten haben. Das bedeutet demnach, dass eine Werteerziehung zu Gewissenlosigkeit, nach dem Verständnis von Arendt, führen kann.

Werteerziehung zielt, laut Kümmel, auf gesellschaftliche Anpassung ab. Arendt meint aber, dass der Mensch, wie Kant es ausdrückt, zuerst sich selbst gegenüber verantwortlich ist und dann erst anderen gegenüber (vgl. Arendt 2003, 34f.), was als Gegensatz zur Werteerziehung gesehen werden kann. Erst, wenn der Mensch im Einklang mit sich selbst ist, so Arendt, weiß er mit wem er zusammenleben will und kann dadurch eine Gesellschaft wählen, die für ihn passend ist und nicht umgekehrt. Eine Erziehung, die sich auf Werte und Normen und der Anpassung an diese bezieht, schließt, mit Kümmel gesagt, jegliche Kritik und Widersprüche aus (vgl. Kümmel 2009, 13f.). Somit wirkt sie gegen das Gewissen, wie es Arendt sieht, da sie ein Nachdenken über die eigenen Handlungen überflüssig macht, solange den gegebenen Normen und Werten entsprochen wird. Diese Form der Erziehung macht das Urteilen überflüssig und lässt dem Menschen keine Wahl seiner Gesellschaft. Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass die Werteerziehung einen Beitrag zu Gewissenlosigkeit, nach Arendt, leistet, der jedoch nicht als vorbeugend gesehen werden kann. Gewissenlosigkeit gesehen, als Verlust der Persönlichkeit, wie bei Arendt, verhindert somit eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, da deren Voraussetzung das Gewissen ist. Wirklichkeitserziehung kann aus diesem Grund auch keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit nehmen. Einzig Werteerziehung kann somit einen Beitrag zu Gewissenlosigkeit liefern. Eine werteorientierte Erziehung, die, laut Kümmel, Anpassung sowie Verinnerlichung und Verankerung von Normen und Werten zum Ziel hat (vgl. ebd. 13f.), handelt

demnach dem Gewissen nach Arendt entgegen, da sie ein Urteilen und Wählen sowie das Nachdenken und Erinnern überflüssig bzw. unnötig macht. Wichtig ist der Gesellschaft und ihren Vorschriften widerspruchlos zu folgen, was Menschen, laut Arendt, zu Mitläufern macht und somit Gewissenlosigkeit fördert.

5.3.3. JUDITH SHKLAR

Wenn Gewissen als eigener „Sinn für Ungerechtigkeit“, wie Weiß meint, bezeichnet wird, müsse gewissenlosen Menschen somit dieser Sinn fehlen, was wie bereits aufgezeigt, aber widersprüchlich ist, da Menschen ohne Vorstellung von ungerechter Behandlung kein moralisches Wissen haben und somit nicht moralische leben können, so Shklar (vgl. Shklar 1992, 145). Kant hat dieses moralische Wissen jedoch bei jedem Menschen vorausgesetzt, weshalb es unmöglich ist, dass ein Mensch selbst nie Ungerechtigkeit erfährt (vgl. Arendt 2003, 27f.). Die Frage ist jedoch, was als moralisch angesehen wird. Wenn Moral als Wertekanon betrachtet wird, ist es durchaus möglich, das Gewissenlose einen „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ haben und diesen auf sich selbst beziehen können, da sich dieser Sinn, laut Shklar, lediglich auf die allgemein anerkannten Vorschriften, Gesetze und Werte einer Gesellschaft bezieht (vgl. Shklar 1992, 173). Wie bereits bei Arendt erwähnt, können diese Werte und Normen jedoch unterschiedlich ausgelegt und verändert werden, von Land zu Land sowie von Person zu Person (vgl. Arendt 2003, 10f. u. 120).

Gewissen, gesehen als eigener „Sinn für Ungerechtigkeit“, beinhaltet, laut Weiß, jedoch nicht nur die Ungerechtigkeit, die einem von anderen zugefügt wird, sondern auch, wenn der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht wird (vgl. Weiß 2008, 73). Gewissenlose können davon ausgehend nur teilweise einen eigenen „Sinn für Ungerechtigkeit“ entwickeln, da sie, laut Arendt, keine Personen sind. Menschen, die gewissenlos sind, sind, ihr zu Folge, nicht „Zwei-in-Einem“, weil sie sich nicht an ihre Handlungen erinnern oder darüber nachdenken (vgl. Arendt 2003, 77f.). Sie stehen nicht im Dialog mit ihrem Selbst, so Arendt, weshalb dieses Selbst demnach auch keinen Widerspruch einlegen kann, wenn sie ungerecht gegenüber sich selbst handeln oder der Widerspruch einfach nicht gehört wird. Aus diesem Grund werden Gewissenlose nicht in der Lage sein zu erkennen, wenn sie ungerecht gegenüber sich selbst sind. Selbst wenn gewissenlose

Menschen einen voll ausgeprägten eigenen Ungerechtigkeitssinn haben, reicht dieser, laut Weiß, alleine nicht aus, um die eignen Ungerechtigkeitserfahrungen auf andere zu übertragen (Weiß 2007, 97). Für die Übertragung auf andere Menschen bedarf es, ihr zu Folge, zusätzlich zur eigenen Erfahrung der Ungerechtigkeit, der Fähigkeit der Reflexion und des Mitgefühls. Ohne diese Fähigkeiten ist es Menschen nicht möglich einen „Sinn für Ungerechtigkeit“ gegenüber anderen zu entwickeln, so Weiß (vgl. Weiß 2007, 98f.), womit davon ausgegangen werden kann, dass Gewissenlosen diese Fähigkeiten nicht besitzen. Das bedeutet, Werteerziehung kann eventuell dazu beitragen, dass gewissenlose Menschen einen Sinn für formelle Ungerechtigkeit für sich selbst entwickeln. Sie hat, dem zu Folge, aber keine Auswirkung auf den „Sinn für Ungerechtigkeit“ anderen gegenüber, wenn gewissenlose Menschen nicht in der Lage sind, ihre Empfindung zu reflektieren und Mitgefühl für andere Menschen zu entwickeln. Eine an Werte gebundene Erziehung kann jedoch, wie im vorigen Abschnitt bei Arendt bereits erwähnt, zu Gewissenlosigkeit beitragen und diese fördern, da sie Menschen zu Mitläufern der Gesellschaft macht, indem Urteilen und Nachdenken durch die Anpassung an die Allgemeinheit überflüssig werden, was passive Ungerechtigkeit fördert.

Das bedeutet, Erziehung, speziell Werteerziehung, vermag den „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ bei Gewissenlosen zu beeinflussen. Ohne zu reflektieren oder Mitgefühl für andere kann jedoch, wie bei Weiß erwähnt, kein Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber entwickelt werden (vgl. Weiß 2008, 98f.). Eine solche Erziehung, die, laut Kümmel, auf die Verinnerlichung von Normen und Werten abzielt, ist daher sogar in der Lage zu Gewissenlosigkeit beizutragen und diese zu fördern, indem sie Menschen durch Anpassung zu Mitläufern macht, die nichts mehr hinterfragen oder selbst urteilen.

5.3.4. FAZIT

Wie sich bei der Verbindung von Erziehung und Gewissen schon herausgestellt hat, kommt es beim Einfluss der Erziehung auf Gewissenlosigkeit darauf an, wie diese verstanden wird.

In Bezug auf Kerstiens kann davon ausgegangen werden, dass die Einhaltung gesellschaftlich anerkannter Werte, Normen und Gesetze als gewissenhaft und der Verstoß dagegen als gewissenlos gesehen wird. Die Aufgabe der Werteerziehung ist, laut Kümmel, die Verinnerlichung der allgemeinen Vorschriften (vgl. Kümmel 2009, 13f.) und das Initiieren eines schlechten Gewissens, wenn diese Vorschriften nicht befolgt werden. Ziel der Erziehung ist demnach, in Bezug auf Kerstiens, somit das Aufkommen von Schuldgefühlen bei Regelverstößen, da davon ausgegangen werden kann, dass ein Mensch aufgrund dieser Gefühle einen solchen Verstoß nicht noch einmal begeht, denn niemand fühlt sich gerne schlecht. Aus diesem Grund kann es, laut Kerstiens, auch sein, dass sich Menschen gegen diese Schuldgefühle wehren, indem sie gegen ihr schlechtes Gewissen ankämpfen. Er meint, sie lassen es nicht mehr sprechen und sondern sich davon ab, weil sie sich nicht schlecht fühlen wollen (vgl. Kerstiens 1987, 21 u. 71). Wenn das schlechte Gewissen dadurch verstummt, muss durch Erziehung versucht werden, dieses wieder zu erwecken, so Kerstiens. Die Abwesenheit eines schlechten Gewissens bedeutet für ihn die Anwesenheit eines guten, was aber wie bereits erwähnt, das eigentlich Schlechte ist. Davon ausgehend sind in einer wertorientierten Gesellschaft die wirklich Gewissenlosen, jene Menschen, die kein schlechtes Gewissen haben, da die Werteerziehung auf der Vermittlung von Schuldgefühlen beruht.

Ausgehend von Arendt, sind gewissenlose Menschen, menschliche Wesen ohne Persönlichkeit, da sie sich selbst verloren haben. Sie stehen nicht im Dialog mit sich selbst, weshalb ihnen das Personenhafte fehlt, so Arendt (vgl. Arendt 2003, 77f.). Da Gewissen mit Arendt angenommen, Voraussetzung von Wirklichkeitserziehung ist, kann gesagt werden, dass eine solche Erziehung keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit hat, sondern im Gegenteil, Gewissenlosigkeit Wirklichkeitserziehung unmöglich machen kann. Da gewissenlosen Menschen, nach Arendt, das Personenhafte fehlt, fehlt ihnen demnach die Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, die, Kümmel zu Folge, die innere Selbstbeteiligung der ganzen Person verlangt (vgl. Kümmel 2009, 165). Kernpunkt der Wirklichkeitserziehung ist, laut Kümmel, dass der Mensch mit Widersprüchen umgehen kann (vgl. ebd. 181), was bei Gewissenlosen nicht der Fall ist, da sie nicht im Dialog mit ihrem „Widerspruch-

einlegenden-Selbst“ stehen. Arendt folgend, kann davon ausgegangen werden, dass eine Werteerziehung zu Gewissenlosigkeit beiträgt, weil sie Menschen durch Anpassung zu Mitläufern macht. Eine wertorientierte Erziehung zielt auf die emotionale Verankerung von Werten und Normen sowie deren Einhaltung ohne Reflexion, Hinterfragen oder Urteilen, ab, so Kümmel (vgl. Arendt 2003, 13f.). Ohne sich selbst ein Urteil zu bilden wird der Mensch, Arendt folgend, zu einem Mitläufer der Gesellschaft, der sich anpasst und nicht selbst über seine Handlungen nachdenkt, was, somit mit Gewissenlosigkeit gleichgesetzt werden kann. Werteerziehung hat demnach Einfluss auf Gewissenlosigkeit, da sie diese fördert und dazu beiträgt. So beeinflusst eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ Gewissenlosigkeit nicht, sondern wird von dieser verhindert bzw. gehemmt.

Wenn es um den „Sinn für Ungerechtigkeit“ bei Shklar geht, kann davon ausgegangen werden, dass Werteerziehung einen Beitrag zum formellen Ungerechtigkeitssinn leistet. Durch die Verinnerlichung von Normen und Werten zielt diese Erziehung darauf ab, dass ein Mensch erkennt, was formell gesehen gerecht oder ungerecht ist und somit auch, ob ihm aufgrund dessen ein Unrecht von anderen zugefügt wird oder nicht. Um diesen Sinn jedoch auf andere umzulegen bedarf es, laut Weiß, der Reflexion und des Mitgefühls (vgl. Weiß 2007, 98ff.), worauf Werteerziehung keinen Einfluss hat. Da Gewissenlose, bezugnehmend auf Arendt, keine Personen sind, können sie lediglich teilweise einen eigenen Ungerechtigkeitssinn entwickeln. Sie können sich selbst gegenüber nicht ungerecht sein, wenn sie nicht mit ihrem Selbst im Dialog stehen. Ohne die Erfahrung des eigenen „Sinns für Ungerechtigkeit“ kann, in Bezug auf Weiß, auch der „Sinn für Ungerechtigkeit“ gegenüber anderen nicht entwickelt werden (vgl. Weiß 2008, 70ff.). Erziehung, kann demnach, in Form einer Werteerziehung, zu einem „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ bei Gewissenlosen beitragen. Ohne Reflexion und Mitgefühl wird sich aus diesem jedoch kein Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber bilden, so Weiß. Indirekt beeinflusst diese Form der Erziehung somit den „Sinn für Ungerechtigkeit“ schon, da sie Gewissenlosigkeit fördert, indem sie Menschen zu Mitläufern, wie Arendt sie beschreibt, macht.

Daraus lässt sich schließen, dass, je nachdem wie Gewissenlosigkeit interpretiert wird, eine Beeinflussung von Erziehung stattfindet oder nicht. Werteerziehung hat auf Gewissenlosigkeit, bezogen auf Kerstiens, dann eine Wirkung, wenn ein

schlechtes Gewissen vorhanden ist und damit Schuldgefühle hervorgerufen werden. Verstummt dieses schlechte Gewissen, so muss die Erziehung, laut Kerstiens alles daran setzen, es wieder zu wecken. Ausgehend von Arendt, hat also „Erziehung zur Wirklichkeit“ keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit, sondern kann im Gegenteil von dieser gehemmt werden. Werteerziehung kann jedoch zu Gewissenlosigkeit beitragen, da sie Menschen durch Anpassung zu Mitläufern macht. Was auch indirekt Auswirkungen auf den „Sinn für Ungerechtigkeit“, bei Shklar hat.

5.4. ZUSAMMENFASSUNG

Friedrich Kümmel unterscheidet eine Werteerziehung von einer „Erziehung zur Wirklichkeit“ (vgl. Kümmel 2009, 13f.), was Ausgangspunkt dieses Kapitels gewesen ist. Je nach Verständnis von Gewissen und Gewissenlosigkeit ist der Einfluss von Erziehung unterschiedlich.

Gewissen nach Kerstiens gesehen, als menschliche Eigenart dem Guten zu folgen und das Handeln danach auszurichten, wird somit von Erziehung beeinflusst, da das Gute aufgrund einer Ethik bestimmt wird. Basiert, laut Kerstiens, eine Gesellschaft auf einer Werteethik, kann Gewissen durch Werteerziehung beeinflusst werden, indem die Werte und Normen durch Erziehung verinnerlicht und emotional verankert werden, so Kümmel. Dabei geht es auf Kerstiens bezogen, um das Vermitteln eines guten Gefühls – auch Sicherheitsgefühl, Selbstsicherheit oder gutes Gewissen genannt – wenn die Vorschriften eingehalten werden und das Vermitteln eines schlechten Gefühls, des sogenannten schlechten Gewissens, bei einem Regelbruch. Aus diesem Grund ist, seiner Meinung nach, ein gutes Gewissen eigentlich schlecht und ein schlechtes Gewissen sozusagen gut, da es dem Menschen seine Verfehlungen und damit das Gute aufzeigt. Schuldgefühle treten, in Bezug auf Kerstiens dann auf, wenn gegen die gesellschaftlichen Vorschriften verstoßen worden ist und sie sollen dafür sorgen, dass es nicht zu wiederholten Verstößen kommt, denn niemand will sich gerne schlecht oder schuldig fühlen. Aufgrund dieses Gefühls wehren sich, Kerstiens zu Folge, manche Menschen gegen ihr schlechtes Gewissen, indem sie nicht mehr darauf hören und dagegen abstumpfen. Menschen ohne schlechtes Gewissen, fühlen sich somit nicht schuldig, wenn sie

gegen allgemeine Regeln oder Vorschriften verstoßen und können somit als gewissenlos bezeichnet werden. Eine wertorientiert Erziehung hat in diesem Fall dafür zu sorgen, dieses verstummte Gewissen wieder zu wecken (vgl. Kerstiens 1987, 14 u. 19 u. 49 u. 28-38 u. 71 sowie Kümmel 2009, 13ff.).

Bei Arendt sieht das anders aus, da sie von einem anderen Gewissensverständnis ausgeht. Sie sieht Gewissen als „Zwei-in-einem“ sein des Menschen, was bedeutet, mit dem eigenen Selbst im Dialog zu stehen, durch die Tätigkeit des Denkens und durch Erinnern an die eigenen Handlungen. Erst dadurch wird der Mensch vom rein menschlichen Wesen zu einer Person, so Arendt. Davon ausgehend, dass „Erziehung zur Wirklichkeit“, nach Kümmel, auf der inneren Selbstbeteiligung der ganzen Person beruht, kann gesagt werden, dass Gewissen, verstanden wie bei Arendt, als Voraussetzung für eine Wirklichkeitserziehung gesehen werden kann. Erst, wenn der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist, kommuniziert er, laut Arendt, mit seinem Selbst, das Weiß als widersprucheinlegend sieht, wenn der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht ist. Diesen Umgang mit Widersprüchen beschreibt Kümmel als den Kernpunkt einer Wirklichkeitserziehung. Wenn Gewissen, so angenommen, als Voraussetzung von Erziehung verstanden wird, kann Gewissenlosigkeit als Hemmnis für diese gesehen werden, da gewissenlosen Menschen das Personenhafte fehlt, sowie die Kommunikation mit einem Selbst, das Widersprüche einlegt und somit auch die Grundlage für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“. Werteerziehung leistet hingegen einen Beitrag zu Gewissenlosigkeit, wenn davon ausgegangen wird, dass gewissenlose Menschen als Mitläufer, wie Arendt sie bezeichnet, gesehen werden. Diese Mitläufer passen sich, ihrer Meinung nach, der gesellschaftlichen Moral, gesehen als Grundsatz von Werten und Normen, an, wodurch ein eigenständiges Urteilen vermieden wird, was, wie bereits erwähnt, zu Gewissenlosigkeit beiträgt. Gewissenlosigkeit hemmt somit, auf der einen Seite, eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ und wird, auf der anderen Seite, von einer Werteerziehung gefördert (vgl. Arendt 2003, 70f. u. 81f. u. 91f. sowie Kümmel 2009, 165 u. 178).

Im Zusammenhang mit dem „Sinn für Ungerechtigkeit“ bei Judith Shklar, kann laut Weiß, Gewissen als eigener Ungerechtigkeitssinn gesehen werden. Das Selbst

legt, ihr zu Folge, Widerspruch ein, sobald der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht handelt. Weiß meint, dass die Erfahrung des eigenen „Sinns für Ungerechtigkeit“ Voraussetzung für den Ungerechtigkeitssinn gegenüber anderen ist. Shklar spricht von einem formellen Ungerechtigkeitssinn, welcher sich auf die allgemein gültigen Normen, Werte und Gesetze einer Gesellschaft bezieht. Davon ausgehend kann dieser formelle Ungerechtigkeitssinn aufgrund der Verinnerlichung und emotionale Verankerung von Normen und Werten durch Erziehung hervorgerufen werden, wie Kümmel es beschreibt. Die Übertragung der eigenen Erfahrung von Ungerechtigkeit auf andere Menschen ist nicht so einfach, da es dafür, laut Weiß, der Reflexion und Mitgefühl bedarf. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass Gewissenlose diese Fähigkeiten nicht besitzen. Werteerziehung kann somit indirekt dazu beitragen, dass der „Sinn für Ungerechtigkeit“ nicht entfaltet wird oder durch Anpassung verloren geht (vgl. Shklar 1992, 64 u. 66 sowie Weiß 2007, 96 und Weiß 2008, 96ff.).

So gesehen ist es möglich, ein Gewissen, wie bei Kerstiens, verstanden als letzte Instanz des Menschen in Bezug auf das Gute basierend auf Werten und Normen, durch eine Erziehung, deren Ziel, laut Kümmel, die Vermittlung und Verankerung von Werten ist, zu beeinflussen, indem bei Regelbrüchen Schuldgefühle, also ein schlechtes Gewissen initiiert wird. Gewissen, verstanden wie bei Arendt, als „Zwei-in-Einem“ sein, als Dialog mit sich selbst, weil der Mensch erst dadurch zu einer Person wird, kann als Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ nach Kümmel gesehen werden, da diese eine innere Selbstbeteiligung der ganzen Person verlangt. Da Gewissenlose, Arendt zu Folge, keine Persönlichkeit haben, kann gesagt werden, dass Gewissenlosigkeit, eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ hemmt oder unmöglich macht. Bezugnehmend auf Shklar kann Werteerziehung Einfluss auf den „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ nehmen. Gewissen als Erfahrung des eigenen „Sinns für Ungerechtigkeit“ kann, Weiß folgend, durch Erziehung initiiert werden, die Übertragung dieses Sinns auf andere Menschen aber nicht, da, ihr folgend, dazu Mitgefühl und die Fähigkeit zu reflektieren benötigt werden. Werteerziehung kann somit zu Gewissenlosigkeit beitragen, da es die Menschen durch Anpassung zu Mitläufern, wie sie Arendt beschreibt, macht, und sie dadurch den „Sinn für Ungerechtigkeit“ verlieren und die Menschen passiv ungerecht werden lässt.

6. ZUSAMMENFASSUNG

Es ist aufgezeigt worden, dass es unterschiedliche Auffassungen von Gewissen gibt, die unterschiedliche Ansichten von Gewissenlosigkeit zur Folge haben. Ausgangspunkt ist ein pädagogisches Verständnis von Ludwig Kerstiens gewesen, der Gewissen als „Eigenart des Menschen“ bezeichnet, sein Handeln nach dem Guten auszurichten. Gewissen ist für ihn die letzte Instanz des Menschen in Bezug auf das Gute und bietet somit absolute Gewissheit darüber, was gut und was schlecht ist. Was dieses Gute ist, hängt, laut Kerstiens, von den ethischen Gütemaßstäben einer Gesellschaft ab und kann somit unterschiedlich ausgelegt werden und variieren. Er meint, dass der Mensch selbst Gewissen ist und eine Gewissensverantwortung gegenüber seiner Umwelt hat. Gewissen geht für ihn von der Person aus und kann als Selbstverwirklichung des Menschen gesehen werden. Kerstiens betrachtet das Gewissen als kontrollierend, regulierend, und Weisungen gebend, wodurch es dem Menschen Orientierung bietet. Für ihn ist der Gewissenakt, vom kognitiven Akt des moralischen Urteilens zu trennen, da beim Gewissensakt alle seelischen Komponenten des Menschen beteiligt sind und Emotionen eine wichtige Rolle spielen (vgl. Kerstiens 1987, 14ff. u. 48ff. u. 57ff.).

Das Emotionale ist für Ludwig Kerstiens Gewissensverständnis von großer Bedeutung, was sich aufgrund seiner Ansicht von gutem und schlechtem Gewissen veranschaulichen lässt. Er unterscheidet zwischen einem guten und einem schlechten Gewissen, wobei das gute Gewissen eigentlich schlecht und das schlechte Gewissen eigentlich gut ist. Das gute Gewissen, so Kerstiens, ist eine Art Sicherheitsgefühl, ein Gefühl der Erleichterung, dass dann auftritt, wenn dem Menschen von außen Schuld vorgeworfen wird, er sich jedoch nicht schuldig gemacht hat. Es zeigt, ihm zu Folge, dem Menschen nicht auf, etwas Gutes getan zu haben, sondern lediglich nicht schuldig zu sein, weshalb es eigentlich schlecht für den Menschen ist und Nipkow es als Gefühl der Selbstzufriedenheit bezeichnet. Das schlechte Gewissen bezeichnet Kerstiens als bedrängend, anklagend und belastend, da es dem Menschen begangene Verfehlungen gegen gesellschaftliche Gebote und Verbote aufzeigt und ihn vor drohenden Verletzungen warnt. Aus diesem Grund ist das schlechte Gewissen, seiner Meinung nach, gut, weil es das Fehlverhalten des Menschen deutlich macht und

auf das Gute hinweist, nachdem das Handeln ausgerichtet werden soll. Ein schlechtes Gewissen zu haben bedeutet, laut Kerstiens, dass das Gewissen noch nicht verstummt ist und den Menschen somit weiter zum Guten hinführen kann. Er meint, es zeigt dem Menschen auf, dass er Schuld auf sich geladen hat, was aber nur funktioniert, wenn sich der Mensch des schuldigen Handelns bewusst ist und sich als schuldig sieht. Das schlechte Gewissen, was für Kerstiens das eigentliche Gewissen ist, basiert also auf Schuld Erfahrungen und den daraus entstehenden emotionalen Auswirkungen, dem „sich schlecht Fühlen“. Für ihn ist das Gewissen als solches unfehlbar, das Gewissensurteil jedoch nicht, weshalb Gewissensentscheidungen argumentationsfähig sind, obwohl sie auf einer personalen Gewissheit beruhen, und auch gegen gesellschaftliche Überzeugungen gefällt werden können (vgl. Kerstiens 1987, 65ff.).

Gewissen, so verstanden wie bei Ludwig Kerstiens, liegt in der Erfahrung von Schuld begründet, dem, wie er es nennt, schlechten Gewissen. Gewissenlose Menschen können demnach als Menschen bezeichnet werden, bei denen dieses schlechte Gewissen verstummt ist, wie Kerstiens meint. Kein Mensch fühlt sich gern schuldig oder schlecht, weshalb einige versuchen gegen dieses Gefühl anzukämpfen und sich davon abkapseln, so Kerstiens. Er meint, die Menschen stumpfen sich gegen die Schuldgefühle ab, wodurch es zu einer Verstummung des schlechten Gewissens kommt. Ohne schlechtes Gewissen kann es demnach keine Instanz mehr geben, die dem Menschen aufzeigt, wenn er gegen gesellschaftliche Gebote und Verbote, also gegen das Gute verstößt. Davon ausgehend kann die Abwesenheit des schlechten Gewissens und der Schuldgefühle eine ständige Anwesenheit eines guten Gewissens zur Folge haben, wie Kerstiens meint, was, wie bereits erwähnt, eigentlich schlecht ist. Kerstiens folgend bedeutet das, dass Gewissenlose lediglich ein gutes Gewissen haben, da ihr schlechtes Gewissen verstummt ist und ihnen nicht mehr das Gute aufzeigen kann. Aus diesem Grund können sie ihr Handeln nicht mehr auf das Gute ausrichten, sondern werden, dank des guten Gewissens, bei all ihren Handlungen ein Gefühl von Selbstzufriedenheit empfinden. Ausgehend von seinem Gewissensbegriff, kann gesagt werden, dass das Phänomen der Gewissenlosigkeit aufgrund des Verstummens des schlechten Gewissens und der Schuldgefühle eines Menschen entsteht (vgl. ebd. 65ff.).

Dem Gewissensverständnis von Ludwig Kerstiens folgend, kann angenommen werden, dass Erziehung auf Gewissen Einfluss nimmt. Wenn Gewissen, wie bei ihm gedacht wird, als schlechtes Gewissen, dass bei einem Vergehen gegen gesellschaftliche Vorschriften, Schuldgefühle aufkommen lässt, kann davon ausgegangen werden, dass eine Erziehung in diesem Zusammenhang auf die Vermittlung von Werten, Normen und Gesetzen sowie deren Verinnerlichung abzielt. Diese Aufgabe, nämlich die Vermittlung und emotionale Verankerung von Werten und Normen, ist Aufgabe einer Werteerziehung nach Friedrich Kümmel. Eine solche Erziehung sieht vor, dass die Menschen die gesellschaftlich anerkannten Gebote und Verbote verinnerlichen und eine emotionale Verbindung dazu aufbauen, so Kümmel, damit sie nicht dagegen verstoßen bzw. sich bei einer Verfehlung schuldig fühlen, da Schuldgefühle die beste Vorbeugung für weitere Vergehen darstellen. Für ihn ist das Ziel der Werteerziehung, die Bindung an die allgemeinen Werte und Normen und das Hervorrufen eines schlechten Gewissens in Form von Schuldgefühlen bei einem Regelverstoß (vgl. Kümmel 2009, 13ff.).

Wenn Gewissenlose sich gegen Gefühle von Schuld abkapseln und absondern, was, laut Kerstiens, zum Verstummen von Gewissen führt, muss Erziehung demnach ansetzen und alles versuchen, um diese Gefühle und somit das schlechte Gewissen wieder zu wecken und wachzurufen. Erziehung hat somit einen gewissen Einfluss auf Gewissenlosigkeit, da sie eine Möglichkeit bietet, die Schuldgefühle und das verstummte, schlechte Gewissen wieder zu wecken bzw. wachzuhalten.

Dass, eine auf Emotionen bezogene, Auffassung von Gewissen, wie bei Ludwig Kerstiens, problematisch ist, ist in Verbindung mit Hannah Arendt aufgezeigt worden. Sie geht davon aus, dass der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist und mit seinem Selbst in Beziehung steht und mit diesem kommuniziert. Der Mensch hat, so Arendt, die Möglichkeit mit seinem Selbst entweder in Harmonie oder Disharmonie zu leben, je nachdem, ob der Mensch sich selbst entspricht und somit im Einklang mit seinen Selbst ist oder nicht. Laut Arendt, ist es einem Menschen nicht möglich vor seinem Selbst einfach so wegzulaufen, wie vor anderen Leuten, wenn er mit ihnen nicht übereinstimmt. Deshalb ist es für sie wichtig, dass der Mensch zuerst mit sich selbst übereinkommt, bevor er andere einbezieht. In diesem Punkt stimmt sie mit Kant überein, der davon ausgeht, dass der Mensch zuerst sich selbst

verpflichtet ist und danach erst anderen gegenüber. Zu diesem Zwiegespräch mit sich selbst ist der Mensch nur in der Einsamkeit fähig, meint Arendt. Sie macht deutlich, dass ausschließlich in diesem Zwiegespräch mit dem Selbst in der Einsamkeit, das Selbst als letztes Maß des moralischen Verhaltens gegeben ist. Allein durch die Tätigkeit des Denkens ist der Mensch, Arendt nach, in der Lage, „Zwei-in-Einem“ zu sein, solange der Mensch denkt, wird das unterbrochen was er gerade tut und er ist nicht fähig einer Tätigkeit nachzukommen. Der Mensch ist nur dann mit seinem Selbst zusammen, solange er denkt, meint Arendt, doch sobald er zu handeln beginnt, befindet er sich in Gesellschaft von mehreren. Für sie ist Denken eine Tätigkeit mit dem moralischen Ergebnis der Selbstwahrnehmung des Menschen als eine **Persönlichkeit** (vgl. Arendt 2003, 35 u. 70ff. u. 91f).

Gewissen, nach Arendt, bedeutet demnach das Bewusstsein des Menschen mit dem er sich selbst wahrnehmen und erkennen kann und welches er aufgrund des Zwiegesprächs mit seinem Selbst durch die Tätigkeit des Denkens gewinnt. Ausgehend davon kann Gewissenlosigkeit als Vergessen und Verdrängen des eigenen Tuns gesehen werden. Gewissenlose Menschen sind, in Bezug auf Arendt, jene, die sich weigern zu erinnern und nicht über ihre Handlungen nachdenken, denn nur wer bereit ist sich zu erinnern und nachzudenken, ist in der Lage Wurzeln zu schlagen und sich somit selbst zu stabilisieren. Ohne die Tätigkeit des Denkens und ohne Erinnern hört der Mensch auf mit sich selbst in Beziehung zu stehen und zu kommunizieren, was dazu führen kann, dass er sich selbst verliert und somit seine Persönlichkeit, so Arendt. Gewissenlose sind für sie lediglich menschliche Wesen, aber keine Personen mehr, da sich das, was unter Persönlichkeit verstanden wird, aus dem Denkprozess entwickelt. Menschen, die sich nicht erinnern oder nachdenken, sind nicht fähig Wurzeln zu schlagen und ihre eigenen Grenzen zu erkennen, und dort wo es keine Grenzen und Wurzeln gibt, ist, laut Arendt, das „**extreme Böse**“ möglich. Ausgehend von Hannah Arendts Verständnis von Gewissen, entsteht das Phänomen der Gewissenlosigkeit durch Verweigerung des Denkens, Erinnerns und Urteilens, was zum Verlust des Selbst und somit zum Verlust der Persönlichkeit des Menschen führt, da der Mensch nicht mehr „Zwei-in-Einem“ ist – nicht mehr in Beziehung und im Dialog mit seinem Selbst steht (vgl. ebd. 75ff. u. 58f. u. 101ff.).

Gewissen, als „Zwei-in-Einem“ sein, als Dialog mit dem Selbst durch die Tätigkeit des Denkens und durch Erinnern, wie Hannah Arendt es bezeichnet, steht nicht im Zusammenhang mit Kerstiens Gewissensverständnis und somit auch nicht mit der Werteerziehung. Zwischen ihrer Auffassung von Gewissen und einer „Erziehung zur Wirklichkeit“ nach Friedrich Kümmel kann jedoch eine Verbindung hergestellt werden. Eine Wirklichkeitserziehung verlangt, laut Kümmel, die innere Selbstbeteiligung der ganzen Person und zielt darauf ab mit Widersprüchen umgehen zu können (vgl. Kümmel 2009, 165 u. 181). Erziehung, so gesehen, hat keinen Einfluss auf Gewissen, wie Arendt es bezeichnet, sondern setzt ein solches Gewissen voraus. Ihrer Ansicht nach wird der Mensch erst durch das Gewissen zur Person bzw. ist das moralische Ergebnis von Gewissen die Persönlichkeit, was es somit zur Voraussetzung einer Wirklichkeitserziehung macht, die von einer Beteiligung der ganzen Person ausgeht. Erst, wenn der Mensch im Dialog mit seinem Selbst ist, so Arendt, ist das Selbst in der Lage, Widerspruch einzulegen, wenn der Mensch sich selbst gegenüber ungerecht wird. Widersprüche entstehen somit erst durch den Dialog, den der Mensch mit seinem Selbst führt, womit Gewissen als Grundlage für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ nach Kümmel gesehen werden kann. Handeln Menschen aufgrund ihres Gewissen, kann es vorkommen, so Arendt, dass sich ihr Handeln gegen allgemeine, gesellschaftliche Vorgaben richtet. Eine Wirklichkeitserziehung, laut Kümmel, kann in diesem Fall Einfluss nehmen, indem sie den Menschen oder das Kind in seinem Anderssein annimmt und in ihrem Verhalten bestätigt und respektiert. Dies kann dazu führen, dass der Mensch in Einklang mit sich selbst gelangt und sich somit selbst annimmt und akzeptiert, was für eine Wirklichkeitserziehung, nach Kümmel, von großer Bedeutung ist.

Davon ausgehend, dass Gewissen, wie bei Arendt verstanden, Voraussetzung für eine „Erziehung zur Wirklichkeit“, bei Kümmel, ist, kann gesagt werden, dass Gewissenlosigkeit eine solche Erziehung verhindert oder hemmt. Gewissenlose sind daher, Arendt zu Folge, keine Persönlichkeiten und wenn sie keine Personen sind, ist auch keine innere Selbstbeteiligung der ganzen Person möglich. Die Aufgabe der Wirklichkeitserziehung zu lernen mit Widersprüchen umzugehen, wie Kümmel sie beschreibt, wird somit bedeutungslos, da gewissenlose Menschen kein „Widerspruch-einlegendes-Selbst“ haben, bzw. dieses Selbst nicht hören, da

sie nicht im Dialog mit ihm stehen, so Arendt. Demnach kann gesagt werden, dass Wirklichkeitserziehung keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit hat, sondern im Gegenteil, Gewissenlosigkeit eine „Erziehung zur Wirklichkeit“ verhindert und hemmt.

In Bezug auf Judith Shklar und dem „Sinn für Ungerechtigkeit“, kann Gewissen als Ungerechtigkeitssinn auf die eigenen Handlungen gerichtet, gesehen werden, so Gabriele Weiß (vgl. Weiß 2007, 96). Es gilt darauf zu achten, ob der Mensch sich selbst gegenüber gerecht oder ungerecht handelt und somit den „Sinn für Ungerechtigkeit“ auf sich bezieht, was auf die Funktion des Gewissens hinweist, das, laut Weiß, Widerspruch einlegt, wenn der Mensch sich selbst nicht gerecht wird. Gewissen so angenommen, erkennt nicht, was gerecht und ungerecht oder gut und böse ist, sondern äußert lediglich eine Skepsis, so Weiß, die zu einer Irritation des Selbst führt. Sie meint, durch die Formulierung einer Skepsis eröffnet das Gewissen „*Differenzen im Selbst*“ (Weiß 2007, 94). Somit wird Gewissen, nach Weiß, als Widerspruch erfahren, der von Handlungen zurückhält, jedoch kein sicheres Urteil darüber abgibt. Sie geht davon aus, dass die eigene Erfahrung von Ungerechtigkeit, Voraussetzung für einen Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber ist. Erst, wenn der Mensch selbst gelitten hat, ist er fähig das Leid bei anderen zu erkennen und sich in andere Menschen hineinzusetzen, schreibt Weiß. Sie meint, von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang nicht nur die Ungerechtigkeiten, die einem von anderen zugefügt werden, sondern auch das selbst verübte Unrecht (vgl. Weiß 2007, 94 u. 97ff. sowie 2008, 70ff. u. 95). Wird davon ausgegangen, dass Gewissen als eigener Ungerechtigkeitssinn gesehen wird, wie Weiß schreibt, kann angenommen werden, dass der Mensch nur aufgrund des Gewissens in der Lage ist, einen „Sinn für Ungerechtigkeit“ anderen gegenüber zu entwickeln. Das bedeutet somit, dass es Gewissenlosen nicht möglich ist einen Ungerechtigkeitssinn anderen Menschen gegenüber auszubilden. Das Phänomen der Gewissenlosigkeit entsteht, mit Shklar und Weiß gesehen, somit durch die Unfähigkeit den eigenen Ungerechtigkeitssinn, als „Sinn für Ungerechtigkeit“ auf andere zu übertragen.

Auf die Erziehung bezogen kann gesagt werden, dass Werteerziehung den von Shklar bezeichneten formellen Ungerechtigkeitssinn beeinflussen kann und zwar,

durch emotionale Verankerung und Verinnerlichung von gesellschaftlich anerkannten Werten, Normen, Geboten und Verboten (vgl. Kümmel 2009, 13f.). Durch Erziehung ist es, in Bezug auf Weiß, auch möglich eigene Erfahrung von Ungerechtigkeit durch andere zu initiieren (vgl. Weiß 2007, 97).

Wie bereits bei Weiß gehört, bedarf es aber mehr als dieser eigenen Erfahrung, um sie auf andere übertragen zu können, nämlich der Fähigkeit diese Erfahrung zu reflektieren und aufgrund dessen mit anderen mitfühlen zu können (vgl. ebd. 98ff.). Somit kann davon ausgegangen werden, dass Erziehung Einfluss auf den eigenen „Sinn für Ungerechtigkeit“ hat, der auf den Menschen selbst bezogen, laut Weiß, als Gewissen gesehen werden kann, nicht aber auf den Ungerechtigkeitssinn anderen gegenüber. Auf Gewissenlosigkeit umgelegt bedeutet das, dass Werteerziehung selbst bei gewissenlosen Menschen zu einem „formellen Sinn für Ungerechtigkeit“ beitragen kann, jedoch keine Auswirkung auf den Ungerechtigkeitssinn auf andere bezogen hat. Grund dafür ist, dass Gewissenlose nicht in der Lage sind, ihre eigene Empfindung von Ungerechtigkeit zu reflektieren sowie diese auf andere zu übertragen und somit Mitgefühl für das Leid anderer zu entwickeln, was jedoch bei der Übertragung des eigenen Ungerechtigkeitssinns auf andere eine wichtige Rolle spielt, so Weiß. Arendt folgend, kann jedoch eine Werteerziehung aber einen Betrag zu Gewissenlosigkeit leisten, da diese Erziehungsform Menschen zu Mitläufern der Gesellschaft macht, da sie auf Anpassung abzielt und dazu führen kann, dass Nachdenken, Erinnern und Urteilen überflüssig werden, wodurch passive Ungerechtigkeit gefördert wird.

7. RESÜMEE

Dieses Kapitel widmet sich der Beantwortung der Forschungsfragen – *Wie entsteht das Phänomen der Gewissenlosigkeit? Welchen Einfluss hat die Erziehung?* – mit Hilfe der gewonnenen Erkenntnisse.

7.1. ENTSTEHUNG DES PHÄNOMENS GEWISSENLOSIGKEIT

Wie in dieser Arbeit bis jetzt dargestellt worden ist, unterscheiden sich die Ansichten von Ludwig Kerstiens und Hannah Arendt in Bezug auf ihr Verständnis von Gewissen, was sich auf Gewissenlosigkeit sowie auf den Einfluss der Erziehung ebenfalls unterschiedlich auswirkt. Diese Arbeit stimmt mit den Auffassungen von Hannah Arendt überein, weshalb erläutert werden soll, was das für die Beantwortung der Forschungsfragen bedeutet.

Für Arendt steht „Gutsein“ nicht in Zusammenhang mit ethischen Gütemaßstäben, die von außen gegeben sind und je nach Ethik variieren können, wie bei Kerstiens (vgl. Kerstiens 1987, 19). In Bezug auf Gut und Böse greift Hannah Arendt auf Kant zurück, der davon ausgeht, dass die Unterscheidung von Gut und Böse im Verstand getroffen wird und der „kategorische Imperativ“ dabei als Kompass fungiert, indem er dem Menschen sagt, was getan werden soll. Kant meint, dass die Vernunft den Menschen anweist gut zu handeln, wohingegen Versuchungen und Neigungen zum Bösen verleiten. Demnach unterscheidet ein Mensch, bezugnehmend auf Arendt, nicht aufgrund von außen kommender, ethischer Gütemaßstäbe oder Gesetze, was gut und was böse ist. Im Gegenteil, der Mensch selbst gibt sich das Gesetz, welches von innen kommt, so Kant. Er geht davon aus, dass es dem Menschen unmöglich ist, absichtlich böse zu handeln, wenn er seinem inneren moralischen Gesetz folgt. Der Mensch hat jedoch, so Arendt, die Möglichkeit aufgrund des Willens der Vernunft zu widersprechen, indem er seinen Neigungen folgt und seinen Begehren nachgibt, wodurch er sich selbst widerspricht und die Folge Selbstbestrafung durch Selbstverachtung ist (vgl. Arendt 2003, 26ff. u. 37 u. 39 u. 50f.). Aus diesem Grund unterscheidet Kant zwischen Moralität und Legalität. Darauf beziehend, kann, wie bereits erwähnt, Arendts Auffassung von Gut in Kants Moralität angesiedelt werden, weil es vom Menschen selbst ausgeht und nicht variabel ist, wohingegen Kerstiens

Verständnis von Gutsein im Bereich der Legalität von Kant zu verorten ist, da es sich auf von außen gegebene Maßstäbe bezieht, die veränderbar sind.

Kerstiens Verständnis vom Gutsein spielt im Zusammenhang mit seinen Überlegungen in Bezug auf Gewissen eine Rolle. Er geht davon aus, dass Gewissen die „Eigenart des Menschen“ ist, dem Guten zu folgen und das Handeln danach auszurichten. Gewissen gehört für ihn zur Person und geht von ihr aus. Es ist, laut ihm, die letzte Instanz bezogen auf das Gute für den Menschen und liefert ihm eine Gewissheit über die Entscheidung zwischen Gut und Böse und darüber was zu tun ist (vgl. Kerstiens 1987, 14f. u. 58f.). Für Arendt hingegen bedeutet Gewissen, dass der Mensch „Zwei-in-Einem“ ist und somit im Gespräch mit seinem Selbst steht. Dieses Zwiegespräch mit dem Selbst kommt, ihr zu Folge, durch die Tätigkeit des Denkens und Erinnerns zustande und das moralische Ergebnis ist die **Persönlichkeit** (vgl. Arendt 2003, 70f. u. 92f.). Sowohl Kerstiens als auch Arendt schreiben dem Selbst des Menschen, in Bezug auf Gewissen, eine Bedeutung zu. Bei Kerstiens meldet sich die Person selbst im Gewissen, sie ist Gewissen, die Stimme des Gewissens (vgl. Kerstiens 1987, 15). Für Arendt ist diese Stimme der Dialog des Menschen mit seinem Selbst. Gewissen ist für sie das Bewusstsein des Menschen sich selbst wahrzunehmen und zu erkennen. Dem stimmt Gabriele Weiß zu, die Gewissen als „Widerspruch-einlegendes-Selbst“ sieht, dass sich durch Skepsis auszeichnet (vgl. Weiß 2004, 25).

„Gewissen ist nicht ein im Ich zu verortender Akteur, sondern geht aus Differenzen im Subjekt hervor, die es offen zu halten und in ihrer Widersprüchlichkeit erfahrbar zu machen gilt. Ein distanzierendes und Handlungsvollzüge unterbrechendes Gewissen kann sich in jeder konkreten Situation und in Bezug auf jede Handlung die Frage nach der Rechtmäßigkeit neu stellen, ohne auf Prinzipien oder Handlungsmaximen mit Gewissheit zurückzugreifen“ (ebd. 23).

Weiß sieht das Gewissen als Zeuge des Menschen selbst, das mit ihm als Mitwissender spricht und in diesem Gespräch mit ihm Rechenschaft fordert (vgl. ebd. 25). *„Dieses Gespräch wird durch die Begegnung mit dem jeweils Anderen im Selbst ausgelöst und durch Differenz, Pluralität und Alterität in Bewegung gehalten“ (ebd. 25).* Für sie ist Gewissen keine identitätsstiftende Instanz, wie bei Kerstiens, sondern eröffnet Distanzen.

„Nur ein Gewissen, das gegenüber dem eigenen Denken, Wollen und Handeln distanziert, kann die Differenz zwischen individueller Freiheit und subjektiver Rationalität im Subjekt offen halten. Das entmachtete Subjekt hinterlässt einen leeren Raum, eine unbesetzte Stelle, deren dauerhafte und einseitige Besetzung durch das Offenhalten des Gewissens verhindert wird“ (Weiß 2004, 26f.).

Demnach bezeichnet Weiß Gewissen als eine Art „Platzhalter“, da es einen Platz freihält, ohne diesen für sich zu beanspruchen, wodurch es Reflektieren und Urteilen erst möglich macht und weder außerhalb noch innerhalb des Subjekts verortet werden muss (vgl. ebd. 27). Sie meint, dass es schwer sei Gewissen nicht als eine Instanz oder einen Akteur zu verstehen, weil allgemein gesehen, Gewissen immer angenommen wird, als ein handelndes Etwas, wobei die Vorstellung hilfreich sein könne, *„dass die Stimme des Gewissens in einem Selbst ein jeweils anderes Selbst zu Gehör bringt, dass an- bzw. widerspricht, ohne etwas zu sagen“* (ebd. 27). So gesehen bedeutet Gewissen nicht das Gute zu erkennen und das Handeln danach auszurichten und danach zu urteilen, wie bei Kerstiens. Weiß folgend hält Gewissen von bestimmten Handlungen ab, *„ohne zu wissen, was zu tun oder zu lassen ist“* (ebd. 191). Es gibt, ihr zu Folge, kein Urteil über Gut und Böse ab und auch nicht darüber was der Menschen tun soll oder nicht, wie Kerstiens meint, sondern äußert lediglich eine Skepsis in Bezug auf das eigene Handeln (vgl. ebd. 191 u. 27).

Bei Kerstiens kann Gewissen unterschieden werden in gutes und schlechtes. Das gute Gewissen ist für ihn eine Art Sicherheitsgefühl, eine Selbstzufriedenheit für den Menschen, wohingegen das schlechte Gewissen im Zusammenhang mit Schuldgefühlen steht. Es zeigt sich, dass Emotionen bei ihm in Verbindung mit Gewissen eine große Rolle spielen. Das Gefühl schuldig zu sein, ist, Kerstiens zu Folge, dem Gewissen dienlich, da es dem Menschen seine Verfehlungen und dadurch das Gute, wonach gehandelt werden soll, aufzeigt. Dass es solche Gefühle, wie Kerstiens sie beschreibt, gibt, streitet Hannah Arendt nicht ab, da sie nicht daran zweifelt, dass Menschen sich unschuldig oder schuldig fühlen können. Sie macht aber, wie bereits erwähnt, eindeutig klar, dass diese Gefühle keine verlässlichen Hinweise auf Recht und Unrecht oder Gut und Böse geben können (vgl. Arendt 2003, 95). Sie geht davon aus, dass diese Gefühle, bei Kerstiens, nichts über Moral aussagen, sondern lediglich *„etwas über Anpassung und Nicht-Anpassung“* (ebd. 95).

Das schlechte Gewissen bei Kerstiens sagt demnach nichts über Moral im eigentlichen Sinn nach Arendt aus, da es lediglich ein Gefühl ist, das aufkommt, wenn der Mensch in Konflikt mit dem Außen gerät, sei es mit der Umwelt oder anderen Personen. Das schlechte Gewissen, in Verbindung mit Hannah Arendt, kann aber als ein Gefühl gesehen werden, das dann aufkommt, wenn der Mensch mit seinem Selbst in Disharmonie lebt. Angenommen, ein Mensch muss mit einem Lügner oder Mörder zusammen leben, dem er nicht entkommen kann, wird er sich sicherlich schlecht fühlen. So gesehen kann das Empfinden eines schlechten Gewissens nach Kerstiens, als Resultat einer unharmonischen Beziehung des Menschen mit seinem Selbst bei Arendt angenommen werden. Somit zeigt das schlechte Gewissen nicht wie bei ihm den Unterschied zwischen Gut und Böse oder Recht und Unrecht auf, sondern lässt im Menschen ein ungutes Gefühl aufkommen, das verdeutlichen soll, etwas getan zu haben, was zu Disharmonie mit dem Selbst führt. Im Gegenzug dazu kann ein gutes Gewissen, nach Kerstiens, bei Arendt als ein Gefühl gesehen werden, das auftritt, wenn der Mensch mit seinem Selbst in Harmonie und Einklang lebt, denn dann wird er sich sicherlich zufrieden fühlen.

Davon ausgehend kann Gewissen nicht, wie bei Kerstiens, auf Schulderfahrungen basieren. Jan Masschelein stimmt dem zu, da er davon ausgeht, dass Gewissen nicht primär als Erfahrung von Schuld gesehen werden kann (vgl. Masschelein 2010, 137). Er meint, dass der Gewissensappell keine Voraussetzung für die Erkenntnis des Guten oder Besseren ist, wie bei Kerstiens und dass es nicht darum geht, dass der Mensch gemäß des als „gut Erkannten“ handelt, denn *„das hieße erneut, das Handeln und Urteilen, dem Wissen, das man von diesem Handeln und Urteilen haben kann, unterzuordnen“* (ebd. 137). Masschelein meint, dass *„die Tätigkeit des Gewissens“* (ebd. 137), keinen Aufschluss darüber gibt, was der Mensch in der jeweiligen Situation tun soll oder nicht, sondern *„sie befreit vom Wissen“* (ebd. 137).

„Die gemeinte Tätigkeit des Gewissens ist keine Tätigkeit des Erkennens (es geht primär nicht um Wissen, auch nicht um das Wissen des Nicht-Wissens) (...) Obwohl die Tätigkeit des Gewissens nicht bei einer gegebenen Norm oder einem Gesetz stehen bleibt, setzt sie keine übergesetzliche Instanz voraus, die uns abweichend vom Gesetz etwas „besseres“ vorschreiben könnte“ (ebd. 137).

Es wird deutlich, dass sich gewisse Unterschiede erkennen lassen, wenn diese Aussagen in Verbindung mit Kerstiens gebracht werden. Gewissen bei Kerstiens ist sowohl verhaltensweisend, als auch verhaltenskontrollierend (vgl. Kerstiens 1987, 15f.), was im totalen Gegensatz zu dem steht, was Masschelein meint und wovon Hannah Arendt ausgeht. Der Mensch bekommt bei Arendt nur eine Empfehlung gewisse Dinge nicht zu tun. Das Gewissen gibt jedoch weder bei Arendt noch bei Masschelein oder Weiß einen Hinweis darauf was getan werden soll, indem Richtungen vorgegeben werden, wie Kerstiens es beschreibt (vgl. ebd. 17f.). Gewissen, als Bewusstheit sich selbst wahrzunehmen und zu erkennen, wie Arendt meint, ist ausschließlich der Denktätigkeit zuzuschreiben und beinhaltet keine affektive Komponente, wie bei Kerstiens. Masschelein stimmt mit dieser Auffassung überein und beschreibt auf Arendt und Buber bezogen

„das unruhige Gewissen als eine bestimmte „kritische“ Tätigkeit (...), die sich verwirklicht in einer bestimmten Form des Zusammenlebens: im Zusammenleben mit sich selbst, das auf einer asymmetrischen Beziehung beruht und auf „Frieden“ zielt“ (Masschelein 2010, 138).

Gewissenlosigkeit entsteht, Hannah Arendt folgend, demnach dadurch, dass der Mensch sich weigert sich zu erinnern und über seine Taten nachzudenken. Ohne Erinnerungen und ohne Denktätigkeit ist der Mensch, ihr zu Folge, nicht in der Lage, „Zwei-in-Einem“ zu sein, wodurch er auch nicht im Gespräch mit seinem Selbst stehen kann. Gewissenlosigkeit ist somit nicht ausschließlich gleichzusetzen mit dem Verstummen des schlechten Gewissens bei Kerstiens. Es kann aber sehr wohl davon ausgegangen werden, dass Gewissenlosigkeit auf Arendt bezogen, das Ausbleiben eines schlechten Gewissens zur Folge hat. Denn, wenn der Mensch nicht im Dialog mit seinem Selbst steht, kann er auch nicht in Disharmonie mit diesem Selbst leben. Da bereits aufgezeigt worden ist, dass ein schlechtes Gewissen als emotionales Resultat eines unharmonischen Zusammenlebens des Menschen mit seinem Selbst gesehen werden kann, werden Gewissenlose kein schlechtes Gewissen haben, da es ohne Dialog mit dem Selbst keine Disharmonie geben kann und sich somit auch kein schlechtes Gefühl entwickeln wird. Gewissenlose Menschen werden nicht von ihrem Selbst unterbrochen, wenn sie sich selbst gegenüber ungerecht sind, da sie nicht im Zwiegespräch mit sich selbst stehen, so Arendt. Demnach kann dieses Selbst auch keine Widersprüche, wie Weiß schreibt, einlegen oder Differenzen

aufzeigen. So sind Gewissenlose ohne Erinnern und Nachdenken nicht in der Lage, Wurzeln zu schlagen und wie bei Arendt bereits aufgezeigt, können nur Menschen, die in sich wurzeln, sich selbst Grenzen aufzeigen. Arendt meint, dass dort, wo es keine Grenzen und keine Wurzeln gibt, das „**extreme Böse**“ möglich ist (vgl. Arendt 2003, 85f.). Menschen, die sich nicht erinnern, können auch nicht über ihre Handlungen nachdenken und sind auch keine **Persönlichkeiten**, denn **Person sein** heißt, für Arendt, der Denktätigkeit nachzukommen und im Zwiegespräch mit seinem Selbst zu stehen. Gewissenlose sind demnach keine **Personen** sondern lediglich menschliche Wesen und deshalb, laut Arendt, fähig das **größte Böse** zu begehen. Menschen, die gewissenlos sind, weigern sich selbst zu urteilen, da sie sich, ihrer Meinung nach, weigern zu denken, weshalb ihnen alles gleichgültig ist, was Arendt folgend, die größte Gefahr darstellt (vgl. ebd. 77 u. 149f.).

Diese Arbeit geht, in Bezug auf diese Erkenntnisse und in Verbindung mit Arendt davon aus, dass sich das Phänomen Gewissenlosigkeit, durch die Weigerung des Menschen zu denken, sich zu erinnern und zu urteilen, entwickelt, weshalb der Mensch nicht „Zwei-in-Einem“ sein kann und nicht fähig ist im Dialog mit seinem Selbst zu stehen. Welche Bedeutung diese Schlussfolgerung in Bezug auf die Erziehung hat, soll anschließend dargestellt werden.

7.2. EINFLUSS DER ERZIEHUNG AUF GEWISSENLOSIGKEIT

Da sich diese Arbeit auf die Annahmen von Hannah Arendt stützt und mit diesen übereinstimmt, soll aufgezeigt werden, was das für den Einfluss der Erziehung auf Gewissenlosigkeit bedeutet.

Es ist verdeutlicht worden, dass Gewissen bei Hannah Arendt nicht erzogen werden kann, im Gegensatz zu Kerstiens, bei dem Erziehung durch Wachhalten des schlechten Gewissens sowie durch die Vermittlung und emotionale Verankerung von Werten, Normen, Geboten und Verboten einer Gesellschaft das Gewissen beeinflussen kann. Dies kann durch die Aussage von Jan Masschelein bestätigt werden, der auf Martin Buber bezogen davon ausgeht, dass Erziehung *„nicht Werteerziehung oder Entwicklung von Kompetenzen“* ist, *„sondern Charaktererziehung ist für Buber die Erziehung, die wichtig ist für das Vermögen, gut und böse zu unterscheiden“* (Masschelein 2010, 140). Er sieht

Charaktererziehung als Erziehung „zu einer wirklichen Stellungnahme“ (Buber zit. nach Masschelein 2010, 140) und als „die echte Erziehung zur Gemeinschaft“ (Buber zit. nach Masschelein 2010, 140). Masschelein spricht, in Verbindung mit Buber, von dem Ziel einer Einheit des Charakters und eines Verantwortungswillens, wobei das Erzielen dieser Einheit als eine Aufgabe angesehen werden kann, die unendlich sowie in jeder Situation einmalig ist und den handelnden Menschen somit fordert (vgl. Masschelein 2010, 141). Charaktererziehung, so gesehen, bedeutet, laut Masschelein, „den Schmerz wachzuhalten, das Verlangen zu wecken“ und zwar den „Schmerz des Einzelnen um das verstörte Verhältnis zu seinem eigenen Selbst“ (Buber zit. nach Masschelein 2010, 141). Er meint, dass die Menschen sich nur mehr auf Normen und Werte beziehen und sich von der Gesellschaft, einem Kollektiv leiten lassen. Als Grund dafür gibt er die Angst der Menschen an, „auf sich selbst gestellt zu sein, auf ein Selbst, das nicht mehr von ewigen Werten die Richtung empfängt“ (Buber zit. nach Masschelein 2010, 142). Die Menschen geben sich der Gemeinschaft hin, so Masschelein, weil sie nach einer Instanz verlangen, an die sie glauben können und die ihnen die Verantwortung abnimmt (vgl. Masschelein 2010, 142). Er geht davon aus, dass menschliches Handeln unerforschlich sowie unvorhersehbar und deshalb auch unerklärbar ist. Aus diesem Grund soll, so Masschelein, das Handeln auch beurteilt werden, da sich der Mensch auf Verantwortung, auf Urteile eingelassen hat (vgl. ebd. 146).

„Die Verantwortlichkeit des Urteilens – die ethisch-politisch-pädagogische Haltung, die eingeschlossen ist in dem Urteils-Willen und das Vermögen, die Ordnung der Dinge zu verweigern und Stellung zu nehmen – entzieht sich jeder Begründung und jedes Fundaments (...); sie ist in keinem (Verantwortlich-) Sein zu verankern (...), und bietet keinen Halt. Der Versuch, sie in der Vernunft zu begründen, ist, wie Buber sagt, illusorisch. Sie empfängt ihren Sinn von anderswo, namentlich aus der Begegnung mit dem Anderen, die die Situation zu einer „wirklichen“ Situation macht, die zwischen und besteht“ (ebd. 147).

Masschelein meint, dass die Verantwortlichkeit des Menschen zu urteilen, dann auftaucht, wenn ein Urteilen durch vorgegebene gesellschaftliche Normen und Regeln als unmöglich gesehen wird, was eigentlich widersprüchlich ist. Er schreibt, dass das Urteil des Menschen auf einem „(Vor-)Gegebenen“ beruht, sich aber darauf nicht berufen kann, sondern es entweder bestätigt oder zurückweist.

Er geht davon aus, dass Denken vorgegebene Ordnungen zerstört, die eigenen Überzeugungen immer wieder in Frage stellt und keine Erkenntnisse hervorbringt (vgl. Masschelein 2010, 147ff.)

„Das Denken, (...), deutet auf eine Tätigkeit hin, die entwirrt, aber diese Tätigkeit entfaltet sich in einem Gespräch, im Zusammenleben mit jemandem, vor dem ich Rechenschaft ablegen muss. Das Denken ist eine dialogische Praxis. Das Denken kennt sich als denkend, was nicht dasselbe ist wie die Erkenntnis von etwas, sondern das Bewusstsein seiner eigenen Bewegung als stillem Dialog mit sich selbst. Das Denken als Gespräch unterstellt einen inneren Unterschied“ (ebd. 150).

Damit stimmt Masschelein mit Arendt überein, dass der Mensch nicht vor sich selbst davonlaufen kann und immer sein eigener Zeuge ist. Somit ist für ihn Gewissen eindeutig keine Instanz wie bei Kerstiens. Es ist für Masschelein kein etwas, dass sich der Mensch aneignen, erwerben oder haben kann. Masschelein meint, dass die Verantwortung unbegrenzt und unendlich ist, weshalb der Mensch nie wissen kann, ob er ausreichend geantwortet hat oder nicht. Aus diesem Grund soll, seiner Meinung nach, Selbstzufriedenheit vermieden werden. Er schreibt, dass es um das Verlangen des Menschen geht in Frieden mit sich selbst zusammenzuleben, wobei ausschließlich der Mensch selbst für diesen Frieden verantwortlich ist. Die Verwirklichung des Friedens ist für ihn jedoch eine unendliche Aufgabe und kann somit nie abgeschlossen werden. Dazu bedarf es aber des Denkens, was, laut ihm, jedoch in gewisser Weise unmöglich zu übermitteln oder zu lernen ist. In Bezug auf Arendt meint er, dass darauf nur hingewiesen werden kann und es immer wieder neu entdeckt werden muss. (vgl. ebd. 151ff.)

Gabriele Weiß bezieht sich in ihrem Buch „Bildung des Gewissens“ (2004) sowohl auf Masschelleins Auffassungen, als auch auf Hannah Arendt. Ihr zu Folge lässt sich

„die Tätigkeit des Gewissen“ (...) „als eine Irritation beschreiben, die automatisiertes und selbstverständliches Handeln stört, indem sie die Angemessenheit einer konkreten Selbstverwirklichung bezweifelt, eine gegebene Antwort in Frage stellt und damit die Differenzen im Subjekt immer wieder neu eröffnet“ (Weiß 2004, 25).

Auf ein solches Verständnis von Gewissen bezogen kann Erziehung, nach Weiß, weder auf der Vermittlung von Werten oder Wissen noch auf Kompetenzstärkung beruhen. Eine Erziehung in Verbindung mit einem Gewissensverständnis, in Bezug auf Weiß, eröffnet Differenzen, löst einseitige Verfestigungen auf und hilft dabei Vergessenes zu erinnern, indem sie Gewissen nicht hervorruft, „sondern der Nichtartikulation des Gewissens entgegenwirkt“ (Weiß 2004, 25). Die Basis einer solchen Gewissenserziehung ist laut Weiß, die „unmittelbare Begegnung mit dem Anderen, dessen Andersheit das Eigene in Frage stellt und damit zur Rechtfertigung des So-und-nicht-anders-Seins auffordert“ (ebd. 25). Wird das „In-Frage-Stellen“ als „Funktion des Gewissens“ gesehen, ist es, Weiß zu Folge, nicht möglich Gewissen zu wecken, also zu bilden oder zu lenken, also zu erziehen, „sondern es bildet sich im Umgang mit Anderen und Anderem in uns“ (ebd. 26). Gewissen gesehen, wie bei Weiß, als „Platzhalter“, der „Differenzen im Selbst“ ermöglicht und offen hält, als „Widerspruch-einlegendes anderes Selbst“, das von bestimmten Handlungen abhält, ohne darüber zu urteilen, kann nicht geweckt oder hervorgebracht werden, wie bei Kerstiens (vgl. ebd. 191). Ein solches Gewissen kann, laut Weiß, „als Auslöser von das Individuum verändernden Bildungsprozessen gedacht werden“ (ebd. 191). Erziehung ist, ihr zu Folge, in der Lage einen Beitrag zur Gewissensbildung zu leisten, „indem die Form des Anspruchs vom Andren aus der Mitwelt analog der Strukturen erfolgt, die das Gewissen selbst kennzeichnen: Distanzierung, In-Fragestellen und Irritation von Selbstverständlichkeiten, Gewohnheiten und Gewissheiten“ (ebd. 191). Dies kann, so Gabriele Weiß, zur Gewissensbildung beitragen, muss aber nicht (vgl. ebd. 192). Sie meint, wenn Gewissen als Skepsis ausdrückend verstanden wird und der Mensch diese Skepsis ignoriert, weil er sich vom Gewissen befreien will, wird diese durch eine Gewissheit ersetzt werden, die unhinterfragbar ist, weshalb sie davon ausgeht, dass Gewissen verhindert werden kann und zwar durch Gewissheit. Aus diesem Grund ist es möglich, so Weiß, dass Wissensvermittlung Gewissen verhindert, indem sie Gewissheiten verfestigt (vgl. ebd. 198).

In Bezug auf Gewissenlosigkeit kann somit gesagt werden, dass gerade die Vermittlung von Wissen sowie eine Werteerziehung zu Gewissenlosigkeit beitragen, anstatt diese zu verhindern oder ihr vorzubeugen. Auf Arendt bezogen, hat Erziehung keinen Einfluss auf Gewissenlosigkeit, da Denken nicht erlernbar

ist. In Verbindung mit Masschelein kann gesagt werden, dass Charaktererziehung, wie er sie nennt, Gewissenlosigkeit beeinflussen kann, indem sie versucht den Schmerz wachzuhalten, den der Mensch empfindet, wenn er ein gestörtes Verhältnis zu seinem Selbst hat und somit das Verlangen hervorruft dieses verstörte Verhältnis zu verändern, indem auf ein friedliches Zusammenleben mit dem eigenen Selbst hingearbeitet wird. Weiß folgend kann angenommen werden, dass Erziehung Gewissenlosigkeit entgegenwirken kann, indem der Anspruch des Anderen, wie im Gewissen, aus der Mitwelt erfolgt, in Form von Irritation, In-Frage-Stellen und Distanzierung, dieser Anspruch aber nicht zwingend Gewissenlosigkeit entgegenwirken muss.

Das bedeutet, dass Erziehung nur teilweise Einfluss auf Gewissenlosigkeit hat, da sie diese nicht eindeutig verhindern oder ihr entgegenwirken kann. Aufgrund, der in der Gesellschaft herrschenden Gewissenlosigkeit, kommt aber der Ruf nach Erziehung und nach Werten bzw. einer Werteerziehung auf. Es ist jedoch aufgezeigt worden, dass eine Erziehung, die auf die emotionale Verankerung von Werten oder Wissensvermittlung abzielt, Gewissenlosigkeit nicht verhindert, sondern diese sogar unterstützen und fördern kann. Da jeder Mensch aber in eine Gesellschaft oder besser gesagt in eine Gemeinschaft hineingeboren wird und funktionierende Gemeinschaften auf Werten, Normen und Gesetzen aufgebaut sind, kommt kein Mensch – um in einer Gemeinschaft bestehen zu können – um eine gewisse Werteerziehung und Sozialisation sowie Wissensvermittlung herum, weshalb für jeden die Gefahr besteht, teilweise oder gänzlich gewissenlos zu werden. Das einzige, was wir tun können, ist der Tätigkeit des Denkens nachzukommen, indem wir versuchen, das Denken immer wieder neu zu entdecken sowie die Verantwortung für uns selbst zu übernehmen, damit wir Personen werden und dadurch den eigenen „Sinn für Ungerechtigkeit“ entwickeln.

LITERATURVERZEICHNIS

Arendth, Hannah (2006): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Piper Verlag. München.

Kerstiens, Ludwig (1987): Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Julius Klinkhard. Bad Heilbrunn/Obb.

Klafki, Wolfgang (1975): Hermeneutische Verfahren in der Erziehungswissenschaft. In: Klafki, Wolfgang u.a.: Funkkolleg Erziehungswissenschaft Band 3. 9. Auflage, Frankfurt a. M., S. 126-153.

Kümmel, Friedrich (2009): Moralerziehung. Zwischen Wertorientierung und Wirklichkeitsbezug. Vardan Verlag. Hechingen.

Masschelein, Jan (2010): Den Schmerz wach halten, das Verlangen wecken. Einige Bemerkungen über Wissen und Gewissen. In: Schäfer, Alfred; Thompson, Christiane (Hrsg.): Werte. Ferdinand Schöningh. Paderborn, S. 129-158.

Rittelmeyer, Christian, Parmentier, Michael (2001): Einführung in die pädagogische Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG). Darmstadt.

Shklar, Judith N. (1992): Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Rotbuch Verlag. Berlin.

Weiß, Gabriele (2004): Bildung des Gewissens. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Weiß, Gabriele (2007): Ungerechtigkeit vor des Anderen Angesicht. Über die begrenzte Möglichkeit einer Bildung des Sinns für Ungerechtigkeit. In: Wimmer, Michael; Reichenbach, Roland; Pongratz, Ludwig (Hrsg.): Gerechtigkeit und Bildung. Ferdinand Schöningh. Paderborn, S. 91-103.

Weiß, Gabriele (2008): Gewissen – Ungerechtigkeit gegenüber dem Selbst. In: Liebau, Eckart (Hrsg.): Ungerechtigkeit der Bildung – Bildung der Ungerechtigkeit. Opladen u.a. Budrich, S. 69-79.

KURZZUSAMMENFASSUNG

Thema dieser Arbeit ist das Phänomen der Gewissenlosigkeit. Es wird aufgezeigt, wie diese entsteht und in welchem Zusammenhang Gewissenlosigkeit mit Gut und Böse sowie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit steht. Dabei wird vor allem auf Ludwig Kerstiens und seinen Gewissensbegriff, Hannah Arendt und ihre Auffassungen über das Böse sowie Judith Shklar und ihre Ansichten über den Sinn für Ungerechtigkeit Bezug genommen. Es wird erläutert, was unter Gewissen zu verstehen ist, wenn den Darstellungen dieser Autoren gefolgt wird und wie Gewissenlosigkeit in Verbindung mit diesen Anschauungen aufgefasst werden kann. Anschließend wird der Einfluss der Erziehung auf Gewissenlosigkeit dargestellt.

ABSTRACT

This paper describes lack of conscience. It shows how this phenomenon develops and how it is correlated with good and bad as well as justice and injustice. It defines the meaning of conscience and shows how lack of conscience can be understood by referring to Ludwig Kerstiens, Hannah Arendt and Judith Shklar and their concepts of conscience, evil and injustice. Furthermore, it is shown that education influences our understanding of conscience and lack of conscience.

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich versichere, dass ich die Diplomarbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe. Desweiteren versichere ich, dass ich diese Diplomarbeit bisher weder im Inland noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Datum

Unterschrift

LEBENS LAUF

TINA GOLLUBITS

Persönliche Daten

Geburtstag: 24. 04. 1987

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schul- und Berufsbildung

1993 - 1997 Volksschule Siegendorf

1997 - 2001 Theresianum Eisenstadt

2001 - 2006 HAK-Eisenstadt (*Schwerpunkt Entrepreneurship und Management mit Digital Business*)

Seit 2006 Diplomstudium Bildungswissenschaft an der Universität Wien

Berufserfahrung

- **Mai 2003:**
Gastronomiebetrieb von Verena Zeichmann - Aushilfe
- **Juli 2003:**
Rechtsanwaltskanzlei „Schreiner Lackner & Partner“ - Ferialpraktikantin
- **Juli 2004, August 2004 und Juli 2007:**
Märchenpark Neusiedler See - Ferialpraktikantin
- **September 2008 bis Juni 2009:**
Kindergarten und Hort Langobardenstraße-Wien - Lernhilfe
- **Juli und August 2009:**
Verein Coole Kids – Neusiedl am See - Kinderbetreuung
- **Oktober und November 2010 sowie April bis Juni 2011:**
Institut für Bildungswissenschaft – Universität Wien – wissenschaftliches
Praktikum: Datenpflege und Dateneingabe im Rahmen der Wiener
Kinderkrippenstudie, sowie Mitarbeit zum Forschungsfeld
„Frühkindliche Bildung“