

Theorieteil A:

Gewissen und Identität

1. Einleitung

Den Gegenstand Gewissen werden wir aus zwei verschiedenen Blickrichtungen zu entfalten haben, nämlich philosophisch und psychologisch. Dabei wird man allerdings die zunächst befremdliche Feststellung machen, dass die philosophische Ethik kein besonderes Interesse an der Gewissensthematik erkennen lässt und diese, wenn überhaupt, nur am Rande behandelt. Warum das so ist, wird zu zeigen sein.

Eine größere Nähe zur Gewissensthematik hingegen hat die **Pädagogik**, selbst wenn der Begriff Gewissen auch hier eher selten auftaucht. Erziehung insgesamt und näherhin **moralische Erziehung** oder **Werteerziehung** zielt auf das, was traditionell **Gewissensbildung** heißt. Der **Ethikunterricht**, wie er in Hessen verstanden wird, hat vor dem Hintergrund dieses Auftrags für die Schule insgesamt und damit für jedes einzelne Fach eine, wenn man so will, bescheidenere Zielsetzung, nämlich „**die Förderung ethischer Urteilsbildung**“. Darunter wird in erster Linie verstanden, die Kinder und Jugendlichen mit den Regeln der verständigungsorientierten Argumentation vertraut zu machen und eine entsprechende Praxis der Achtung und Anerkennung des Anderen einzuüben. Wie weit es dem Ethikunterricht dabei gelingt, in diesem Sinn einzuwirken auf die tiefer liegenden Wertüberzeugungen und die weltanschauliche Orientierung des einzelnen Schülers, der einzelnen Schülerin, hängt davon ab,

- dass die vermittelten **Einsichten**
- auch mit moralischen **Gefühlen** verbunden werden
- und in dieser Verbindung zu **Motiven** des Handelns werden können.

Es kann nun nicht die Aufgabe dieser kleinen Lektion, die die Überschrift „Gewissen und Identität“ trägt, sein, so ganz nebenbei auch noch eine Theorie der Gewissensbildung oder sagen wir lieber: der moralischen Erziehung zu liefern. An dieser Stelle darf lediglich ein kurzer und daher notgedrungen selektiver Blick in die Psychologie und Soziologie erwartet werden. Thematisch verwandt ist die **Lektion 7**, die der **Entwicklung des moralischen Bewusstseins** gewidmet ist.

2. Der philosophische und der psychologische Blick

Der Begriff des Gewissens spielt wie gesagt in der philosophischen Ethik im Allgemeinen keine besonders zentrale und systematische Rolle. Die konzeptionellen Grundlegungen der Ethik kommen gewöhnlich ohne diesen Begriff aus, geht es doch um die Fragestellung, wie sittliche Werte und Normen begründet bzw. gerechtfertigt werden können; es geht um das Prinzip oder die Prinzipien der Moral. Auch in der sog. angewandten Ethik, die sich um konkrete Handlungsnormen für die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche wie Medizin, Wirtschaft, Wissenschaft usw. bemüht, beruft man sich nicht auf irgendwelche **Gewissensüber-**

zeugungen, sondern auf **Argumente**. Hier sind **Gründe** gefragt, die **öffentlich vertretbar** und im Prinzip **von jedermann rational** nachvollziehbar sind, und eben nicht Deklamationen ganz persönlicher Auffassungen und Einstellungen. Sowohl in der allgemeinen Ethik als auch in der angewandten Ethik würde die schlichte und einfache Berufung auf das **Gewissen nicht als Begründung** akzeptiert werden können; die Berufung auf einen unabweisbaren Spruch des Gewissens wäre gerade der Abbruch der Argumentation und damit ein Ausstieg aus der Philosophie als Wissenschaft.

Auf der anderen Seite wird in der Ethik als Bedingung dafür, dass es überhaupt Moral und moralisches Handeln gibt, immer schon **vorausgesetzt**, der Mensch besitze Entscheidungsfreiheit, und das heißt, er könne sein Handeln gemäß seiner persönlichen Überzeugung selbst bestimmen, traditionell gesprochen, **der Mensch könne nach seinem Gewissen handeln**. Zugleich heißt das, dass der Mensch dies nicht nur kann, sondern auch allein **nach seinem ureigensten Gewissen handeln muss**, eben nach bestem Wissen und Gewissen, **denn sonst handelt er überhaupt nicht moralisch** – bestenfalls moralkonform. (Kant würde sagen: pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht.)

Die häufig zu hörende Frage, ob man denn immer seinem Gewissen folgen müsse, erweist sich als gegenstandslos, wenn man „müssen“ im Sinn von „sollen“ versteht. Denn sieht man von äußeren Zwängen ab, dann ist doch unzweifelhaft: Eine andere Richtschnur hat man gar nicht als das je eigene Gewissen. Das heißt selbstverständlich nicht, dass man nicht gegen sein Gewissen handeln könne; Gewissensbisse sind der allseits nur zu gut bekannte Beleg hierfür. Es heißt aber, dass es – subjektiv gesehen – keinen anderen Maßstab für moralische Entscheidungen gibt als das je eigene Gewissen.

Damit ist für die normative Ethik das Thema Gewissen denn auch schon fast abgehandelt. Der philosophischen Ethik geht es nämlich, wie gesagt, um das **Allgemeine**, um **Allgemeingültigkeit** und nicht um das Besondere, den Einzelnen und sein Gewissen; gefragt wird in der Philosophie nach den Grundlagen einer Moral, die über die Ebene **subjektiver Standpunkte** hinaus **intersubjektive Gültigkeit**, gewissermaßen Objektivität in Anspruch nehmen kann.

Schon gar nicht interessiert sich die philosophische Ethik für die Entwicklung des Gewissens, etwa für die Gestalt des kindlichen Gewissens oder für die unterschiedlichen Ausprägungen des Gewissens - vom laxen bis zum rigiden - und deren jeweilige Bedingungsfaktoren. Sie hat dazu ja auch nichts zu sagen und muss diese Dinge der **Psychologie**, der **Soziologie** und der **Pädagogik** überlassen. Die **Genese persönlicher Werthaltungen und weltanschaulicher Orientierungen** sind nämlich Fragen **empirischer** Natur, und es sind dies schließlich auch Fragen **klinischer** Natur, wenn es um die Beschreibung und die kausale Erklärung **pathologischer Formen des Gewissens** geht, nämlich im einen Extrem um ein fast völliges Ausbleiben von moralischem Empfinden überhaupt und im anderen Extrem um Gewissensformen skrupulös-neurotischer Art.

Die klinische Ebene der Gewissensproblematik mit ihrem Maßstab **normal – anormal/pathologisch** ist aber offensichtlich eine andere als die Ebene der ethischen Frage nach den (allgemeingültigen) Normen des Handelns. Hier ist der Maßstab: **richtig – falsch**. Der Geltungsanspruch

einer Maxime oder Norm, richtig bzw. gerecht zu sein, und zwar nicht nur für denjenigen selbst, der diese vorträgt, sondern allgemein und für alle richtig zu sein, dieser Geltungsanspruch wird diskursiv, d.h. durch das Vorbringen guter **Gründe** eingelöst und **nicht** durch die Bekundung persönlicher moralischer **Empfindungen und Gefühle**, mögen solche Gewissensüberzeugungen dem Einzelnen noch so unausweichlich und dringlich ein bestimmtes Handeln gebieten oder verbieten.

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie (auch Soziologie) ist freilich alles andere als unproblematisch, auch wenn das Gesagte so klingen mag, als handele es sich um eine Art friedlicher Arbeitsteilung zwischen Disziplinen. In Wirklichkeit ist zumal die **Psychologie**, seit sie sich als empirische Wissenschaft versteht, die mit naturwissenschaftlichen Methoden operiert, zu einer **ernsten Herausforderung für die philosophische Ethik** geworden. Dies deshalb, weil sie zum Teil deziert die Voraussetzungen bestreitet, von denen die Ethik mehr oder weniger stillschweigend ausgeht, dass nämlich der Mensch Autonomie besitze und eben nicht ausschließlich durch äußere (soziale) und innere (genetische und triebmäßige) Faktoren in seinem Handeln bestimmt sei. Um die Herausforderung an **Freud** zu exemplifizieren, auf den noch einzugehen sein wird, sei hier nur eine beliebige kurze Stelle angeführt:

„Ein ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen. ... Darin zeigt sich also **fremder Einfluss**; dieser bestimmt, was Gut und Böse heißen soll.“

„Die Spannung zwischen dem gestrengen **Über-Ich** und dem **ihm unterworfenen Ich** heißen wir Schuldbewusstsein ... Die Kultur bewältigt also die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie **es schwächt, entwaffnet** und durch eine Instanz in seinem Inneren, **wie durch eine Besatzung in einer eroberten Stadt, überwachen lässt**.“

S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: ders., Abriß der Psychoanalyse ..., Frankfurt 1973 [Fischer TB], S.111; Hervorheb. vom Vf.)

Freud selbst verstand seine Theorie und seine Erkenntnisse als die letzte der drei großen Kränkungen des Menschen. Nachdem dieser durch die kopernikanische Wende aus dem Zentrum des Weltalls verbannt worden war und durch die darwinsche Evolutionstheorie seine Einmaligkeit verloren hat und sich ins Tierreich eingliedert sieht, muss er nun feststellen, dass er nicht einmal Herr im eigenen Hause ist. Nicht nur die Entdeckung des Unbewussten ist mit dieser Feststellung verbunden, sondern auch die Theorie des Gewissens als Über-Ich, das - nach Freud - nichts anderes als die „Introjektion“ einer fremden Autorität darstellt.

Kurz: Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung, Autonomie oder Heteronomie, das ist hier die Frage.

Eine Antwort kann freilich nicht schon an dieser Stelle gegeben werden. Wir werden einen Durchgang durch die Geschichte des Begriffs und der empirischen Erforschung des Gewissens antreten müssen.

3. Das Daimónion des Sokrates: Die Grunderfahrung des Gewissens

Die geschichtlichen Rückblicke auf die philosophische Beschäftigung mit dem Gewissen beginnen gewöhnlich mit dem Verweis auf **Sokrates**. In seiner von Platon aufgezeichneten „Apologie“ (31 d, 40 b), seiner Verteidigungsrede vor dem Athener Gericht, das ihn wegen angeblicher Gotteslästerung und Verführung der Jugend mit dem Tode bedroht, sagt Sokrates, er werde den Forderungen des Gerichts, seine öffentliche Lehre einzustellen, nicht Folge leisten, auch wenn er damit sein Leben retten könnte. Dabei beruft er sich auf das „**daimónion**“, etwas „Dämonisches“, etwas Göttliches, und behauptet, der Gott Apollon selbst habe ihm die Pflicht zu lehren aufgetragen. Sokrates erkennt zwar ausdrücklich die Pflicht an, dem Staat zu gehorchen, aber im Konfliktfall müsse man der göttlichen Stimme gehorchen. („Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, heißt es auch im Neuen Testament [Apg 5,29] - profan ausgedrückt: Man muss seinem Gewissen mehr gehorchen als den Menschen.) Hier werden, verschlüsselt in einer religiösen Sprache, die **Grunderfahrungen des Gewissens**, die auch für den philosophischen Begriff maßgeblich sind, zur Sprache gebracht:

- Die Grunderfahrung ist zunächst, dass im Gewissen zwar eine innere Stimme spricht, diese Stimme aber, obwohl sie doch **meine Stimme** ist, **mir selbst irgendwie gegenübersteht**. Es ist nicht einfach meine Stimme, wie etwa meine Wünsche sich zu Wort melden; sie richtet sich vielmehr **kritisch gegen meine unmittelbaren Wünsche**. Das moralische Gefühl, das sich häufig spontan und in aller Eindeutigkeit einstellt, ist von daher nicht zu vergleichen mit anderen Empfindungen und emotionalen Zuständen, die unmittelbar mit Bedürfnissen und Interessen verbunden sind. Im spontanen moralischen Gefühl wie in der wohl überlegten Gewissensüberzeugung melden sich gewissermaßen Gefühle und emotional verankerte Überzeugungen einer zweiten, höherstufigen Ordnung zu Wort. Ein **autonomes Gewissen** bedeutet dann, dass man weder den eigenen unmittelbaren Wünschen noch äußeren Einflüssen ausgeliefert ist. Erlebt wird die Stimme des Gewissens als gebieterisch, der ich nicht ausweichen kann, der ich unterworfen bin. Religiös gesprochen: Es ist etwas Göttliches (daimónion), was in mir spricht. In der christlichen Tradition ist es später dann direkt die **Stimme Gottes** im Menschen.
- Hinter dieser Vorstellung steckt auch die Erfahrung, dass es sich bei dem Spruch des Gewissens **nicht** um eine **rein subjektive Auffassung**, um einen ganz persönlichen Standpunkt handelt. Vielmehr ist mir völlig unzweifelhaft, dass das, was mir das Gewissen gebietet oder verbietet, das ist, was auch ein jeder, der sich in einer vergleichbaren Situation befindet, verpflichtet wäre zu tun. Wenn ich nämlich nicht die **objektive Richtigkeit** meiner subjektiven Auffassung unterstelle, dann habe ich auch nicht die mit dem Gewissensspruch notwendig verbundene Gewissheit, dann bin ich eben nicht im Gewissen überzeugt. Das **Gewissen** tritt mir und meinen Wünschen **als das Allgemeine, das allgemein Gültige und Verpflichtende** gegenüber.

- Die Stimme des Gewissens meldet sich zudem, wie schon mehrfach angeführt, mit einem unbedingten Anspruch, sie gebietet bzw. verbietet **kategorisch**. Selbstverständlich gibt es das unsichere Gewissen und es gibt Gewissenskonflikte. Doch wenn das Gewissen zu einem Schluss gekommen ist, dann kann man ihm nicht mehr ausweichen, ohne im gleichen Zuge zu wissen, dass man unzweideutig falsch gehandelt hat.

4. Gottes Gebote und das autonome Gewissen - Thomas von Aquin

Die antike Philosophie hat gelegentlich vom Gewissen gesprochen, jedoch keine eigentliche Lehre entwickelt. Im religiösen Zusammenhang von Sünde, Schuld und Vergebung, von göttlichem Gebot und menschlichem Gehorsam wird die Gewissensproblematik dann ausführlich zum Thema und Gegenstand systematischer Ausführungen.

Interessant ist nun, dass selbst unter den religiösen Vorstellungen von moralischen Normen als **Geboten Gottes**, denen man **Gehorsam** schuldet, ein Gewissensbegriff entwickelt wird, der unzweideutig den Gedanken der **Autonomie** enthält. Das erscheint zunächst als ein **Widerspruch** in sich, ist doch vorderhand der Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes die Unterwerfung unter eine Autorität und das Gegenteil von Selbstbestimmung.

In der Tat ist der modern klingende Begriff des autonomen Gewissens und damit die Auffassung, dass einem keine äußere Instanz, sondern allein das Gewissen sagen könne, was die Pflicht und das Gute sind, - dieser Begriff des autonomen Gewissens ist bereits bei **Thomas v. Aquin** (1225 – 1274), der als der bedeutendste Theologe des Mittelalters gilt, klar entwickelt.

Als Christ und Theologe entfaltet Thomas seine Gewissenslehre in einem metaphysisch-theologischen Rahmen: der Lehre von der lex aeterna, dem **ewigen, göttlichen Gesetz**. (Theologische Summe I.II.90 – 108. Wir orientieren uns im Folgenden an: Arno Anzenbacher, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992, S. 81-109. Anzenbacher weist darauf hin, dass Thomas seine Lehre vom autonomen Gewissen, wie sie auch hier wiedergegeben wird, allerdings nicht immer konsequent durchgehalten hat; vgl. S.104f)

Während die belebte und unbelebte Natur durch natürliche Bewegungsgesetze (inclinationes, natürliche Eigenschaften und Verhaltensweisen) auf den Plan der göttlichen Weisheit (lex aeterna) hin ausgerichtet sind, mit dem diese die Welt ordnet und lenkt, trifft dies für den Menschen nur zu, insofern er ein Teil dieser Natur ist. Er geht aber in seiner Naturhaftigkeit nicht auf, hat Gott ihn doch als ein ihm ebenbildliches Wesen geschaffen. Die **Gottebenbildlichkeit** besteht darin, „dass auch er [d.h. der Mensch, ähnlich wie Gott] Prinzip seiner Handlungen ist, sofern er **Willensfreiheit und Macht über seine Handlungen besitzt**“ (Theol. Summe I.II., Prolog, zit. nach Anzenbacher, a.a.O., S.99) Der Mensch muss also in eigener Verantwortung dafür Sorge tragen, dass die menschliche Praxis, d.h. sein Handeln sowie die Ordnung des Sozialen, in Einklang mit diesem Plan der göttlichen Vorsehung (lex aeterna) steht. Was von Seiten des mit Freiheit und Vernunft begabten Wesens Mensch zu tun

und zu lassen ist im Rahmen der göttlichen Weltordnung, das sagt die *lex naturalis*, das „**natürliche Gesetz**“. (Gemeint ist damit nicht Naturgesetz im modernen naturwissenschaftlichen Sinn als Kausalität, als gesetzmäßiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Gemeint ist vielmehr das, was der menschlichen Natur und der Vernunft des Menschen entspricht.)

Wie aber kann der Mensch wissen, was dem Plan der göttlichen Weisheit entspricht und damit was das Gute ist und die sittliche Pflicht? Die für den Gläubigen nahe liegende Antwort dürfte sein, dass er auf die **göttlichen Gebote** verweist, die in den **heiligen Schriften** niedergelegt sind. Für Thomas ist nun aber unzweifelhaft, dass die menschliche Vernunft nicht völlig von der göttlichen verschieden ist; vielmehr gilt: Die **menschliche Vernunft partizipiert an der göttlichen**, so dass das, was die menschliche Vernunft als gut erkennt, bei Gott nicht schlecht sein kann. (Und dies gilt selbst noch unter den Gegebenheiten der Erbsünde. Dass die Reformatoren bzgl. der Leistungsfähigkeit der Vernunft gänzlich anderer Auffassung sind, kann hier nicht näher dargelegt werden, sowenig darauf eingegangen werden kann, dass zumal Calvin, aber auch Melancthon und Luther [De servo arbitrio/Über den geknechteten Willen, 1525] die Willensfreiheit bestreiten.) Partizipiert aber die menschliche Vernunft an der göttlichen, dann erübrigt sich im Prinzip, dass Gott dem Menschen seinen Willen ausdrücklich in Gestalt von Geboten offenbart; **der Mensch muss kraft seiner Vernunft**, die eben an der göttlichen partizipiert, **selbst erkennen können, was gut bzw. schlecht ist**. Den Inhalt der von Gott am Berg Sinai gegebenen Zehn Gebote kann der Mensch auch ohne die Kenntnis der Heiligen Schrift von selbst erfassen. Anders gewendet enthält diese Auffassung sodann die starke These, dass Gott vom Menschen an heilsnotwendigem Verhalten nichts anderes fordert und fordern kann, als was auch aus der Sicht des Menschen vernünftig ist.

„Insofern diese (die Werke der Liebe, Vf.) heilsnotwendig sind, gehören sie zu den Sittengeboten, die auch im Alten Gesetz (im mosaischen Gesetz des Alten Testaments, Vf.) überliefert wurden. Hier braucht das Neue Gesetz (die Botschaft Jesu im Neuen Testament, Vf.) nichts dem Alten hinzuzufügen... Zu den Tugendwerken werden wir **durch die menschliche Vernunft geleitet**... So bedurfte es für die Tugendwerke keiner weiteren, über die **vernunftgemäßen Sittengebote** des Gesetzes hinausgehenden Gebote.“ (Theol. Summe I.II., q 108,2)

An andere Stelle heißt es: „Alle jene Pflichten oder Verbote gehören zu den Geboten des natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*), welches **die Vernunft natürlicherweise als gut für den Menschen** erfasst.“ (zit. nach Anzenbacher, a.a.O., S.92)

Der Mensch ist demnach bei der Ausgestaltung der menschlichen Praxis, d.h. sowohl im individuellen Handeln als auch bei der Schaffung der gesellschaftlichen Ordnungen, auf sich selbst verwiesen; mehr noch: nur dort, wo der Mensch in seinem von der Vernunft geleiteten **Gewissen** bei sich selbst ist, entscheidet sich, ob seine Handlung oder Unterlassung gut war oder nicht. **Die Güte einer Handlung hängt allein von ihrer Gewissensgemäßheit ab** und umgekehrt ist eine Handlung **nur dann böse**, wenn sie **gegen den Spruch des Gewissens** erfolgt. Zwar zeigt sich oft erst im Nachhinein, dass eine Handlung nicht dem *bonum humanum*, dem Wohl des Einzelnen oder dem Gemeinwohl, gedient hat, und es stel-

len sich Schuldgefühle ein. Dieses sog. **nachfolgende Gewissen**, das nach begangener Tat lobt oder tadelt, hat aber keine Bedeutung im Hinblick darauf, welche moralische Qualität der vorangegangenen Tat zukommt. Ausschlaggebend für die moralische Qualität ist ausschließlich das **vorausgehende Gewissen** bzw. das Gewissen im Akt der Entscheidung. Schuldgefühle können sich nach vollbrachter Tat auch dann einstellen, wenn keine moralische Schuld vorliegt.

Weil eine Handlung **nur dann böse** ist, wenn sie bedürfnis- und triebbestimmten Wünschen folgend **gegen die eigene Gewissensüberzeugung** vollzogen wurde, ist selbst für Gott das je eigene, persönliche Gewissen der Maßstab für die Zurechnung von Schuld. **Gott richtet allein nach dem Gewissen** und nicht nach dem, was in Wahrheit gut und richtig gewesen wäre. In diesem Sinn ist selbst für Gott das Gewissen des Einzelnen ein Heiligtum. Das heißt freilich nicht, dass der Mensch sich nicht ernsthaft um die Bildung seines Gewissens bemühen müsste. Aber selbst der schlimmste Verbrecher steht ohne moralische Schuld da, wenn seine verderblichen Taten im Einklang mit seinem Gewissen gestanden haben.

5. Martin Luther und die Freiheit des Gewissens

Wie wir gesehen haben, reicht der Gedanke der Autonomie des Gewissens - selbst in Anbetracht der Verbindlichkeit göttlicher Gebote - weit in das angeblich so finstere Mittelalter zurück und hat nicht, wie gelegentlich kolportiert wird, seine Geburtsstunde erst am Beginn der Neuzeit, wobei in diesem Zusammenhang häufig auf Martin Luther verwiesen wird. „Hier stehe ich und kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.“ Von diesen berühmten Worten als Abschluss seiner Verteidigungsrede auf dem Reichstag zu Worms (1521), wo er seine Lehren widerrufen sollte, ist wohl nur das letzte Sätzchen authentisch. Die tatsächlich überlieferten Schlussworte der auf Latein gehaltenen Rede lauteten:

„Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde, ..., so bin ich durch die Stellen der Heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist.“ Und dann auf Deutsch: „Gott helf mir! Amen.“

Der kurzen Passage ist Zweierlei zu entnehmen: Zum einen vertritt Luther die schon bei Thomas v. Aquin in aller Breite begründete Auffassung, dass man nicht gegen das Gewissen handeln dürfe. Zum anderen bezieht sich Luther gleichermaßen auf die Bibel wie auf die Vernunft. Es ist die Heilige Schrift, d.h. das **geoffenbarte Wort Gottes**, durch das er sich in seinem Gewissen „überwunden“ und „gefangen“ fühlt. Das Gewissen unterstellt sich der **göttlichen Autorität**. Insofern ist das Verhältnis von Vernunft und Wille Gottes für Luther nicht so unproblematisch, wie das Zitat vermuten lässt. Zwar gilt auch für ihn, dass die Zehn Gebote rein mit der menschlichen Vernunft, trotz deren erbsündlicher Verfasstheit, eingesehen werden können, aber in allen Dingen, die Gott und das Heil betreffen, ist die Vernunft denn doch, und da ist sich Luther mit den anderen Reformatoren einig, „völlig blind und taub“. Wir können mit unserer Vernunft weder Gott noch seine Gerechtigkeit ergründen.

Für **Thomas** gab es, wie wir gesehen haben, keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen der Autonomie des Gewissens als letztendlicher moralischer Instanz und der Verbindlichkeit der von Gott gegebenen Gebote. **Theonomie** (griech. théos = Gott, nómos = Gesetz) und **Autonomie** (griech. autós = selbst) kommen nach Thomas zur Deckung, weil der göttliche Wille die Vernunft schlechthin ist und demnach Gott nichts gebieten kann, was nicht vernünftig ist – auch nach dem Maßstab menschlicher Vernunft, denn schließlich partizipiert die menschliche Vernunft ja an der göttlichen. (Vgl. die Naturrechtslehre des Thomas: Die lex naturalis [die vernunftgeleitete Einsicht in das Humanum] ist participatio der lex aeterna [des ewigen, sprich göttlichen Gesetzes.]) Das sind aber Aussagen, die Luther so nicht mittragen kann, und insofern bleibt bei ihm eine gewisse Spannung bestehen zwischen Vernunft und rettendem Wort Gottes. Eines ist jedoch für Luther klar, und damit trifft er sich mit Thomas: Gott richtet im Gewissen.

6. Gewissen und praktische Vernunft - Immanuel Kant

Zwischen **Thomas von Aquin** und **Immanuel Kant** (1724 – 1804) liegen nicht nur Jahrhunderte, zwischen beiden liegt auch ein Epochenwechsel, die Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit. Dominierte im Mittelalter der aus der Antike übernommene naturrechtliche Ansatz - und Thomas ist sein prominentester Vertreter -, so vertritt Kant einen ethischen Ansatz, der (zunächst) keinerlei inhaltliche Aussagen über das Gute und Gerechte macht, sondern ein einziges rein formales Prinzip als Sittengesetz angibt: den kategorischen Imperativ. So fern sich die beiden Positionen in ihrem Ansatz auch sind, so **wenig unterscheiden sie sich** doch, was die **Aussagen über das Gewissen** betrifft.

„... Gewissen ist die dem Menschen ... seine Pflicht ... vorhaltende praktische Vernunft.“ (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre A 37,38)

Thomas v. Aquin könnte ohne weiteres diesen Satz unterschreiben und aus diesen wenigen Worten lassen sich die grundlegenden Bestimmungen des Gewissens entfalten, in denen die beiden Denker übereinstimmen. Es wird sich sogleich zeigen, dass Kant in den Fußstapfen von Thomas geht, und das wiederum bedeutet in unserem Zusammenhang, dass wir uns bzgl. Kant recht kurz fassen können.

- Was moralische Pflicht ist, sagt dem Menschen sein Gewissen und nur sein Gewissen. Das Gewissen ist die **letzte moralische Instanz**. Freilich gibt es noch andere moralische Instanzen, z.B. Autoritäten, Traditionen, die normative Anforderungen stellen. Aber auch wenn ich diesen folgen sollte, ist dies noch immer meine Entscheidung, die ich vor meinem Gewissen zu verantworten habe.
- Im Spruch des Gewissens entscheidet sich die **moralische Qualität einer Handlung** oder Unterlassung und nirgends sonst, weder an den tatsächlichen Folgen noch an den moralischen Standards, d.h. an dem, was die vielen, evtl. sogar alle anderen außer mir für gut und richtig halten. Der berühmte erste Satz aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lautet: „Es ist nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Die

Handlung ist gut, wenn der dahinter stehende Wille gut ist (war), und dieser wiederum ist gut, wenn er sich in Übereinstimmung mit dem Gewissen befindet. Umgekehrt ist eine Handlung in **moralischer** Hinsicht nur dann schlecht, wenn sie gegen das eigene Gewissen vollzogen worden ist. In **anderer** Hinsicht kann eine gewissensgemäße und damit moralisch gute Handlung selbstredend auch schlecht sein, z.B. schlechte Folgen für andere zeitigen.

- Zugleich wird das Gewissen bestimmt nicht als etwas neben oder außerhalb der Vernunft, nicht als eine Instanz, die in Konkurrenz oder in Konflikt mit der Vernunft geraten könnte, wie es häufig in der Formulierung anklingt: Soll ich meinem Gewissen folgen oder der Vernunft, also das tun, was mir vernünftig erscheint? Das Gewissen **ist** die dem Menschen **je eigene Vernunft**. Im Gewissen ist das Bewusstsein von gut und schlecht/böse quasi von Natur aus angelegt. Das beinhaltet zweierlei: Zum einen kann es keine Pflicht geben, sich ein Gewissen anzuschaffen, und zum anderen muss das der menschlichen Natur eigene grundsätzliche Unterscheidungsvermögen mit konkreteren Vorstellungen von dem, was gut und schlecht ist, gefüllt werden, wobei diese Vorstellungen ihrerseits soziokulturell geprägt sind. Hier ist die **praktische Vernunft** gefragt, die dem Menschen den moralischen Standpunkt vor Augen stellt, nämlich in der Weise zu handeln, dass alle so handeln sollten und alle zustimmen könnten. Kant drückt dieses **Prinzip der Universalisierung** bekanntlich im **kategorischen Imperativ** aus: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Über dieses formale Moralprinzip hinaus verweist die praktische Vernunft darauf, den anderen in seiner Autonomie zu achten und als Selbstzweck zu behandeln, ihn niemals zu einem bloßen Mittel zu machen. Diese allen Menschen zugänglichen Einsichten der praktischen Vernunft, verbunden mit den besonderen biografischen und kulturellen Gegebenheiten (Erziehung vor allem), ergeben die konkrete Gestalt der persönlichen Gewissensüberzeugungen.
Kant gebraucht für das Gewissen das Bild eines inneren Gerichtshofs, bei dem die beiden streitenden Parteien Pflicht und Neigung heißen. Frei von der Kant'schen Diktion kann man sagen, dass im Gewissen das moralische Ich gegen das unmoralische Ich, sprich das nur am eigenen Interesse orientierte Ich, streitet und dieses ggf. anklagt.
- Die dem Menschen eigene praktische **Vernunft** und die ihm eigene **Willensfreiheit** stellen die **Autonomie des Gewissens** sicher. Von daher erweist sich auch die Rede vom **irrenden Gewissen** als „ein Unding“, wie Kant sagt. Als persönliche unzweifelhafte Überzeugung kann das Gewissen nicht irren. Dann weiß ich eben genau, was gut bzw. verwerflich ist, und bin nicht im Zweifel darüber. Bin ich aber im Zweifel, dann hat das Gewissen gar nicht gesprochen. Aus der Sicht anderer kann sich eine Gewissensentscheidung freilich, gemessen etwa an allgemein geteilten Auffassungen, als falsch darstellen. Insofern das Gewissen, subjektiv gesehen, nicht irren kann, ist das autonome Gewissen, wie Hegel sagt, ein Heiligtum und verlangt Achtung und Respekt. Dem entspricht das **Menschen- und Grundrecht auf Gewissensfreiheit**.

- So richtig es ist, dass die Richtschnur des Handelns immer nur das je eigene Gewissen sein kann, so richtig ist auch, dass das Gewissen verbildet oder unterentwickelt sein kann, sei es durch eigenes Verschulden, sei es durch übermächtige äußere Einflüsse. Das heißt zugleich, dass der Mensch zur Gewissensbildung aufgerufen und auch verpflichtet ist. Und hier gibt es nach Kant eine eindeutige und **objektive Maßgabe: die eigene Vollkommenheit und das Wohlergehen der anderen.**

7. Moral und Gewissen als historische Phänomene – Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) ist kein philosophischer Denker im üblichen Sinn. Ihm geht die Bereitschaft zu einer systematischen Durchdringung der angegangenen Materie weitgehend ab. Bei seiner eher aphoristischen Art der Darstellung darf man, wo er auf das Gewissen zu sprechen kommt, folglich auch keine irgendwie geschlossene Behandlung der Gewissensthematik erwarten. Zudem will Nietzsche, wenn er sich den Fragen der Moral und des Gewissens widmet, gar nicht auf den Spuren der Philosophie und Ethik wandeln. Was aus seiner Sicht erforderlich ist, ist eine **Beschreibung der Moral** und die Beantwortung der Frage nach ihrer **Funktion**, also Aufgaben, die in sozialwissenschaftliche Richtung weisen. „Die Philosophen allesamt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich etwas sehr viel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befaßten: sie wollten die *Begründung* der Moral – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben‘.“ (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* § 186)

Für Nietzsche ist das Gewissen, vor allem in seiner Gestalt als **schlechtes Gewissen**, ein Produkt der Menschheitsentwicklung, genauer das **Produkt der Vergesellschaftung und Pazifizierung des Menschen**. Es ist eine mehr als fragwürdige kulturelle Errungenschaft, wie überhaupt die Erfindung von „gut“ und „böse“ und damit der Moral. Die Frage nach der Funktion des Gewissens muss in diesen Zusammenhang der „Genealogie der Moral“, wie der einschlägige Nietzsche-Titel lautet, gestellt werden.

Nietzsche unterscheidet in „Jenseits von Gut und Böse“ zwei Typen von Moral: **Herrenmoral** und **Sklavenmoral** (zum Folgenden vgl. § 260). Letztere ist erst spät in der Geschichte in Erscheinung getreten; sie ist das Ergebnis eines „Sklavenaufstands in der Moral“, der mit dem antiken Judentum begann, sich im Christentum fortsetzte und damit siegreich wurde gegenüber der vormaligen Herrenmoral. Selbst nach dem Tod Gottes und der weitgehenden Abdankung des Christentums ist die Sklavenmoral dominant geblieben in den säkularen Erben der jüdisch-christlichen Religion, nämlich in dem demokratischen und sozialistischen Gedankengut.

Was aber unterscheidet die beiden Moralen? Die einstmals bestimmende Moral war die der Vornehmen, der Aristokraten, wie sie exemplarisch in der griechischen Frühzeit, besonders plastisch in den homerischen Epen, in Erscheinung tritt, dann in der hohen Zeit Roms und schließlich noch einmal ansatzweise im Rittertum und in den Herrschergestalten der Re-

naissance. Diese vornehme Art von Mensch fühlt sich wertbestimmend, wertschaffend aus dem Bewusstsein der Macht und Fülle heraus. Ihre Werte gruppieren sich um Ehre, Treue, Tapferkeit, Selbstlosigkeit und Härte. Was der Herrenmoral völlig abgeht, ist das weiche Herz und das Mitleid. Pflichten hat man nur gegenüber Seinesgleichen, allem Fremden und Unterlegenen begegnet man nach Gutdünken, jedenfalls **jenseits von Gut und Böse**.

„**Gut**“ und „**böse**“ sind die Erfindung der Schwachen und Sich-Erniedrigenden, „jener Hunde-Art von Mensch“, während die Herrenmoral nur die Unterscheidung zwischen „**gut**“ und „**schlecht**“ kennt, wobei sich diese Attribute zunächst einmal auf Menschen beziehen und nicht auf Handlungen. „Gut“ sind die Vornehmen und „schlecht“ eben diese niederen Menschen. Moral in dem Sinn, den wir heute mit dem Wort verbinden, gibt es für die Herrenmoral nicht. Mit dem Volk der **Juden** beginnt der „**Sklavenaufstand in der Moral**“. (Vgl. Genealogie der Moral I, §7) Aus der Erfahrung jahrhundertelanger Unterdrückung und Wehrlosigkeit heraus deutet dieses Volk „in einem Akt geistiger Rache“ die bis dahin geltende „Moral“, die gewissermaßen natürliche Herrenmoral, in ihr Gegenteil um. Nun ist das Gewalttätige und Furchterregende das „Böse“, während nach der Herrenmoral es gerade der „Gute“ ist, der Furcht erregt und erregen will. Nun werden Eigenschaften als gut betrachtet, „die dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern; hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfsbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren“. Die **Bergpredigt** im Matthäusevangelium mit ihrer Seligpreisung der Barmherzigen, Sanftmütigen, Friedfertigen usw. ist der beredte Ausdruck dieser Sklavenmoral.

Es ist keine Frage, auf welcher Seite Nietzsche steht. Ein Gewissen, das jener Sklavenmoral folgt, trifft die gleiche Geringschätzung wie die Moral, die es vertritt. „Was sagt dein Gewissen?“, heißt es in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (4. Buch, Nr. 335). Die Antwort lautet:

„Du sollst der werden, der du bist.“ Wenn das auch sehr vage ist, es ist jedenfalls ein Standpunkt **jenseits von Gut und Böse** im Sinn jener nun herrschenden Moral, die die Erfindung von Sklavenmenschen war. Und überhaupt: „Über den ‚moralischen Wert unserer Handlungen‘ wollen wir nicht mehr grübeln! ... In Hinsicht auf das ganze moralische Geschwätz der einen über die anderen ist Ekel an der Zeit! Moralisch zu Gericht sitzen, soll uns wider den Geschmack gehen! ... Wir aber wollen die werden, die wir sind – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“ (ebd.)

Eins ist deutlich: Wenn Nietzsche hier von den Sich-selber-Gesetzgebenden spricht, dann hat er etwas anderes im Sinn, als die gesamte Tradition vor ihm unter Autonomie des Menschen bzw. des Gewissens verstanden hatte.

Speziell zur Entstehung des „**schlechten Gewissens**“ legt Nietzsche an anderer Stelle eine Theorie vor, die, aber das erstaunt bei ihm ja nicht, in einer gewissen Spannung zu dem eben Dargelegten steht. „Ich nehme das schlechte Gewissen als die **tiefe Erkrankung**, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand.“ (Genealogie der Moral II, §16) Das schlechte Gewissen hat seinen Ursprung in der

Domestizierung des „Halbtieres“ Mensch im Zuge seiner **Vergesellschaftung**. **Alle Instinkte** und insbesondere Aggressionen, die bis zu diesem Entwicklungsstadium nach außen gerichtet waren, **wenden sich nun nach innen, gegen den Menschen selbst**. „Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das ist* der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘.“ (ebd.) Wohl gibt es für Nietzsche kein Zurück hinter den Prozess der Vergesellschaftung und Kultivierung des Menschen; was aber im Horizont seines Denkens auftaucht als Rettung aus der Geschichte des Niedergangs der Menschheit seit jenen Tagen, in denen die Herrenmoral die Oberhand verloren hat, ist die Aussicht auf den neuen Menschen, den Zarathustra lehrt und der allemal jenseits der Gut-Böse-Moral und das von ihr bewirkte schlechte Gewissen steht. Mit seiner Deutung der Entstehung des (schlechten) Gewissens weist Nietzsche schon in Richtung Freud.

8. Über-Ich und Triebverzicht – Sigmund Freud

Mit Nietzsche teilt Sigmund Freud (1856 – 1939) das „**Unbehagen in der Kultur**“, wie der Titel der berühmten Schrift von 1930 lautet. Die **Entstehung des Gewissens** ist phylogenetisch betrachtet, wie es schon die Auffassung Nietzsches war, verknüpft mit dem Prozess der **Vergesellschaftung** des Menschen. Auf der einen Seite bietet die Gesellschaft dem Menschen Schutz nach innen und außen, auf der anderen Seite bürdet sie ihm Leid auf, weil die Vergesellschaftung vielfältigen **Triebverzicht und Sublimierungen** verlangt und Konflikte der Gesellschaftsmitglieder untereinander unvermeidlich sind. Die Kultur, mittels derer der Zusammenhalt der Gesellschaft gesichert wird, fordert die Beschränkung vor allem von zwei starken Trieben, die in der Natur des Menschen angelegt sind, nämlich des **Sexualtriebs** und des **Aggressionstrieb**s.

„Welcher Mittel bedient sich die Kultur, um die ihr entgegenstehende Aggression zu hemmen, unschädlich zu machen, vielleicht auszuschalten? Einige solcher Methoden haben wir schon kennengelernt, die anscheinend wichtigste aber noch nicht. Wir können sie an der Entwicklungsgeschichte des einzelnen studieren. Was geht mit ihm vor, um die Aggressionslust unschädlich zu machen? Etwas sehr Merkwürdiges... Die **Aggression** wird **introjiziert, verinnerlicht**, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also **gegen das eigene Ich gewendet**. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als **Über-Ich** dem übrigen entgegenstellt, und nun als ‚**Gewissen**‘ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte... Die Kultur bewältigt also die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie es schwächt, entwaffnet und durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt, überwachen läßt“ (S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in ders., Abriß der Psychoanalyse ..., Frankfurt 1973 [Fischer TB], S. 111; Hervorheb. vom Vf.)

Erinnert man sich an das **Bild vom Menschen** bei Aristoteles als **zoon politikón** (auf das Leben in der Polis hin angelegt) und als **áñimal sociále** (soziales Wesen) in der Scholastik, wird der **tiefe Bruch** deutlich, den Freud vollzieht. Freilich war Freud nicht der Erste - man denke nur an Hobbes -, der vehement Einspruch erhob gegen die herrschende abend-

ländische Auffassung, der Mensch sei von Natur aus auf Gemeinschaft und Vergesellschaftung hingeordnet. Nach der traditionellen Auffassung fällt es dem Menschen sozusagen leicht, sich in die Gesellschaft zu integrieren; er hat von sich aus das Bedürfnis danach und gelangt erst als Gesellschaftswesen zu seiner wahren, zu seiner natürlichen Bestimmung und Vollkommenheit. Die militärischen Metaphern, die Freud verwendet, lassen keinen Zweifel daran, dass er das **Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft** dagegen als **reines Zwangs- und Unterwerfungsverhältnis** denkt. Die Kultur herrscht mit Hilfe des Gewissens über das Individuum und seine Triebe, so dass der zuletzt zitierte Satz ebenso gut auf das Gewissen gemünzt sein könnte: Das Gewissen ist die „Besatzung in der eroberten Stadt“, im Innern des Individuums selbst, das dieses entwaffnet und überwacht. Nebenbei: Das Individuum vollzieht in seiner Entwicklung vom Säugling zum Erwachsenen nach, was sich in der Menschheitsgeschichte im Prozess der Vergesellschaftung vollzogen hat. Die Funktion, die die Kultur für die Phylogenese besitzt, besitzt das Gewissen bzw. das Über-Ich für die Ontogenese.

Die den Philosophen interessierende **Frage** ist die: Wie kann angesichts dieses psychologischen Begriffs von Gewissen weiterhin an der **Autonomie des Gewissens** festgehalten werden, die seit den Tagen der griechischen Philosophie weithin unbestritten war und wenigstens in der Philosophie, wenn auch meist nicht im „wirklichen Leben“, als Heiligtum geachtet worden war?

Der Bruch setzt sich fort, wenn Freud einige Zeilen weiter auf die Frage, wie der Mensch überhaupt dazu komme, eine Handlung als böse zu empfinden und Schuldgefühle zu entwickeln, so antwortet: „Ein ursprüngliches, sozusagen **natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen**.“ Für **Thomas v. Aquin** stand es hingegen fest, dass jeder Mensch von Natur aus ein moralisches Unterscheidungsvermögen besitze, also einen Begriff von Gut und Böse (syndéresis) habe, auch wenn der konkrete Inhalt von Person zu Person und von Kultur zu Kultur variieren kann. Nicht anders setzt **Kant** in seiner Ethik das Sittengesetz, das er im kategorischen Imperativ formuliert, als „Faktum der Vernunft“ voraus. Es ist in eines jeden Menschen Herz und Verstand eingeschrieben; es kann und braucht auch gar nicht weiter begründet zu werden. Das Geschäft der Philosophie besteht lediglich darin, auf den Begriff zu bringen, was ohnehin jeder schon implizit kraft seiner praktischen Vernunft weiß.

Der Ursprung des Gewissens liegt nach Freud in der Ausbildung einer dritten Instanz im Individuum, des **Über-Ichs**, das sich im Gefolge der ödipalen Phase neben den beiden ursprünglicheren Instanzen des **Es** und des **Ichs** bildet. Dabei fasst Freud das **Es**, das Ensemble der Triebe des Menschen, als den **Kern unseres Wesens** auf. Dieses Es kennt nur eins: die unmittelbare **Triebbefriedigung**. Der Mensch ist demnach zuvörderst ein biologisch bestimmtes Wesen. Da sich aber das Es nicht darum kümmert, ob die unmittelbare Befriedigung für den Selbsterhalt förderlich oder schädlich ist, entwickelt sich als zweite Instanz zunächst das **Ich**, und zwar „aus der Rindenschicht des Es“, wie Freud bildhaft sagt, um die nachrangige Stellung des Ichs zu betonen (a.a.O., S.53). Das Ich hat die **Aufgabe, zwischen den Ansprüchen des Es und der Außenwelt zu vermitteln**. Neben der reinen Triebhaftigkeit des Es (**Lustprinzip**) stellt das Ich das **Realitätsprinzip** dar.

Wie aber kommt es nun zur Entwicklung des Über-Ichs? Das Böse ist aus der Sicht des Kleinkinds zunächst keineswegs das Schädliche oder Unlust Bereitende; das Gegenteil ist meist der Fall. Die Kategorie des Bösen und dessen inhaltliche Bestimmung beruhen ausschließlich auf der Einwirkung von außen. Das Kleinkind unterwirft sich der Fremdbestimmung, trotz des damit verbundenen ganz erheblichen Triebverzichts, weil es **Angst vor dem Liebesverlust** hat, der als Strafe auf die Missachtung der elterlichen Autorität folgt. **In diesem ersten Stadium existiert das Gewissen noch nicht.** Von diesem kann erst gesprochen werden, wenn die äußere **Autorität** nach innen hereingenommen, **verinnerlicht** ist und als **Über-Ich** aufgerichtet ist. Dabei erweist sich das Über-Ich als noch rigider gegenüber den Ansprüchen vor allem des Es, als dies die äußere Autorität jemals war, denn jetzt hängt die Sanktion nicht mehr davon ab, dass die Übertretungen entdeckt wurden; jetzt stellen sich unabhängig davon innere Sanktionen in Gestalt von **Schuldgefühlen** ein, und zwar auch dann, wenn nur schon der verbotene Wunsch auftaucht, auch ohne dass er in die Tat umgesetzt worden ist.

Mit Freuds Worten:

„Das Böse ist also anfänglich dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht wird; aus Angst vor diesem Verlust muss man es vermeiden.

Man heißt diesen Zustand „schlechtes Gewissen“, aber eigentlich verdient er diesen Namen nicht, denn auf dieser Stufe ist das Schuldbewusstsein offenbar nur Angst vor dem Liebesverlust. Beim kleinen Kind kann es niemals etwas anderes sein, aber auch bei vielen Erwachsenen ändert sich nicht mehr daran, als dass an Stelle des Vaters oder beider Eltern die größere menschliche Gemeinschaft tritt. Darum gestatten sie sich regelmäßig, das Böse, das ihnen Annehmlichkeiten verspricht, auszuführen, wenn sie nur sicher sind, dass die Autorität nichts davon erfährt oder ihnen nichts anhaben kann, und ihre Angst gilt allein der Entdeckung. Mit diesem Zustand hat die Gesellschaft unserer Tage im allgemeinen zu rechnen.

Eine große Änderung tritt erst ein, wenn die Autorität durch die Aufrichtung eines Über-Ichs verinnerlicht wird. Damit werden die Gewissensphänomene auf eine neue Stufe gehoben, im Grunde sollte man erst jetzt von Gewissen und Schuldgefühl sprechen. (...)

Wir kennen also zwei Ursprünge des Schuldgefühls, den aus der Angst vor der Autorität und den späteren aus der Angst vor dem Über-Ich. Das erstere zwingt dazu, auf Triebbefriedigungen zu verzichten, das andere drängt, da man den Fortbestand der verbotenen Wünsche vor dem Über-Ich nicht verbergen kann, außerdem zur Bestrafung.“

(S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), Frankfurt 1972 [Fischer TB] S. 112-114)

9. Psychologie und Philosophie – Das Gewissen zwischen Heteronomie und Autonomie

Nach dem kursorischen Blick auf Freud stellt sich erneut die oben schon angedeutete und für die Gewissens-thematik in ethischer Hinsicht zentrale und alles entscheidende Frage nach der **Autonomie des Gewissens**. Dabei steht Freud nur stellvertretend für andere psychologische oder auch soziologische Theorien des Gewissens, die davon ausgehen, dass die Moralität des Individuums auf einem Prozess der **Verinnerlichung** ge-

gesellschaftlicher Normen beruht. Dies ist ja der nahezu durchgängige wissenschaftliche Befund, mögen die theoretischen Ansätze auch noch so verschieden sein. In dieser verkürzten Form stellt sich das Gewissen dar als **Produkt einer fremdbestimmten Prägung**. Die Erscheinungsformen des Gewissens sind dann

- entweder das **autoritäre Gewissen**
- oder das **adaptive Gewissen**, d.h. ein Gewissen, das schließlich zu einer recht zwanglosen Übereinstimmung mit soziokulturellen Standards und Rollenanforderungen gelangt (so die gängigen soziologischen Sozialisationstheorien).

Die **Autonomie des Gewissens** erscheint vorderhand **als eine Illusion**.

Auf der anderen Seite macht die **Philosophie** deutlich, dass wir überhaupt nur dann von Moral sprechen können, wenn wir unterstellen, dass der Mensch prinzipiell die Fähigkeit besitzt, sich über die naturalen und sozialen Determinanten zu erheben und nach Maßgabe seiner Vernunft selbstbestimmt zu handeln. Ohne **Vernunft** und **Willensfreiheit**, die im Begriff des **autonomen Gewissens** impliziert sind, sind unsere moralischen Intuitionen und unsere moralischen Begriffe wie Empörung, Schuldgefühl und Schuldzuweisung, Verantwortung usw. ein Sprachspiel, das keinerlei realen Hintergrund besitzt. Die moralischen Begriffe wären so deplaziert wie ihre Anwendung auf – sagen wir – einen Hund, und es wäre genauso sinnig oder vielmehr unsinnig, vom „**Gewissen**“ eines **dressierten Hundes** zu reden wie von dem „**Gewissen**“ eines **sozialisierten Menschen**.

Stehen sich demnach die psychologisch-soziologischen Befunde und die philosophischen Rekonstruktionen des autonomen Gewissens unversöhnlich gegenüber? Sehen wir uns vor die **Gretchenfrage** gestellt, **wem wir glauben sollen - der Psychologie oder der Philosophie?** Ob wir uns auf eine Seite schlagen müssen und damit die andere negieren müssen, ob wir also unausweichlich vor eine **Alternative** gestellt sind **oder** ob es eine **Verknüpfung beider Positionen** geben kann, die keine der Erkenntnisse zu leugnen braucht, hängt davon ab, ob die Psychologie (Soziologie) innerhalb ihres empirisch-kausalen Wissenschaftsansatzes Raum lassen kann für den Gedanken einer empirisch nicht zu verifizierenden Willensfreiheit. Fragt man Freud in dieser Angelegenheit, so schwankt er je nach Kontext. Der Bestimmung des Über-Ichs als Fremdeinwirkung, als verinnerlichte Autorität, steht immerhin der berühmte Satz entgegen: „Wo Es ist, soll Ich werden.“ Keine Verständigung kann es hingegen geben mit theoretischen Ansätzen, die wie die klassische Lerntheorie von einem reinen Konditionierungskonzept ausgehen.

Dass eine empirisch verfahrenende Psychologie den Gedanken der Autonomie nicht aufzugeben gezwungen ist und sie auch innerhalb des eigenen Theoriegebäudes systematisch zu rekonstruieren vermag, hat **Kohlbergs** Theorie der Entwicklung des moralischen Bewusstseins gezeigt (vgl. Lektion 7). Grob gesagt bewegen sich die psychologisch-soziologischen Theorien der **Moralität als Verinnerlichung gesellschaftlicher Normen** nach Kohlbergs Stufenschema betrachtet im Bereich der Stufen 1 und 2, d.h. der **präkonventionellen** und der **konventionellen** Stufe.

Wie kann nun der Begriff des Gewissens aussehen, der den philosophischen Autonomiegedanken bewahrt und zugleich die empirischen

Erkenntnisse über Genese und Ausprägung des Gewissens zur Kenntnis nimmt?

Wenn wir weiterhin an Kohlberg anschließen, dann wird ein **autonomes Gewissen** entwickelt, wenn der Übergang zu Stufe 3, der **postkonventionellen** Stufe, vollzogen wird. Wie die Bezeichnung der Stufe andeutet, emanzipiert sich das moralische Bewusstsein in diesem höchsten Entwicklungsstadium von der fraglosen Geltung gesellschaftlicher Normen. (Dass dieses Entwicklungsstadium von der Mehrzahl der Erwachsenen, wie Kohlbergs Studien belegen, nicht erreicht wird, steht auf einem anderen Blatt.) Haben wir es auf Stufe 2 mit einer rigiden Verinnerlichung von konventionellen Gruppennormen zu tun, so gelingt der Übergang zur postkonventionellen, **autonomen Stufe**,

- wenn die **gut verinnerlichten Normen der Situation angemessen und unter Berücksichtigung der Folgen** angewandt werden können,
- und zwar **nach Maßgabe von Prinzipien**, die die Orientierung an den partikularen Normen von Gruppenmoralen hinter sich lassen und **alle anderen einbeziehen (universelle Prinzipien)**.

Voraussetzung für Autonomie ist nicht die Abwesenheit von autoritativer Einwirkung (elterlich, gesellschaftlich-kulturell) in der Entwicklung; im Gegenteil: wie man nur Person mit einer unverwechselbaren **Individualität und Identität** wird **durch Sozialisation**, so kann sich **moralische Selbstbestimmung (autonomes Gewissen)** nur bilden **durch eine gelungene Internalisierung gesellschaftlicher Normen hindurch**.

Robert Spaemann hat einen einleuchtenden Vergleich mit dem Spracherwerb gezogen (Moralische Grundbegriffe, München 1982, S.79):

„Woher kommt die Sprache? Warum sprechen wir? Natürlich sprechen wir, weil wir von unseren Eltern sprechen gelernt haben. Wer nie sprechen hört, bleibt stumm, und wer an keiner Kommunikation teilnimmt, kommt nicht einmal dazu zu denken; denn auch unsere Gedanken sind eine Art inneres Sprechen. Und doch würde niemand sagen, die Sprache sei verinnerlichte Fremdbestimmung.

Was wäre denn dann eigentlich ‚Selbstbestimmung‘? Von sich selbst her sei der Mensch gar kein sprechendes Wesen und kein denkendes Wesen, kann man wohl nicht sagen. Die Wahrheit ist: Von sich selbst her ist der Mensch ein Wesen, das der Hilfe anderer bedarf, um das zu werden, was er von sich selbst her eigentlich ist; und das gleiche gilt auch für das Gewissen.“

Carlo Storch

Theorieteil B:

Tugend- und Glücksethik

1. Antik-mittelalterliche Ethik vs. neuzeitliche Ethik

Die Bandbreite unterschiedlicher ethischer Ansätze, die die abendländische Philosophie hervorgebracht hat, ist, was nicht überraschen dürfte, groß. Bei näherem Zusehen lässt sich zugleich erkennen, dass diese Geschichte eine deutliche **Zäsur** aufweist, und es ist nicht übertrieben, wenn man angesichts dessen von einem Paradigmenwechsel in der Ethik spricht. Es lässt sich nämlich die gesamte **antike Ethik** - bei allen Unterschieden im Einzelnen - und auch noch die **mittelalterlich-scholastische Ethik** unter einen einzigen großen paradigmatischen Ansatz subsumieren, der als **Tugend- und Glücksethik** etikettiert werden kann. Was nachher kommt in der Ethik, verfolgt eine gänzlich anders gelagerte Fragestellung. Zwar hat auch die Antike unterschiedlichste Ethiken hervorgebracht, von der rein hedonistischen eines Aristipp über den platonischen Idealismus und den aristotelischen Realismus bis zu den Lehren des Epikur, der Stoa und des Neuplatonismus, aber all diesen Positionen ist doch eines gemeinsam, eben die grundsätzliche Fragestellung: Was ist ein **gutes, glückliches Leben** und wie erlangt man ein solches? - **Ethik als Lehre vom Glück**, denn als Prinzip allen menschlichen Strebens und Handelns wurde eben das Streben nach Glück erkannt, wobei dieses mal mehr individuell gefasst wurde, mal so, dass das individuelle Glück in einem gesellschaftlich-politischen Kontext gesehen wurde. Dabei wurde, sieht man von den frühen Hedonisten ab, durchgängig das Glück nicht einfach mit der Befriedigung von Bedürfnissen und Trieben gleichgesetzt, sondern immer in Verbindung gebracht mit einer sittlichen Lebensführung, sprich: mit der **Tugend**.

Die Wende lässt sich verdeutlichen an Thomas Hobbes (1588 – 1679) und seinem Entwurf der Ethik auf der Grundlage eines fiktiven Gesellschaftsvertrags, der den Naturzustand des Kampfs aller gegen alle überwindet. Ging es bis auf Hobbes' Zeiten um das **gute Leben** und den Weg der Tugend zur Erreichung dieses guten, glücklichen Lebens, so steht bei Hobbes das **reine Überleben**, die **blanke Selbsterhaltung** im Vordergrund. Diesem Grundproblem dient die Vereinbarung von Regeln und die sanktionsbewehrte Durchsetzung dieser Regeln durch den staatlichen Souverän. Die neuzeitliche Ethik folgt meist nicht dem pessimistischen Menschenbild Hobbes', aber spätestens seit ihm dreht sich die ethische Reflexion vornehmlich um die Frage: Was sind die richtigen **Normen des Handelns**, die von allen eingehalten werden sollten?

Man darf daher die neuzeitliche praktische Philosophie unter den Oberbegriff **Normenethik** zusammenfassen und als solche von der antik-mittelalterlichen **Glücksethik** abgrenzen. Mit der Fokussierung der Ethik auf Normen und das Problem ihrer Rechtfertigung schiebt sich der Begriff der **Pflicht** in den Vordergrund und verdrängt die Frage nach dem,

was ein Leben insgesamt gut und glücklich werden lässt. Höchstes Prinzip menschlichen Handelns ist, besonders prägnant bei Kant, die Pflicht und eben nicht das Glück. Der Paradigmenwechsel im Übergang zur Neuzeit lässt sich noch einmal anhand der Fragestellung festmachen, die Kant der Ethik zugeordnet hat. Sie lautet: Was soll ich tun? Die Frage bezieht sich auf **Handlungsentscheidungen** und auf die **Normen**, denen diese Handlungen unterliegen sollen. Sieht man einmal von den moralischen Pflichten sich selbst gegenüber ab, so besitzen Handlungen immer dann moralische Relevanz, wenn die Bedürfnisse und Interessen des Handelnden und der von der Handlung Betroffenen in Konflikt miteinander geraten; d.h. es geht bei moralischen Problemen im Grunde immer um **Gerechtigkeitsfragen**.

Dass Gerechtigkeit als Qualität der gesellschaftlich-politischen Ordnung ein hohes Gut ist und Normen gerecht sein müssen, war der **antiken Ethik** sehr wohl bewusst. Dennoch war die Frage nach den richtigen, nämlich gerechten Normen des Handelns nicht die ganze Ethik. Nicht die Norm und ihr Verbindlichkeitscharakter (Pflicht) stand im Zentrum der philosophischen Bemühung, sondern, wie gesagt, das gute Leben, das glückliche Leben; nicht die einzelne Handlungsentscheidung, sondern die **Bildung der sittlichen Persönlichkeit**: der tugendhafte Mensch.

Der breite Strom der antiken Tugend- und Glücksethik samt seiner christlichen Überformung, die das vollkommene Glück ins Jenseits (visio beatifica = Gottesschau) verlegt, kann hier nicht, nicht einmal in Grundzügen, dargestellt werden. Wir werden uns exemplarisch auf **Aristoteles** beschränken.

2. Das höchste Gut: Eudaimonía

Ausgangspunkt der aristotelischen Ethik ist die Feststellung, mit der er zugleich seine Nikomachische Ethik eröffnet: „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“ Das Wesen der Handlung ist es, und darin unterscheidet sie sich von einem bloßen Verhalten, das unwillkürlich geschieht, dass sie eine Intention besitzt, einen Zweck verfolgt, und zwar, es kann gar nicht anders sein, einen **Zweck**, der **als ein Gut** angesehen wird; sonst käme ja keine Handlung zustande. Auch die böse Tat verfolgt in diesem handlungstheoretischen Sinn ein Gut, etwa die Befriedigung der Habgier oder der Aggressionslust. Mit jeder unserer Handlungen verfolgen wir also einen Zweck, wobei dieser wiederum als Mittel für einen übergeordneten Zweck dient und so weiter; die Kette der Zwecksetzungen führt gewissermaßen ins Unendliche. Wir lesen z.B. diesen Text, um, sagen wir, die dazugehörige Aufgabe bearbeiten zu können. Die Aufgabe wiederum erledigen wir, um ein Zertifikat zu bekommen, um damit wiederum einen Qualifikationsnachweis in der Personalakte zu haben, um aufgrund dessen dann ... (Da sind sicherlich noch andere Motivationen denkbar, solche mehr intrinsischer Art – etwa ganz einfach: weil einem die Sache selbst interessiert.) Gibt es, das ist die Frage, die sich hier stellt, etwas, **wonach der Mensch letztendlich strebt**, etwas, das er nicht wiederum um eines anderen Gutes willen, sondern **um seiner selbst willen** erstrebt? Dieses höchste Gut nennt Aristoteles **eudaimonía, Glückseligkeit**.

3. Lebensformen und Glückseligkeit

Nun sind die Vorstellungen vom Guten und von der Glückseligkeit unter den Menschen und über die Zeiten und Kulturen hinweg sehr verschieden; die Philosophie, jedenfalls die antike, versteht es als ihre Aufgabe, das eigentliche, das wahre Glück zu bestimmen, und das kann nur in einer Lebensform angelegt sein, die den spezifisch menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten am angemessensten ist und sie am besten zur Geltung kommen lässt. Aristoteles unterscheidet **drei Lebensformen**, die auf den **Genuss** ausgerichtete, die **politische** und die **betrachtende**. Die große Menge hat sich nach Aristoteles der ersteren verschrieben und erweist sich, wie er abschätzig sagt, „als völlig sklavenartig, da sie das Leben des Viehs vorzieht“. Er verweist bei dieser Gelegenheit auf Sardanapal, den wegen seines Wohllebens und seiner Schwelgerei berühmten letzten König von Assyrien. Bei Cicero (Tusc. disp. V 101) ist erzählt, dass jener Sardanapal auf sein Grabmal habe schreiben lassen: „Nur das besitze ich jetzt, was ich gegessen und im Liebesrausch genossen habe.“ Darüber habe Aristoteles gespottet: „Auf das Grabmal eines Ochsen hätte man nichts anderes schreiben können.“ In dieser Lebensform ist wohl vorübergehender Genuss, aber kein dauerhaftes Glück zu finden.

Die Möglichkeit, zur Glückseligkeit zu gelangen, bietet hingegen die **politische Lebensform**. Nicht Genuss ist das Ziel dieses Lebens, sondern die eigene **Tüchtigkeit**, wobei unter Tüchtigkeit die Ausbildung aller dem Menschen zu Verfügung stehenden Fähigkeiten gemeint ist oder anders ausgedrückt, wie wir noch sehen werden, die **Tugend**. Politisch heißt diese Lebensform, weil nach Auffassung von Aristoteles der Mensch nicht nur von Natur aus auf das Leben in einer politisch verfassten Gesellschaft hin angelegt ist (zóon politikón), sondern auch nur in einer bürgerlichen Polis-Verfassung seine wahren Fähigkeiten voll zur Entfaltung bringen kann. Gleichwohl ist ein solches Leben noch vielfältigen Beschwernissen und Abhängigkeiten ausgesetzt, und da der Glückseligkeit auch Lust beigemischt sein muss und „unter allen tugendhaften Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte eingeständenermaßen die genussreichste“ ist, liegt die **wahre Glückseligkeit** in der **betrachtenden Lebensweise**, in der Philosophie. Der Tüchtige bedarf, um tüchtig zu sein, der anderen und der Gemeinschaft der Polisbürger, der Weise aber genügt sich selbst und die Weisheit wird um ihrer selbst willen und um weiter nichts willen geliebt. In der betrachtenden Lebensweise des Philosophen liegt also der wahre Selbststand, die Selbstgenügsamkeit begründet, und **Autarkie**, wie dies bei Aristoteles heißt, ist somit das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit. Freilich, und das weiß Aristoteles als Realist und Empiriker, gehört zur vollen Glückseligkeit auch, dass man in guten äußeren Verhältnissen lebt und sich leiblicher Gesundheit erfreut.

4. Die Tugend als Weg zur Glückseligkeit

Philosophen sind nun mal nur sehr wenige, dem normalen Bürger aber steht zur Erlangung der ihm gemäßen Glückseligkeit der Weg der **Tüchtigkeit** offen. Das entsprechende griechische Wort **areté** wird gewöhnlich

und nur unzureichend mit Tugend übersetzt, denn es hat einen weiteren Bedeutungsumfang als denjenigen, den wir alltagssprachlich mit Tugend verbinden. Areté meint nämlich die Vortrefflichkeit im Hinblick auf alle möglichen Anlagen, Kräfte und Fähigkeiten des Menschen und nicht bloß die Vortrefflichkeit in moralischer Hinsicht. Die **dianoetischen Tugenden**, die **Verstandestugenden**, betreffen die Tüchtigkeit zum einen in Bezug auf die unveränderlichen Dinge und das sind die Tugenden der **Wissenschaft** und der **Weisheit**; sie betreffen zum anderen die veränderlichen Dinge und das sind die Tugenden der **technischen Beherrschung** einer Sache (techne = Können und poiein = Machen) und, sofern es um das praktische Handeln der Bürger im Privaten wie im öffentlichen Bereich geht, also um Praxis (práttein), die Tugend der **Klugheit**.

Letztere ist eine der vier (sittlichen) **Kardinaltugenden** (Grundtugenden) und meint die Fähigkeit, der Situation und ihren jeweiligen besonderen Umständen entsprechend angemessen und verständig zu handeln. Das ist, wie gesagt, die auf die Praxis (práttein) bezogene **Verstandestugend**. Zu den Kardinaltugenden zählt Aristoteles, darin Platon folgend, sodann drei **ethische Tugenden**, also Vortrefflichkeiten, die nicht so sehr die reine Verstandesfähigkeit betreffen, sondern **Haltungen** darstellen. Gemeint sind damit sozusagen in Fleisch und Blut übergegangene Handlungsweisen, Dispositionen, **Charaktereigenschaften**. Zu diesen drei ethischen Tugenden gehört die **Tapferkeit**, worunter Beharrlichkeit in der Verfolgung der einmal als richtig erkannten Ziele - auch gegen Widerstände - zu verstehen ist. Zivilcourage etwa gehört hierher. Weiterhin zählt dazu die **Mäßigung** oder **Besonnenheit**, die auf den rechten, vernünftigen Umgang mit der Triebnatur des Menschen zielt. Und schließlich gehört zu den Kardinaltugenden die **Gerechtigkeit** als Tugend des gesellschaftlichen Lebens, d.h. sowohl der Beziehung der Bürger untereinander (Tauschgerechtigkeit) als auch der politischen Herrschaft und der institutionalisierten politischen Ordnung (austeilende Gerechtigkeit). Insofern das tugendhafte und das gute Leben und damit die Glückseligkeit nur in einer wohlgeordneten und demokratisch verfassten Gesellschaft überhaupt möglich sind, kann Aristoteles auch sagen, dass die Befolgung der Gesetze (die „gesetzliche Gerechtigkeit“) gewissermaßen die „ganze Tugend“ sei. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, dass es sich um eine politische Verfassung handelt, in der die **Freiheit**, die **Gleichheit** und die **Selbständigkeit** der Bürger gewährleistet sind.

Wie aber wird man ein tugendhafter Mensch? Der Tugendhaftigkeit müssen die gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten gewissermaßen entgegenkommen. Entsprechende demokratische Institutionen erleichtern die Ausbildung tugendhafter Charaktereigenschaften bei den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern, wie umgekehrt die Tugend kaum gedeihen kann unter widrigen ordnungspolitischen Umständen. Im Übrigen ist es, so weiter Aristoteles, eine Frage der **Einübung** und, da die Grundlagen in der Kindheit gelegt werden müssen, der **Erziehung**: Tugendhaft wird man nur, indem man tugendhaft handelt. Nur wer beständig das Gute tut, wird dazu kommen, das Gute nicht bloß aus lästiger Pflichterfüllung heraus und unter großen Versagungen und mit Widerstreben zu tun, sondern mit **Freude**. Wer verhärtet oder verbissen das Gute tut, ist noch nicht der freie Mensch und noch nicht der tugendhafte Mensch, und er ist noch lang nicht der glückselige Mensch. Zur Glückseligkeit gehört nun mal nicht bloß das rechte Handeln, diesem Tun muss auch, wie Aristoteles sagt, „Lust beigemischt sein“. Dazu gehört also auch, dass man das Gute

gerne tut, dass es nicht nur verstandesmäßig als unumgängliche Pflicht erkannt wird. Erst wenn **Vernunft und Gefühl** in Einklang miteinander gebracht worden sind, wenn das Gute und Rechte zu tun zu einer dauerhaften Disposition (Habitus) geworden ist und emotional und willensmäßig verankert ist, ist man zu einer sittlichen Persönlichkeit herangereift. Nur wenn das Gute und Rechte spontan und mit innerer Befriedigung getan wird, kann man demnach auch überhaupt von Tugend sprechen, denn beide Momente gehören wesensmäßig zu ihr. Es ist ja nicht so, dass die Glückseligkeit die Frucht im Herbst eines tugendhaften Lebens wäre, dass sie sich erst im Nachhinein einstellen würde; die Ausübung der Tugend selbst macht glücklich, und wenn sie das nicht tut, dann haben wir es eben noch nicht mit der Tugend im aristotelischen Sinn zu tun.

Will man die Tugendlehre des Aristoteles, die im Hinblick auf das letztendliche Ziel allen menschlichen Strebens, die Glückseligkeit, entworfen worden ist, in einem Satz - als **Definition** - zusammenfassen, so bietet sich die Formulierung aus dem von Otfried Höffe herausgegebenen Lexikon der Ethik (München 1977; dtv) an:

„Tugend ist durch fortgesetzte Übung erworbene Lebenshaltung: Die Disposition (*Charakter*) der emotionalen und kognitiven Fähigkeiten und Kräfte, das sittlich Gute zu verfolgen, so dass es weder aus Zufall noch aus Gewohnheit oder sozialem Zwang, sondern aus Freiheit, gleichwohl mit einer gewissen Notwendigkeit, nämlich aus dem Können und der Ich-Stärke einer sittlich gebildeten Persönlichkeit heraus geschieht.“

Aber dies ist, wie eingangs ausgeführt, eigentlich nicht mehr das zentrale Anliegen der neuzeitlichen Ethik sowenig wie die Glückseligkeit, die Frage nach dem gelungenen, als sinnvoll und erfüllt erachteten Leben. Solche Themen, die einstmals den Kern der Ethik darstellten, werden tendenziell aus ihr ausgeschieden, wenn die Fragen der persönlichen und sozialen Lebensgestaltung der Frage weichen: Was sind die richtigen, die gerechten Normen des Handelns und wie sind sie zu rechtfertigen?

Carlo Storch