

Theorieteil A:

Liebe – Wohlwollen

1. Grundlagen und Problemstellungen

1.1 Begriffliche Schwierigkeiten

Liebe ist ein äußerst schillernder und mehrdeutiger Begriff. Sofern Begriff ein Wort meint, das einen eindeutig identifizierbaren und kategorial bestimmbaren Gegenstand bezeichnet, fragt es sich, ob bei dem Wort Liebe (lieben) überhaupt von einem einheitlichen Begriff gesprochen werden kann. Mit Liebe verbindet sich das sexuelle Verlangen bzw. die Befriedigung des Sexualtriebs; daneben gibt es die Liebe zur Kunst, zur Wissenschaft und nicht weniger zum Fußball; auch Himbeereis kann man lieben; den Nächsten soll man lieben, sogar den Feind und neben die allgemeine Menschenliebe gesellt sich die Liebe zur Natur.

Gibt es für all diese Verwendungsweisen gewissermaßen einen gemeinsamen Nenner? Eine nahe liegende Beobachtung ist, dass wir Liebe/lieben in Verbindung bringen mit **Streben und Begehren**, wobei diese Handlungsmotivationen nur in Verbindung mit einem vorgestellten Ziel denkbar sind: Sie richten sich auf etwas Begehrtenwertes, also auf ein **Gut**. Das ist unzweifelhaft so, wo Liebe im Zusammenhang mit Triebbefriedigung (bspw. Sexualität) oder mit geistigen Interessen gebraucht wird. Schwieriger wird es, wenn wir mit Liebe Akte des Helfens bezeichnen (Nächstenliebe), wobei die Hilfe im extremen Fall bis zur Selbstaufopferung gehen kann. Welches Gut wird erstrebt, begehrt, wenn gerade von eigenen Interessen abgesehen wird? Oder ist das, was unter Wohlwollen, Fürsorge, Hilfe läuft, letzten Endes doch nichts anderes als die Befriedigung ureigenster Bedürfnisse und Interessen? Es könnten selbst noch solche altruistisch erscheinenden Verhaltensweisen aus egoistischen Motiven heraus geschehen: Man hilft - wenn nicht gar der erwarteten Anerkennung oder Dankbarkeit wegen -, weil es einem einfach ein gutes Gefühl bereitet, weil es eben ein in der individuellen Natur angelegtes psychisches Bedürfnis befriedigt. In dieser Sicht ist in der Tat das triebfundierte Streben (Begehren) die kategoriale Grundbestimmung von Liebe/lieben.

1.2 Ist Liebe letztlich egoistisch?

Diese Auffassung impliziert, dass der Mensch durch und durch Triebnatur ist und dass er nicht in der Lage ist, auf Distanz zu gehen zu dieser Triebnatur, dass er sich nicht zu dieser verhalten kann, sondern ihr unterworfen ist. Die Behauptung, auch das, was unter **Liebe** firmiert, **sei letztlich egoistisch motiviert**, gründet in einer **empiristischen Auffassung vom Menschen**. Danach kann der Mensch aus seiner Triebzentriertheit nicht heraustreten, er kann sich nicht reflexiv zu sich und auch nicht reflexiv zur Welt verhalten. Eine Selbsttranszendenz auf den Anderen hin, bei der die Befriedigung der eigenen Triebe nicht das auslösende Handlungsmotiv ist, ist im empiristischen Theorierahmen nicht möglich. Eine solche Auffassung, die durch die naturwissenschaftlich orientierten Hu-

manwissenschaften (Sozialwissenschaften, Verhaltensforschung, Neuropsychologie etc.) nahe gelegt wird, müsste konsequenterweise den Begriff Liebe, wie er alltagssprachlich verwendet wird und wie er unseren moralischen Intuitionen entspricht, aus ihrem Vokabular streichen. Alltagssprachlich verstehen wir nämlich unter **Liebe**, jedenfalls in Anwendung auf das Verhältnis zwischen Menschen, **dass man das Gute für den Anderen will unter Hintanstellen der eigenen Interessen und Wünsche**. Es zeigt sich schon an dieser Stelle, dass von Liebe im Sinn unserer moralischen Intuitionen, wie sie auch in der Alltagssprache zum Ausdruck gebracht werden, nur reden kann, wenn man **zwei Voraussetzungen** macht:

- Der Mensch kann sich willentlich zu seiner Triebnatur verhalten, d.h. er kann seine Bedürfnisse und Wünsche bejahen, modifizieren, aufschieben, in eine Rangordnung bringen, sublimieren oder gar unterdrücken. Mit anderen Worten: Die **Freiheit des Willens** ist die Bedingung der Möglichkeit von Liebe.
- Der Mensch vermag sich aus der Zentriertheit auf seine Triebnatur zu lösen kraft seiner Fähigkeit zur **Reflexion**, d.h. kraft seiner **Vernunft**. Die Reflexion leistet wiederum ein Zweifaches: Zum einen ermöglicht sie Distanz zur eigenen Triebnatur und rationale Abwägungen bzgl. der Befriedigung von Wünschen, an die der freie Wille dann anschließen kann. Zum anderen, und das ist im Hinblick auf unser Thema nicht weniger entscheidend, eröffnet die Reflexion die Welt. Sie tut es in einer Weise, wie dies weder das rein objektivierende Denken der (Natur-)Wissenschaft noch das Wahrnehmungsvermögen der Tiere erlaubt. Die Reflexion ermöglicht es, **den Anderen** nicht bloß als Objekt zu sehen, sondern ihn **in seinem Selbstsein** zu erkennen, d.h. mit eigenen Wünschen und Zielen ausgestattet. Man kann das als Fähigkeit zur **Selbsttranszendenz** bezeichnen, und nur unter den beiden genannten Voraussetzungen gibt es Liebe, nämlich ein Handeln, das das Gute für den Anderen will.

Wie sich zeigt, und das gilt nicht nur bzgl. Liebe, sondern für die Ethik insgesamt, bringt ein empiristischer Standpunkt Moral und Sittlichkeit zum Verschwinden; dann hätten wir es nämlich mit naturgesetzlichen Zusammenhängen zu tun. In diesem schwachen Sinn muss die Behandlung der Liebe im Besonderen und die Ethik im Allgemeinen von einem „über-empirischen“, von einem metaphysischen Standpunkt ausgehen, sonst verfehlt sie unser intuitives moralisches Wissen.

1.3 Liebe als Gefühl und als Erkennen. Die Bedeutung der Reflexion

In der Regel ist Liebe mit z.T. starken **Gemütsbewegungen** und **Gefühlen** verbunden, sie scheint häufig ganz und gar in diesen aufzugehen. Auf der anderen Seite jedoch kann Liebe so weit von einer in Gefühlen gründenden Motivation entfernt sein, ja den spontanen Empfindungen entgegengesetzt sein (Feindesliebe), dass das Moment der **Reflexion**, der Vernunft deutlich in den Vordergrund tritt. Dabei zeigt sich, dass - bei aller Gefühlsgeladenheit - das **Erkennen** immer auch, wo überhaupt von Liebe gesprochen werden kann, eine ganz grundlegende Rolle spielt. Die **Wahrnehmung des Anderen in seinem Selbstsein** ist die Bedingung

dafür, dass er von einem Gegenstand der eigenen Begierde zu einer Person wird, der man Wohlwollen und Liebe entgegenbringt. Die hebräische Sprache weist auf diesen Zusammenhang von Liebe und Erkennen hin, indem sie das Verb erkennen auch als Bezeichnung für die geschlechtliche Vereinigung gebraucht.

Womöglich lässt sich überhaupt im Liebesakt das Paradigma von Liebe und Wohlwollen sehen. Dies sicherlich nicht im actus purus, der ja auch käuflich zu erwerben ist. In der geschlechtlichen Vereinigung zweier Liebender käme die Liebe gewissermaßen zu ihrem Begriff. Die Partner an - erkennen einander in ihrem Selbstsein, sie wollen wechselseitig das Gute füreinander und dieses Gut bezieht sich auf die leib-seelische Einheit des Partners. Die Triebnatur kommt zur Geltung, aber unter dem Vorzeichen des Wohlwollens und der Anerkennung. Insofern sind Vernunft und Sittlichkeit im Spiel. Alle anderen Ausformungen der Liebe (Freundschaft, Zusammenhalt und Hilfeleistung auf allen Ebenen der Vergesellschaftung, Feindesliebe) bis hinab etwa zu der Liebe zur Natur ließen sich dann als Abstufungen dieser Hochform der Liebe begreifen. Noch die Liebe zur Natur wäre der Ausdruck eines Wohlwollens, das auf der Anerkennung eines gewissen Eigenwertes („Selbstsein“) der Dinge der Natur beruht - unabhängig von den Verwertungsinteressen des Menschen im Hinblick auf sein Überleben und Wohllleben.

1.4 Liebe als Grundlage und Prinzip der Moral

In dieser Richtung gedacht erscheint die Liebe als die **höchste Tugend**, als die **höchste Form der Sittlichkeit**, wenn nicht gar **Liebe mit Sittlichkeit und Moral insgesamt gleichzusetzen ist**. Dilige et fac quod vis. (Liebe und tue, was du willst.) lautet das berühmte Wort des Kirchenvaters Augustinus (354-430), womit er durchaus in der Tradition der neutestamentlichen Ethik steht. Dem Brief des Apostels Paulus an die Römer zufolge ist die Liebe die „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13,10) und im Epheserbrief gewinnt die Liebe neben ihrer moralischen und religiösen Dimension (Gottesliebe) eine ontologische Dimension: Die Liebe ist die Erfüllung schlechthin; sie ist die Vollendung und der letztliche Sinn allen Seins. Selbstverständlich ist mit der augustinischen Formel der **christlichen Liebesethik** nicht Willkür gemeint, vielmehr beruht die Aussage auf der Überzeugung, dass der Liebende schon weiß, was das Gute und Richtige ist; die wohlwollende Wahrnehmung des Anderen lässt unmittelbar erkennen, was gefordert ist. Der Liebende ist nämlich ein solcher Mensch, der dem Anderen und im weiteren Sinn den Dingen wohl will, also das will, was für sie gut ist. Im Hinblick auf den Menschen ist das Gute das, was in dessen (wahrer) Intention liegt; im Hinblick auf die anderen Dinge der Welt ist das Gute das, was in deren zweckhafter Tendenz liegt. Aus dieser Sicht ist Liebe nicht mehr bloß eine hervorragende Tugend, sondern eben **Grundlage, Prinzip und Inbegriff der Moral**.

Die **neuzeitliche Ethik** ist hingegen einen anderen Weg gegangen. Seit es nicht mehr um die Glückseligkeit, um das Gelingen des Lebens geht, schieben sich Fragen der Gerechtigkeit in den Vordergrund (vgl. Lektion 8, Theorieteil B). Es geht um das, was wir uns unbedingt gegenseitig schulden, es geht um **Pflichten und Normen**, während doch die Liebe auf **freier Wahl** beruht und **über das unbedingt Geschuldete hinaus-**

reicht. Ob Vertragstheorie (Gesellschaftsvertrag als Grundlage von Recht und Moral bei Hobbes u.a.) oder deontologische Ethik (von Kant bis Habermas und Rawls), alle diese einflussreichen Ansätze sind normative Ethiken, die **Gerechtigkeitsfragen** zum Gegenstand haben. Immer dreht es sich um das Problem, wie allgemeingültige Normen gebildet bzw. begründet werden können, wobei sich die Normen auf das Problem der rechten Berücksichtigung der Interessen der von einer Handlung Betroffenen beziehen. Normen sind dann gerechtfertigt, wenn sie einem universalistischen Prinzip folgen, das bei Interessenkonflikten eine gerechte Verteilung von Gütern, Rechten und Pflichten sicherstellt. Nach Habermas sind moralische Fragen immer Gerechtigkeitsfragen und nichts anderes als solche Fragen, womit es die Ethik überhaupt nur mit Gerechtigkeit zu tun hätte. Auch schon für **Kant** war es ganz unzweifelhaft, dass die Liebe weder zum Prinzip der Moral taugt noch auch eine moralische Pflicht sein kann, und zwar schon deshalb nicht, weil man ein Gefühl nicht gebieten und zur Pflicht machen kann; Liebe taugt nicht zur Begründung eines unbedingten Sollens.

1.5 Gerechtigkeit und Liebe

Mit der Konzentration der Ethik auf die Frage nach universalistischen Prinzipien und Normen stellt sich das Problem: **Wie verhalten sich Liebe und Gerechtigkeit zueinander?** Haben wir es mit zwei konkurrierenden Prinzipien zu tun, Prinzipien, die sich gegenseitig ausschließen? Oder lässt sich ein Über- und Unterordnungsverhältnis der beiden Prinzipien denken? Oder ist von zwei nicht aufeinander reduzierbaren Instanzen der Ethik auszugehen, die beide ihre Berechtigung besitzen? Aber nach welchen Kriterien müsste dann mal dem einen, mal dem anderen der Vorrang eingeräumt werden?

1.6 Zusammenfassung und weiterführende Aspekte

Die Einzelwissenschaften vom Menschen thematisieren die Liebe aus der Perspektive eines Beobachters, aus der Perspektive der dritten Person. Hier stellt sich Liebe als ein empirisch beschreibbares und erklärbares Verhalten dar. In der Verhaltensforschung z.B. wird Liebe in Zusammenhang mit Brutpflege gebracht und in der Psychoanalyse ist Liebe in Gestalt des Eros (Libido) neben dem Destruktionstrieb (Todestrieb) einer der beiden Grundtriebe des Menschen. Die Philosophie hingegen schließt an die Perspektive der ersten Person an, d.h. sie nimmt die des Handelnden auf, aus der heraus wir uns selbst verstehen und unser Leben gestalten. (Es gibt allerdings auch philosophische Ethikansätze, die die Position des Beobachters einnehmen. Dann handelt es sich nicht mehr um normative Ethiken, sondern um deskriptive, die Moral und Sittlichkeit als Fakten behandeln und nicht im Hinblick auf das Sollen. Dazu ist auch die Metaethik zu rechnen.) Aus der Handlungsperspektive und eben auch aus der Perspektive der normativen philosophischen Ethik ist Liebe nicht Ausdruck der **Bedürfnisnatur**, sie beruht vielmehr gerade auf der Fähigkeit des Menschen, auf **Distanz** zu seinen unmittelbaren Bedürfnissen und Wünschen zu gehen. Erst wenn man diese Fähigkeit, sich **zu sich selbst reflexiv** zu verhalten, unterstellt sowie die Fähigkeit, sich selbst zu transzendieren und das Wohl des Anderen um des Anderen willen wahrzunehmen (Akte des Erkennens, der Vernunft), erst dann kann man von

einem eigenständigen moralischen Sinn von Liebe sprechen, der nicht in den empirischen Ergebnissen der Einzelwissenschaften aufgeht. Diese Ausführungen sind wichtig im Hinblick auf die in Theorieteil B zu streifende Mitleidsethik, wie sie vor allem von David Hume und Arthur Schopenhauer vorgetragen worden ist. Beide beziehen nämlich die Position, dass das Mitleid und nicht etwa die Vernunft bzw. die Pflicht die Grundlage der Moral sei, das Mitleid seinerseits jedoch im Wesentlichen auf einer triebmäßigen Veranlagung beruhe.

Zuvor werden wir das Gesagte an zwei Stellen vertiefen: Wir werden einen kurzen Gang durch die Geschichte der philosophischen Beschäftigung mit dem Themenbereich Liebe – Wohlwollen unternehmen und abschließend die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit zu beantworten versuchen.

2. Philosophiegeschichtlicher Überblick zum Begriff Liebe

2.1 Kann die Gottheit lieben? Vom antiken zum christlichen Begriff der Liebe

Seine wesentliche Prägung hat der klassische griechische Begriff der Liebe durch **Platon** erfahren. **Eros** meint die Wesenskraft des Menschen, die ihn dazu bewegt, **das Gute, Wahre und Schöne zu suchen**. Dieses Streben ist eine geistige Befindlichkeit und zeichnet den Menschen als Menschen aus. Insofern ist der Eros, wie Platon im „Gastmahl“ darlegt, nicht ein Thema neben vielen anderen Themen des Denkens und der Philosophie, sondern der eigentliche Gegenstand des Bemühens um Erkenntnis und um das Gute. Der Mensch strebt als endliches und unvollkommenes Wesen nach der unvergänglichen Wahrheit und nach dem unvergänglichen Gut, nach dem Wahren und Guten schlechthin, aber auch schon in den sinnlichen Gegenständen offenbart sich das Absolute, doch eben nur abbildmäßig, gewissermaßen schattenhaft. Im platonischen Sinn haben wir es beim Eros nicht mit einem psychologischen Begriff zu tun, der eine bestimmte Art psychischer Befindlichkeit im Zusammenhang mit zwischenmenschlichen Beziehungen bezeichnet; vielmehr handelt es sich um einen Begriff, der in der Ontologie, der Lehre vom Sein, speziell der **Lehre vom menschlichen Sein** angesiedelt ist. Die Liebe zwischen Person und Person und die Liebe zu den außermenschlichen sinnlichen Gegenständen kann vor diesem Hintergrund nur als Durchgangsstadium begriffen werden auf dem Weg zur Erkenntnis des **seinsmäßig** Wahren, Schönen und Guten, zur Erkenntnis der **Seinsordnung**. Von daher ist es nur konsequent, wenn Platon feststellt, dass **die Götter nicht lieben könnten**. Liebe ist das Streben von Wesen, die unvollkommen sind und unvollkommen wissen. Demnach besitzen solche Wesen Eros nicht, die, wie die Tiere, gar nicht auf die Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen hin angelegt sind. Eros besitzen aber auch nicht die Götter, können sie doch als Vollkommene und als Wissende keine Sehnsucht nach Erkenntnis haben.

Aristoteles fügt diesem klassischen ontologischen Gedankengebäude den Begriff der **philía (Freundschaft)** ein. Hier kommt wohl der personale Aspekt stärker zum Tragen, als dies bei Platon der Fall war; doch auch

Aristoteles teilt die Vorstellung der gesamten klassischen Antike von einer Seinsordnung, von einem wohlgeordneten Ganzen, dem Kosmos (im Unterschied zum Chaos) und er sieht die Philia in diesem Seins- und Erkenntniszusammenhang. Auf der einen Seite ist die Philia eine wesentliche Tugend des Menschen als politisches Wesen und damit ein wichtiger Bestandteil der gesellschaftlichen und politischen Ordnung; auf der anderen Seite ist der Königsweg zur Eudaimonia (Glückseligkeit) doch die betrachtende Lebensweise: Die der Erkenntnis und dem Wissen gewidmete Lebensform des Philosophen bedarf zur Erlangung des Höchstmaßes an Glückseligkeit nicht einmal mehr der Freunde; wahre Glückseligkeit liegt in der **Autarkie**, in der reinen Selbstgenügsamkeit des Weisen, während sich Freundschaft immer noch in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis bewegt. Auch für Aristoteles ist es von daher klar, dass **die Gottheit nicht lieben kann**. Der unbewegte Beweger ist sich selbst genug und für Liebe zwischen Gott und Mensch im Sinn von Philia ist keine Basis gegeben angesichts des grundlegenden Wesensunterschieds (Nikomachische Ethik, VIII. Buch 1158 b 35 – 1159 a 5).

Die Frage, ob die Gottheit lieben kann, wird in der **christlichen Tradition** bekanntlich ganz anders beantwortet. Hier wird die Frage nicht nur bejaht, sondern sogar im 1. Brief des Johannes formuliert: **Gott ist die Liebe** (1 Joh 4,8.16). Für Gott sind, jedenfalls die in Christus Erlösten, seine geliebten „Kinder“ (Röm 8,16; 1 Joh 3,1f) und „Freunde“ (Joh 15,14f). Bezeichnend für die Verschiebung des Liebesbegriffs ist, dass das Wort Eros in den neutestamentlichen Schriften so gut wie gar nicht auftaucht und dafür das ansonsten unübliche Wort **Agape** verwendet wird. Während der klassische griechische Begriff des Eros seinem eigentlichen Sinn nach eine ontologische Verfasstheit des Menschen meint, nämlich das Streben des Menschen nach dem seinsmäßig Wahren, Guten und Schönen, besitzt der Begriff Agape einen **personalen und moralischen** Gehalt. Plakativ gesagt: Der **Eros** zielt auf **das wahre Sein**, die **Agape** zielt auf die **Person**, sei sie von göttlichem oder menschlichem Wesen. In der Tradition des Judentums stehend ist Gott die Quelle der Liebe. Die göttliche Liebe kommt der menschlichen allemal zuvor, und sie muss ihr notwendigerweise vorausgehen, denn Gottes Liebe ist erst die Ermöglichung der menschlichen. Schon bei Jesaja heißt es, dass Gottes unergründliches Erbarmen selbst die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind übertreffe (Is 49,15). Die Liebe Gottes ist durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen, schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 2,11), und damit wird die Liebe zu der Kraft, die die Mitte und die Tiefe der Person ausmacht.

Anders ausgedrückt: Die Liebe Gottes will in uns Gestalt annehmen (Gal 4,19), sich in uns verleblichen, das heißt in unseren Taten und im ganzen Lebensvollzug, und zwar in der Doppelgestalt der Gottes- und der Nächstenliebe. Damit wird wiederum der Gegensatz zum klassisch-griechischen Eros deutlich. Während der Eros seine höchste Form und sein Ziel in der **Schau** der Ideen (Platon) bzw. in der **betrachtenden Lebensweise** des Philosophen (Aristoteles) besitzt, liegt der Schwerpunkt der Agape im **Tun der Liebe**. **Diakonía** heißt der schlichte tägliche Dienst am Nächsten und wenn der Menschensohn am Jüngsten Tag zu Gericht sitzen wird, um die Böcke von den Schafen zu trennen, dann entscheidet über die ewige Seligkeit oder Verdammnis allein die Frage, wie man sich zu denen verhalten hat, die der Hilfe bedurften (Mt 25). Wenigstens kurz anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Vorbetonung der

(tätigen) Liebe nicht unangefochten war im frühen Christentum. Der Einfluss der Gnostik (gnósis griech. = Wissen, Erkenntnis), die u.a. platonisches Gedankengut wieder aufnahm und den Vorrang der Schau Gottes vor der Agape vertrat, war zeitweise äußerst stark. Sie ist allerdings nicht siegreich geblieben.

Von herausragender Bedeutung für die weitere Entwicklung ist auch in unserem Zusammenhang **Augustinus** (354-430). Liebe, die nun lateinisch amor heißt, ist die Grundkraft des Menschen, in der seine Entscheidungsfähigkeit gründet. Dabei unterscheidet Augustinus scharf zwischen dem amor sui, der **Selbstliebe**, die auf der erbsündlichen Begierde (cupiditas) beruht, und dem amor Dei, der **Gottesliebe**, die der caritas entspricht. In der Gottesliebe wird zugleich alles Seiende um Gottes willen geliebt, und in dieser das Seiende umfassenden Gottesliebe findet der Mensch seine Erfüllung. Insofern schließen sich die Gottesliebe und die Selbstliebe nicht grundsätzlich aus; vielmehr kommt in der Gottesliebe zugleich auch die wahre Selbstliebe zur Geltung. Fest steht für Augustinus jedenfalls wie für die gesamte Tradition, dass es die gnadenhafte Zuwendung Gottes ist, die dem Menschen erlaubt, dem Weg der caritas und des amor Dei zu folgen.

Daran anknüpfend unterscheidet **Thomas von Aquin** (1225-1274) zwischen dem amor concupiscentiae, der **begehrlichen Liebe**, und dem amor benevolentiae, der **wohlwollenden Liebe**. Diese Unterscheidung ist nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen Selbst- und Nächstenliebe, denn auch die Liebe zum Nächsten kann aus der begehrlichen Liebe heraus erfolgen, nämlich aus eigennützigen Motiven. Auf der anderen Seite ist die wohlwollende Liebe nicht gleichzusetzen mit Selbstlosigkeit. Denn in der liebenden Begegnung mit dem Anderen gewinnt man immer auch selbst, wächst man und entfaltet man sich als Mensch, als Person. Zwar will Gott um seiner selbst willen geliebt werden und nicht um des erwarteten ewigen Lohnes willen und auch die Liebe zum Anderen darf erst dann mit Recht so genannt werden, wenn sie das Gute für den Anderen will. Es ist aber die Eigenart der Liebe, dass sie auch immer für den Liebenden Gewinn und Erfüllung ist.

Darüber hinaus ist Folgendes wichtig: In der bis in die Gegenwart hinein einflussreichen Philosophie des Thomas wird der klassisch-griechische Eros-Begriff in gewisser Weise mit dem christlichen Begriff der Agape versöhnt. Das ist in Anbetracht aller Gegensätze, auf die wir bislang abgehoben haben, doch nicht so erstaunlich, wie es zunächst erscheint. Die Nähe zum antiken Denken ergibt sich schon daraus, dass Thomas - über die Vermittlung durch die arabische Wissenschaft - den Aristoteles für das Abendland wieder entdeckt und ihn zu seinem philosophischen Gewährsmann gemacht hat. Die Verbindung stellt sich vor allem aber her durch eine große Gemeinsamkeit, was den **naturrechtlichen Denkan-satz** betrifft. Den klassischen Kosmos-Gedanken aufnehmend formuliert Thomas: ens et bonum convertuntur (Das Sein und das Gute decken sich). Die christliche Schöpfungslehre beerbt die antike Vorstellung von der **natürlichen Seinsordnung**. Die einzelnen Dinge besitzen nach Aristoteles eine ihnen eigentümliche Wesensnatur und sind auf ihre Zweckbestimmung im Rahmen eines wohlgeordneten Ganzen hin angelegt (Entelechie). Das Böse ist aus dieser Sicht nichts anderes als ein Mangel an Sein, wie Thomas sagt, denn **alles Seiende** ist als Schöpfungswerk Gottes **im Grunde gut**. Aus dieser Sicht ergibt sich ein tiefes **Seinsvertrauen**,

das gekrönt wird durch ein grundsätzliches **Wohlwollen allem Sein gegenüber**. In diesem schöpfungstheologischen und naturrechtlichen Zusammenhang gewinnt die christliche Liebe nun auch wieder einen ontologischen Stellenwert, wie er für den Eros-Begriff kennzeichnend war.

2.2 Kann denn Liebe Pflicht sein? Von der christlichen Liebesethik zur Pflichtenethik

Wir können weitere Zwischenstationen und Wegverzweigungen der Begriffsgeschichte der Liebe unberücksichtigt lassen; worauf es hier ankommt, ist, den Bruch darzustellen, der mit der Abkehr von dem klassischen naturrechtlichen Ansatz, der Antike und Mittelalter geeint hatte, entstanden ist. Besonders deutlich markiert **Immanuel Kant** diese Wende der philosophischen Ethik. Der klassische naturrechtliche Ansatz hatte die Moral in einer Ontologie verankert. Noch einmal: Die Natur selbst ist ein zweckmäßig geordnetes Ganzes und jedes Einzelne in der Welt strebt von Natur aus nach der Verwirklichung seiner Wesensnatur und in der Verwirklichung liegt sein Sinn und darin findet es seine Erfüllung. Der Mensch besitzt in dieser Ordnung eine Sonderstellung, insofern er als Vernunftwesen von seiner Vernunft Gebrauch machen muss, um seine Wesensnatur und damit den Zweck und den Sinn seiner Existenz zu verwirklichen. Auf der Grundlage dieser Ontologie braucht man dann nur zu wissen, was die Wesensnatur des Menschen ist, um sogleich zu wissen, was moralisch gut und richtig ist. Mit der Erosion dieser Grundlage für Recht, gesellschaftliche Ordnung und Moral, die nicht erst mit Beginn der Neuzeit einsetzt, muss nicht nur ein neuer Ansatz zur Begründung der Moral gefunden werden. Auch die Formel, dass das Sein und das Gute sich decken, überzeugt nicht länger. Ausgangspunkt des ethischen Fragens ist dann nicht die vernünftige Seinsordnung, sondern beispielsweise, um ein drastisches Gegenmodell zu nennen, der Naturzustand bei Hobbes und der ist gekennzeichnet durch den Kampf eines jeden gegen jeden.

Kant teilt nicht diesen Ausgangspunkt, aber auch er kann nicht länger inhaltlich deduzieren, was gesollt ist. Was macht eine Handlung zu einer moralischen Handlung?, fragt Kant und antwortet bekanntlich: Allein der gute Wille. Was aber macht nun einen Willen zu einem guten Willen? Die Antwort ist: Ein guter Wille ist ein solcher, der nicht durch **Bedürfnisse und Neigungen** motiviert ist, sondern allein durch die **Vernunft**. Wird der Wille durch die empirische Natur, die Triebnatur des Menschen bestimmt, dann ist der Mensch in seinem Handeln nicht frei, er handelt auf der Ebene der vernunftlosen Lebewesen, der Tiere. So haben sich **Willensfreiheit (Autonomie)** und Vernunft wechselseitig zur Voraussetzung und sind ihrerseits die notwendigen Bedingungen von Moralität. Ein Wille kann demnach nur dann als gut bezeichnet werden, wenn er der von keinerlei natürlichen Neigungen getriebenen reinen Vernunft folgt. Die Vernunft aber stellt dem Menschen ein unbedingtes Sollen vor Augen, die **Pflicht**, die in der „Achtung für das Gesetz“ besteht. Was sagt das Gesetz, das in jedes Menschen Herz geschrieben ist? Der kategorische Imperativ ist die Formulierung des Sittengesetzes und ist als Prinzip der Verallgemeinerung (Universalisierung) zu verstehen.

Das Gute, Richtige beruht auf der reinen Vernunft und auf dem freien Willen. Rein bzw. frei dürfen Vernunft und Wille nur heißen, wenn sie von keinerlei triebhaften Neigungen bestimmt werden. Demnach ist

scharf zu unterscheiden zwischen der **Neigungsmotivation** und der **Vernunftmotivation**. Sobald Neigung im Spiel ist, gerät die Handlung in den Verdacht, nicht moralisch zu sein; deswegen ist für Kant der sicherste Beweis für ein moralisches Handeln (bzw. für einen guten Willen bzw. für Vernunftmotivation), wenn die Pflicht getan wird gegen alle Neigung. Auf diesen Rigorismus hat schon seinerzeit Schiller mit Ironie reagiert: „Gerne dien’ ich den Freunden, doch tu ich es leider aus Neigung, / und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.“ (Dass Kant und Schiller doch nicht so weit auseinander sind, wie es den Anschein hat, kann hier nicht näher erläutert werden. Vgl. dazu A. Anzenbacher, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992, S.135f) Wenn die **Vernunft** mit der dargelegten Ausschließlichkeit die Quelle der Moral ist, kann nach Kant die **Liebe nur als Gegensatz** gesehen werden. Wenn Liebe überhaupt etwas anderes sein soll als reine Vernunft, dann gehört sie konsequenterweise in den Bereich der Neigungen. Und als emotional gefärbte Neigung, als Gefühlszustand, ist sie weder Quelle des moralischen Handelns noch kann sie Gegenstand des Sollens sein. Liebe lässt sich nicht befehlen und auch nicht moralisch gebieten.

In dem Bemühen, mit aller Klarheit herauszustellen, dass Moral in der Vernunft gründet und nicht in der Befriedigung der Bedürfnisnatur des Menschen, kann Kant nicht in den Blick bekommen, was für die alte Philosophie der Liebe immer gegolten hat. Ob Eros, Agape oder Amor - bei allen Differenzen, die wir aufgezeigt haben: Die wahre **Liebe** ist niemals bloß ein Affekt, eine Passion, die über einen kommt, sie ist auch nicht einfach eine Gemüts- oder Gefühlslage oder ein Charakterzug; sie ist vielmehr Ausdruck des **geistigen Vermögens** des Menschen. Liebe beruht auf reflexiver Selbsttranszendenz und auf der Wahrnehmung des Anderen und der Welt in ihrem jeweiligen Selbstsein. Nach der Eros-Lehre der Antike wie der christlichen Liebesethik ist **wahre Liebe auch vernünftig**, jedenfalls kann sie nicht widervernünftig sein. Der Gegensatz besteht demnach nicht zwischen Vernunft und Liebe, sondern zwischen Vernunft und einer Liebe, die nicht wahre Liebe ist. Auf diese Unterscheidung zielen die alten Gegensatzpaare amor sui (Selbstliebe) und amor Dei (Gottesliebe) oder amor concupiscentiae (begehrliche Liebe) und amor benevolentiae (wohlwollende Liebe).

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Selbstverständlich gibt es auch für Kant die **Pflicht zu helfen**, die Pflicht zur tätigen Nächstenliebe. Nur eines muss nach Kant jedoch klar sein: Der eigentliche Beweggrund des Handelns darf nicht etwa ein weiches Gemüt, ein mitleidiges Herz sein. Daher unterscheidet Kant scharf zwischen **Liebe** und **Wohlwollen**. Nächstenliebe darf nicht als Empfindung, nicht als gefühlsmäßig geprägte Liebe verstanden werden, denn Gefühle lassen sich nun mal nicht gebieten. Sie zu haben kann keine Pflicht sein, wohl aber ist Wohlwollen Pflicht. Es hat seine Grundlage indes eben nicht in einer Empfindung, sondern in der Vernunft. Ein Handeln allein aus Mitleid und überhaupt aus rein gefühlsbestimmter Liebe ist moralisch gesehen ohne Wert. Die aus dem Mitleid bzw. aus der Liebe resultierende Handlung kann nämlich bestenfalls (zufällig) **der Pflicht gemäß** sein, aber nicht moralisch im eigentlichen Sinn, denn um moralisch zu sein müsste sie **aus Pflicht**, aus reiner Achtung für's Gesetz geschehen sein. Hinzu kommt nach Kant, dass die Hilfe, wie gesagt, sehr wohl moralische Pflicht ist, aber doch nur eine **bedingte Pflicht**. Warum? Für die Hilfe gibt es kein Maß. Wo ist die Grenze des Helfens? Jedenfalls stößt man als

endliches Wesen an unabweisbare existenzielle Grenzen. Schon rein physisch gesehen kann man nicht allen helfen, die der Hilfe bedürftig sind. Auch sind die mir zu Verfügung stehenden Mittel begrenzt und angesichts dessen stellt sich die Frage: Bin ich verpflichtet zu helfen, bis es keinen mehr gibt, der noch weniger hat als ich selbst? Die Hilfeleistung ist zwar ein Gebot, aber doch nur eine bedingte Pflicht; das Gebot steht unter gewissen einschränkenden Bedingungen. Zum Beispiel bin ich nur verpflichtet, einem Ertrinkenden zu helfen, wenn ich schwimmen kann. Der bedingten Pflicht der Nächstenliebe steht die **unbedingte Pflicht** gegenüber. Der kategorische Imperativ, der mir gebietet, meine Maxime daraufhin zu prüfen, ob sie verallgemeinerungsfähig, ob sie universalisierbar ist, ist das Prüfinstrument, nach dessen Anwendung ich weiß, was unbedingt und ausnahmslos gesollt ist, eben **kategorisch** gilt. Die Prüfung sagt mir allerdings nur, was ich unter keinen Umständen tun darf. Das unbedingte Sollen besteht demnach in kategorischen **Verboten**, etwa dem Verbot der Lüge, des Vertragsbruchs, der Vergewaltigung. Von daher nennt Kant die unbedingten Pflichten auch **negative Pflichten**, weil sie eben verbieten, und die bedingten Pflichten auch die **positiven Pflichten**, weil sie ein Handeln **gebieten**. Mag diese Unterscheidung auch hilfreich sein bei der Bestimmung des sittlichen Handelns, so ist damit doch nicht die Frage aus der Welt geschafft, wie sich das unbedingt Gesollte zu der Liebe im klassisch-griechischen und christlichen Verständnis verhält.

3. Gerechtigkeit und Liebe

Nach dem kurzen Durchgang durch die Geschichte des Begriffs Liebe lässt sich bei allem Bedeutungswandel doch als unbestritten festhalten, dass die **liebende Zuwendung** zum Anderen in einem Bereich **jenseits des unbedingt Gesollten** liegt. Wenn wir als das unbedingt Gesollte das verstehen, was wir dem Anderen schulden, weil es ihm zukommt und zusteht, dann zeigt sich der Bereich des unbedingten Sollens als der Bereich der **Gerechtigkeitsfragen**. Wie ist nun aber das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe zu denken. Die Frage ist so alt wie die Geschichte der Ethik selbst. Wir unterscheiden zwischen

- **Liebesethiken**, wie die christliche, bzw. Mitleidsethiken, wie die von David Hume und Arthur Schopenhauer auf der einen Seite und
- **Gerechtigkeitsethiken** auf der anderen Seite. Zu letzteren zählen die Vertragstheorien (Gesellschaftsvertrag; Hobbes, Locke, Rousseau u.a.) die deontologische Ethik Kants und in dessen Gefolge die gegenwärtig einflussreichen Ansätze der Diskursethik und die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness von John Rawls.

Ist das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe dann so zu denken, dass wir es mit **zwei verschiedenen Instanzen der Ethik** zu tun haben? Die Geschichte der philosophischen Ethik ließe sich unter dieser Voraussetzung so nachzeichnen, dass mal die eine mal die andere Instanz zur grundlegenden erklärt worden ist, wobei der neuzeitliche Trend eindeutig dahin geht, die Ethik nicht auf Liebe oder Mitleid aufzubauen, sondern auf der Vernunft als Geltungsgrund moralischer Normen. In dieser Weise sieht es Walter Schulz, möchte aber dem Mitleid eine größere Bedeutung beimessen, als dies gegenwärtig geschieht (Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 748ff). Philosophisch unbefriedigend bleibt allerdings die Rede von zwei nebeneinander bestehenden Instanzen, so-

lange ihr Verhältnis zueinander nicht geklärt ist. Gibt es zwei Maßstäbe, dann muss ich sagen können, wann ich nach dem einen und wann nach dem anderen handeln soll; lasse ich die Frage aber offen, dann kommt das einem Verzicht auf einen Maßstab überhaupt gleich.

Eine Möglichkeit, das Problem zu lösen, besteht darin, dass man den Bereich der Moral gleichsetzt mit dem Bereich der Gerechtigkeitsfragen angesichts konkurrierender Interessen. Eine andere Frage ist dann, wie die auf Wechselseitigkeit beruhenden Sozialbeziehungen wie beispielsweise die Familie aufrechterhalten werden können, in denen der Einzelne durch Sozialisation seine Individuation gewinnt. In solchen Sozialbeziehungen geht es nicht, jedenfalls nicht allein um gleiche Rechte, sondern um das **Wohlergehen**, das über **Empathie** und **Fürsorge** gewährleistet wird. Das Prinzip, durch das diese Sozialstrukturen reproduziert werden, ist Jürgen Habermas zufolge **Solidarität, nicht Gerechtigkeit**. Diese beiden Prinzipien werden demnach unterschiedlichen Bereichen des praktischen Handelns zugeordnet. Das Ergebnis dieser Art der Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Solidarität ist, dass die praktischen Fragen aufgespalten werden und die Moral eingegrenzt wird auf solche Fragen, die Normen, also das gerechtigkeitshalber Gesollte betreffen. (Vgl. Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität, in: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler Hg., Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1986, S. S. 291-320)

Eine zweite Möglichkeit, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe zu bestimmen, greift auf den Unterschied von (moralischem) Urteil und Wollen zurück. Am Ende eines gelungenen Bemühens um eine gerechte Lösung, sei es im Rahmen einer Gewissensentscheidung oder im Rahmen eines Diskurses, steht eine Entscheidung in Gestalt einer Norm, die sagt, was im Hinblick auf die strittige Frage richtig und gesollt ist. Bei der Entscheidung über richtig und falsch, gut und schlecht sind offensichtlich **Gründe** gefragt, d.h. die **Vernunft** ist gefordert. Kann aber die Vernunft rein aus sich heraus, wie Kant angenommen hat, die **Motive** bereitstellen, das als gut und richtig Erkannte auch zu wollen und in die Tat umzusetzen? Und noch einen Schritt zurück: Vermag die Vernunft allein dazu zu motivieren, sich überhaupt in eine Argumentation einzulassen, also die eigenen Wünsche und Bedürfnisse zur Disposition zu stellen, um sich dem besseren Argument zu unterwerfen? Unter dieser Rücksicht zeigt sich, dass die Vernunft zu ihrem Praktischwerden offenbar auf die Zufuhr von Motiven angewiesen ist, die sie nicht selbst bzw. doch nur in schwacher Form produzieren kann. Vernunft, die praktisch werden soll, muss sich auf Impulse der **Schonung und Rücksichtnahme** stützen können. Solche Impulse können ihrerseits nicht durch Argumente und auf kognitivem Weg allein hervorgerufen werden und erst recht nicht aus Imperativen heraus entstehen; sie entwickeln sich vielmehr im Kontext von Sozialbeziehungen, die auf **Reziprozität** hin angelegt sind und von **Fürsorge und Wohlwollen** geprägt sind.

Auch wenn unzweifelhaft ist, dass Unparteilichkeit die Forderung der sittlichen Vernunft ist und dass mittels Universalisierung die Richtigkeit und d.h. die Gerechtigkeit von Normen des Handelns zu prüfen ist, dann gilt dennoch wie angedeutet: Die sittliche Vernunft ist auf moralische Intuitionen der Schonung und Rücksichtnahme angewiesen, und diese wiederum basieren auf der Fähigkeit, **sich selbst zu transzendieren** und **die Wirklichkeit des Anderen wahrzunehmen**. (Diese Fähigkeiten

entwickeln sich, um es noch einmal zu betonen, am besten in reziproken Sozialbeziehungen.) Wenn die Selbsttranszendenz gelingt und der Andere tatsächlich in seinem Selbstsein erkannt wird, bedeutet das im selben Zuge eine **grundsätzliche Bejahung des Anderen**. Für diese Affirmation können die Begriffe **Liebe und Wohlwollen in einem weiten Sinn** stehen und zugleich kann man sagen: Wer nicht die Grundhaltung der Schonung und Rücksichtnahme besitzt, der hat nicht in ausreichendem Maße die Fähigkeit entwickelt, sich selbst und andere wirklich in ihrem Selbstsein wahrzunehmen.

Aber vernunftgeleitete **Gerechtigkeit und Liebe**, verstanden als Wohlwollen, stehen zueinander nicht nur im Verhältnis von rationalem Urteil und Motivationskraft, also zu der Bereitschaft zu entsprechendem Handeln. Das Verhältnis kann zugleich als ein **Unter- und Überordnungsverhältnis** bzw. als ein **Inklusionsverhältnis** gesehen werden, wie es Robert Spaemann in „Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik“ (Stuttgart 1989) getan hat.

- Die **Gerechtigkeit** tritt als **elementare Form der Wahrnehmung und Bejahung des Anderen/der Anderen** in Erscheinung mit der Maßgabe, jeden als Subjekt von **Rechtsansprüchen** anzuerkennen: gleiche Achtung der Würde eines jeden; Schutz der Integrität des Einzelnen vor Verletzung. Wir haben es mit dem **Bereich der Sollens- oder Normenethik** zu tun, in der es um das unbedingt Gesollte, um die **Pflicht** geht. Hier ist **Unparteilichkeit** das Prinzip, das durch **Universalisierung** angestrebt wird und für das wegweisend und exemplarisch die **deontologische Ethik Kants** steht. **Aber auch die Wahrnehmung von Pflichten**, des gerechtigkeitshalber Gesollten, **setzt**, wie wir gesehen haben, **Liebe/Wohlwollen in einem weiten Sinn voraus**, nämlich Selbsttranszendenz und Affirmation des Anderen.
- Die **Liebe im engeren Sinn** ist gegenüber der Gerechtigkeit als die **höhere Form der Anerkennung des Anderen** zu verstehen. Sie gipfelt in der Freundschaft. Während Gerechtigkeit meint, dass jedem das zukommt, was ihm geschuldet ist, beruht die Liebe auf freier Zuwendung jenseits der Gerechtigkeit.

Folgt man Spaemann weiter, ist als Paradigma des Handelns aus Liebe (Wohlwollen) die **Hilfe** anzusehen für denjenigen, der ihrer bedarf. Und wenn es richtig ist, dass Liebe (Wohlwollen) in dem beschriebenen weiten Sinn die Grundlage auch der Bereitschaft ist, dem Anderen/den Anderen Gerechtigkeit zukommen zu lassen, dann ist diese weit gefasste **Liebe (Wohlwollen) die Grundlage von Moral und Sittlichkeit** insgesamt. Erst in einem eingeschränkten Verständnis von Moral, nämlich Moral als Bereich der Gerechtigkeitsfragen, ist Paradigma der Moral die Verständigung bei Interessenskonflikten: der Konsens bei strittigen Normen. Dieses eingeschränkte Verständnis von Moral vertritt die Diskursethik von Habermas ganz explizit, der Tendenz nach ist es aber angelegt in allen Ethiken im Gefolge von Kant. Insofern die Ethik überhaupt verstanden wird als Frage nach der Rechtfertigung von Normen, die richtig oder falsch sein können, führt sozusagen kein Weg an einer derartigen Einschränkung auf Gerechtigkeitsfragen vorbei. Liebe und Wohlwollen sind nämlich nicht in gleicher Weise geboten wie die Befolgung einer durch Vernunft und Argumentation gerechtfertigten Norm.

Gleichwohl sind Liebe und Wohlwollen, wie wir gesehen haben, nicht bloß Affekte, die sich spontan einstellen und die man entweder hat oder eben nicht hat. Liebe beruht auf der Fähigkeit, sich reflexiv zu sich selbst zu verhalten, auf Distanz zu sich und seinen unmittelbaren Wünschen zu gehen und den Anderen in seinem Selbstsein wahrzunehmen. Insofern sind **für die Liebe** immer auch **Erkennen und Vernunft konstitutiv** und Gerechtigkeit ist ihre elementare Form.

Theorieteil B

Mitleidsethik - Hume und Schopenhauer

Als Mitleidsethik versteht sich ausdrücklich die Ethik Schopenhauers. Unter diesen Begriff lassen sich aber auch all jene Ansätze in der Ethik subsumieren, die als Ursprung und als Kriterium der Moral das moralische Gefühl und insbesondere das Mitleid ansehen und damit zugleich der Vernunft in moralischen Belangen nur eine untergeordnete und instrumentelle Rolle zuweisen. David Hume darf als prominentester Vertreter dieser Richtung angesehen werden. Seine Grundlegung der Ethik war prägend für die englische Tradition und hat so auch ihren Niederschlag gefunden im Utilitarismus, der bis in die Gegenwart hinein im angelsächsischen Raum eine dominante Rolle spielt. Die Bedeutung Humes für diesen Strang der philosophischen Ethik kann nur mit derjenigen verglichen werden, die Kant für die kontinentale Philosophie gespielt hat und spielt.

1. David Hume

David Hume (1711 – 1776) ist ein etwas älterer Zeitgenosse Kants (1724 – 1804). Von Hume hat Kant einmal gesagt, dieser habe ihn aus seinem metaphysischen Schlummer aufgeweckt. Tatsächlich ist insbesondere die **Ethik Kants** als ein direkter **Gegenentwurf zu Hume** zu lesen. Seine „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ stellt Hume von vorne herein unter die Frage, „ob die Moral aus der **Vernunft** oder aus dem **Gefühl** herzuleiten sei“ (zit. nach der Übersetzung von C. Winckler, Leipzig 1929, unveränderter Neudruck 1972, S. 4; Hervorhebung vom Vf.). Nicht viel anders heißt das Begriffspaar, das im Zentrum der Kant'schen Ethik steht, **Pflicht** und **Neigung**. Bekanntlich ist für Kant eine Handlung aufgrund einer bedürfnis- und triebbestimmten Neigung niemals eine moralische Handlung. Sie unterliegt nämlich empirischen Motiven, ist also kausal determiniert und demnach gar nicht frei; nur eine Handlung, die durch die Vernunft motiviert ist, kann überhaupt als auto-

nom betrachtet werden und damit eine moralische Qualität besitzen. Um das Ergebnis der folgenden kurzen Einführung in Humes Ethik vorwegzunehmen: Während Kant allein in der Vernunft die Grundlage von Moral und Ethik sieht und allein aus der Vernunft den Maßstab für Gut und Schlecht gewinnt, bezieht Hume die diametral entgegengesetzte Position. Ein empirisches Motiv ist die Motivationsquelle und das Richtmaß der Moral, nämlich das auf Sympathie und Wohlwollen beruhende **moralische Gefühl**.

Um die selbst gestellte Frage - Vernunft oder Gefühl? - zu beantworten, will sich Hume ganz auf die **Untersuchung der Tatsachen**, d.h. auf die „experimentelle Methode“ verlassen. Programmatisch heißt es gleich zu Beginn der Untersuchung: „In der Naturwissenschaft ist man jetzt von der Leidenschaft für Systeme und Hypothesen geheilt und will nur noch auf Beweisgründe hören, die aus der Erfahrung stammen. Es ist hohe Zeit, bei allen moralischen Untersuchungen die gleiche Reform anzustreben und **jedes nicht auf Tatsachen und Beobachtungen beruhende ethische System abzulehnen**, wie scharfsinnig und geistreich es auch sein mag.“ (a.a.O. S. 9f)

Wie also kommen sittliche Werturteile zustande, die dann ein entsprechendes Handeln anleiten? Das sittlich Gute hat, so Hume, mit dem zu tun, was die Menschen für schätzenswert erachten. Als gut werden die Eigenschaften betrachtet, die Lob und Tadel, **Billigung und Missbilligung** hervorrufen. Das Schätzenswerte wiederum ist das, was **nützlich und angenehm** ist. Dem empiristischen Ansatz zufolge verschiebt sich bei der Frage, ob Vernunft oder Gefühl die Grundlage der Moral sind, das Gewicht zugunsten der empirischen Neigungen. Die Moral gerät in den Zusammenhang einer **Lust-Unlust-Relation** und das Problem ist nun, inwiefern wir es letztlich doch nur mit einem hedonistischen Egoismus zu tun haben, der die Basis der Moral bildet. Da Hume eine reine Vernunft-motivation ausschließt, bleibt ihm als Ausweg nur der Verweis auf ebenfalls in der menschlichen Natur angelegte Gefühle, die ein „natürliches“ Gegengewicht gegen die triebhafte Selbstbezüglichkeit bilden. Eine empirische Tatsache ist es für Hume eben auch, dass uns das Wohl der Mitmenschen nicht gleichgültig ist und wir uns wenigstens teilweise altruistisch verhalten und ein Interesse am allgemeinen Wohl haben. Psychologisch gesehen beruht dies auf der Fähigkeit des Menschen zur **Sympathie**, was zunächst einmal einfach heißt, dass wir uns in die Befindlichkeiten des Anderen einzufühlen vermögen und damit gleichzeitig uns selbst relativieren können, also zu einem Standpunkt gelangen können, der eine generalisierende Sichtweise erlaubt und von wo aus man das allgemeine Wohl in den Blick bekommt. Das ist nun kein intellektueller Vorgang, hier ist nicht die Vernunft am Werk. Der Affekt, der im Wohlgefallen am Nutzen und Wohl des Anderen bzw. der Allgemeinheit besteht, ist das **moralische Gefühl** (moral sentiment).

Überhaupt ist die **Vernunft** völlig machtlos im Hinblick auf das moralische Handeln und die Sittlichkeit. Die Vernunft ist die Fähigkeit zur rein sachlichen, kühlen und uninteressierten Analyse und Kalkulation. Sie kann uns aufklären über die guten oder schlechten Folgen unserer vorgestellten Taten. Die Vernunft kann aber nicht zum Handeln motivieren und uns nicht moralisch verpflichten. Damit wir tatsächlich dem Guten und Nützlichen den Vorzug geben vor dem Schlechten und Schädlichen, bedarf es des moralischen Gefühls, das in der Sympathie seine Wurzel hat. Kraft der Sympathie freuen wir uns über das Glück der Menschen und

haben Mitleid mit deren Elend. Der Vernunft kommt lediglich eine instrumentelle Rolle zu, indem sie uns mögliche Handlungsalternativen, Handlungsschritte und zu erwartende Folgen aufweist.

Kritisch sei hier nur kurz Folgendes angemerkt:

- Zweifellos haben Sympathie und Mitleid eine große motivationale Bedeutung. Anschaulichkeit und Nähe spielen bei der Genese solcher Motivationen die entscheidende Rolle. Daher ist nicht zu sehen, wie eine universalistische Moral, die noch den über anonyme Strukturen distanzierten Anderen, den anderen überhaupt, mit einbezieht, auf einem Gefühl aufgebaut werden kann. Wo dies im Rahmen einer empiristischen Ethik, die Affekte und Emotionen zur Grundlage der Moral macht, dennoch versucht wird, dann gelingt dies nur, indem uneingestanden Anleihen bei einer deontologischen Vernunftethik gemacht werden. Das ist aber gleichbedeutend mit einem Verlassen des Ansatzes.
- Wenn ein Gefühl die Grundlage von Moral und Ethik sind, lässt sich eine unbedingte **Verbindlichkeit** moralischer Normen letztlich nicht begründen. Ein Gefühl hat man oder man hat es nicht; es kann jedenfalls kein Gegenstand einer Pflicht sein, sich ein moralisches Gefühl zuzulegen. Und ob man ein „moralisches Gefühl“ hat, ist keine Frage der Einsicht.
- Man muss schließlich die Frage stellen, ob die Autonomie als Grundbedingung der Moral gewährleistet ist, wenn eine psychologische Befindlichkeit, die Sympathie, und sympathetische Affekte als Quelle und Rechtfertigungsgrund der Moral angesehen werden.

2. Arthur Schopenhauer

Den empiristischen Ansatz Humes teilt Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) voll und ganz, auch er schreibt der Ethik die Aufgabe zu, moralisches Handeln zu beschreiben und zu erklären. Dabei versteht er Erklären streng **deterministisch**. Wie für Kant ist auch für Schopenhauer der Mensch als empirisches Wesen ein Teil der Natur und demzufolge in all seinen Lebensäußerungen, in all seinem Verhalten naturkausal bestimmt. Während für **Kant** aber der Mensch zugleich **als frei gedacht werden muss**, soll es überhaupt Moral im Sinn von Verpflichtung und Verantwortlichkeit geben, lehnt Schopenhauer die Behauptung einer Menschenatur ab, die nicht im rein Empirischen aufgeht. Eine moralisch relevante Freiheit, die darin bestünde, dass sich der Mensch zu seinen Bedürfnissen und Trieben willentlich verhalten kann, gibt es nach Schopenhauer nicht. Demnach hält er Kants transzendentalphilosophische Begründung der Freiheit ebenso für ein Hirngespinnst wie dessen Grundlegung der Moral in der reinen apriorischen Vernunft.

Der Mensch besitzt zwar Bewusstsein, was ihn aber nicht grundsätzlich über die andere belebte Natur erhebt, denn die Bewusstseinsinhalte determinieren den Menschen mit der gleichen Unausweichlichkeit wie die andere Natur durch Ursachen und Reize kausal bestimmt wird. Überhaupt macht den Kern des Menschen nicht sein Bewusstsein, seine Vernunft, aus, vielmehr ist es der **Wille**, der all seinem Streben und Begehren zugrunde liegt. Der Wille ist aber nicht im Sinne Kants die sich selbst bestimmende autonome Vernunft, sondern eine ähnlich dumpfe Kraft,

wie sie das Ganze der Welt und all ihre Teile durchwaltet. Alle Kräfte der Natur, das Wachsen der Pflanzen, die chemischen Prozesse im Kleinen und die Anziehungskräfte im All beruhen auf einem dumpfen Willen. „Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen banger Traum eilt er zurück zur alten Bewusstlosigkeit. Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen.“ (Die Welt Als Wille und Vorstellung II, Kap. 46) Der Wille, der den Menschen durchdringt und die gesamte Welt, hat letztlich kein Ziel und keinen Sinn. Er gebiert Leiden, sinnloses Leiden.

Vor der Kulisse dieser Grundbefindlichkeit des Menschen sieht Schopenhauer am Werk „**drei Grund-Triebsfedern** der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

- a) **Egoismus**, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos);
- b) **Bosheit**, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit) und
- c) **Mitleid**, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmut und zur Großmut).

(Die beiden Grundprobleme der Ethik. Preisschrift über die Grundlage der Moral § 16; Hervorheb. vom Vf.)

In der Triebfeder des **Mitleids** liegt das Fundament der Sittlichkeit. Sie zeigt sich in ihren beiden Erscheinungsformen als Gerechtigkeit und als Menschlichkeit. Als Mitleid sucht das moralische Bewusstsein auch gar nicht nach einem Prinzip, aus dem sich die einzelnen moralischen Normen durch Schlussfolgern ergeben könnten. Die Moral lässt sich auf die Formel bringen: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* [**Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst!**]. Die Formel darf jedoch, wie gesagt, nicht als Prinzip im gängigen Sinn verstanden werden; sie ist vielmehr der Inbegriff aller gelebten Moralen.

Hinter dieser Bestimmung der Moral - gegen Kant und alle angebliche Vernunftthuberei - wie hinter der pessimistischen Sicht der Welt steckt eine große Sensibilität und es verbergen sich dahinter leidvolle Erfahrungen, die Schopenhauer schon in jungen Jahren gemacht hat. Auf einer zweijährigen Vergnügungsreise durchs europäische Ausland (1803/04) notiert der 16Jährige nach einem Besuch des Kerkers von Toulon in sein Reisetagebuch:

„Alle schweren Arbeiten im Arsenal werden durch die Galeeren-Sklaven verrichtet, deren Anblick für Fremde sehr auffallend ist [...] Das Los dieser Unglücklichen halte ich bei weiten schrecklicher wie Todesstrafen. Die Galeeren, die ich von außen gesehn habe, scheinen der schmutzigste ekelhafteste Aufenthalt, der sich denken lässt. Die Galeeren gehen nicht mehr zur See, es sind alte, kondemnierte [seeuntüchtige] Schiffe. Das Lager der *Forcats* [Gefangenen] ist die Bank, an die sie gekettet sind, ihre Nahrung bloß Wasser und Brot und ich begreife nicht, wie sie ohne eine kräftige Nahrung und von Kummer verzehrt bei der starken Arbeit nicht eher unterliegen; denn während ihrer Sklaverei werden sie ganz wie Lasttiere behandelt. Es ist schrecklich, wenn man es bedenkt, dass das Leben dieser elenden Galeeren-Sklaven, was viel sagen will, ganz freu-

denlos ist und bei denen, deren Leiden auch nach fünfundzwanzig Jahren kein Ziel gesetzt ist, auch ganz hoffnungslos. Lässt sich eine schrecklichere Empfindung denken wie die eines solchen Unglücklichen, während er an die Bank in der finstern Galeere geschmiedet wird, von der ihn nichts wie der Tod mehr trennen kann! [...] Ich erschrak, als ich hörte, dass hier sechstausend Galeeren-Sklaven sind.“

(Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804, hg. V. Ch.v.Gwinner, Leipzig 1923, S. 153ff, zit. nach Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbrief 0, Weinheim und Basel 1980, S. 93f)

Auch bzgl. Schopenhauer sei wiederum nur eine kurze kritische Anmerkungen gemacht:

Zu wiederholen sind die Einwände, die bereits gegen Hume vorgetragen worden sind, teilt doch Schopenhauer mit Hume den empiristischen Ansatz und fundiert wie dieser die Moral in Affekten und Emotionen. Konsequenterweise heißt es denn auch bei Schopenhauer, dass Tugend nicht lehrbar sei. Moral hat ihm zufolge eben mit Vernunft und vernünftiger Selbstbestimmung nichts zu tun und welcher der drei Grundtriebe in einem Menschen überwiegt, der Egoismus, die Bosheit oder das Mitleid, ist das Ergebnis einer Kausalkette von Naturereignissen.

Schopenhauer erkennt zudem den **Unterschied zwischen Motivation und Rechtfertigung** (Geltung) des Handelns. Es ist eine Sache, ob ich nach den Motiven frage, die Impulse für moralisches Handeln darstellen können - und solche Impulse sind durchaus Mitleid oder auch Empörung -, oder ob ich danach frage, welche Handlungsweise, welche Handlungsnorm gerechtfertigt ist. Die Frage nach guten Gründen kann nicht einfach durch Verweis auf Affekte beantwortet werden.

Carlo Storch