

*humana*) samt ihren natürlichen Inklinationen als die schlechthin vorgegebene Schöpfungsordnung so in Sicht bringen zu können, daß die Vernunft nur noch die Rolle eines passiv rezipierenden Ableseorgans objektiv-vorgegebener Normen zu spielen habe. Eine solche Fehlinterpretation, die sich zweifellos nicht auf THOMAS berufen kann, unterbietet ungleichzeitigerweise das Autonomiekonzept der Moderne, um das es in der gerechtigkeitstheoretischen Argumentationsform geht.

Will man dieser Fehlinterpretation entgehen, so ist folgender dialektischer Sachverhalt zu beachten:

- Einerseits ist zwar das *Wesen des Menschen* in gewisser Hinsicht unverfügbar und unveränderlich vorgegeben. Darum können wir den Menschen vom Tier und die Weltgeschichte von der Naturgeschichte unterscheiden; und darum haben die Ethologen recht, wenn sie den Menschen als stammesgeschichtlich bedingte und bestimmte Spezies fassen und auf Konstanten menschlichen Verhaltens verweisen.
- Andererseits ist *unser Begriff des Menschen* prinzipiell geschichtlich. Das heißt: Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist nie schlechthin beantwortet, sondern bleibt trotz des Problembeußtseins vieler vernünftiger Antworten immer auch eine *offene Frage* (H. PLESSNER). Denn es geht in dieser Frage nie bloß um den Aufweis des Vorgegebenen, sondern immer auch darum, wieder Mensch sich (in gesellschaftlicher und geschichtlicher Vermittlung) begreift, interpretiert und entwirft.

Diese Offenheit des Begriffs des Menschen besteht zugleich mit dem Wissen, daß das Wesen des Menschen in gewisser Hinsicht unbeliebig vorgegeben ist. Die heute mögliche (und unverzichtbare) Rezeptionsform klassisch-naturellsäthischen Argumentierens hat insofern diese Offenheit und das in ihr angesiedelte Autonomiekonzept ernst zu nehmen. Sie hat aber zugleich diese Offenheit vor der konstruktivistischen Beliebigkeit zu bewahren. Sie hat (im Rahmen der je-geschichtlich gegebenen, z.B. wissenschaftlichen Möglichkeiten) die Frage nach dem vorgegebenen Unbeliebigen anthropologisch ins Spiel zu bringen und im ethischen Diskurs zu thematisieren.

W. KORFF skizziert im Anschluß an THOMAS, welche »Zuordnungslogik« sich auf der Basis der Lehre von den natürlichen Inklinationen für das Normenproblem ergibt:

Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn [THOMASI] grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß die inclinationes naturales ein unbeliebig offenes System von Strebungen darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von einem und derselben lex aeterna [vgl. 4.2.1] getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst. Auch die inclinationes naturales tragen sonach eine Teleologie in sich. Sie sind nicht bloßes Material der Hand-

lungsvernunft, sondern entziehen diese gerade der Beliebigkeit. Dennoch bedürfen sie als dispositive, entwurfsöffne Größen auch ihrerseits eines »ordinarek. Sie sind keine unmittelbar handlungsliegenden Regeln. Sie sind nicht Normen, sondern Metanormen. Soll das mit ihnen von Natur aus intendierte erreicht werden, so bedürfen sie der praktischen Vernunft [...], die hierzu die geeigneten Wege und Mittel zu erkunden und darin letztendlich auch das jeweilige Ziel in seiner genaueren Gestalt zu formulieren hat. Die Welt der Normen, die menschliches Handeln konkret regeln, ist dem Menschen nicht einfachhin vorgegeben, sondern kraft des in ihm wirkenden »natürlichen Gesetzes zur Gestaltung aufgegeben. (1987, 289)

### 5.3.2.4 Übersicht

Wir können das Verhältnis der skizzierten drei Argumentationsformen folgendermaßen charakterisieren: Es geht nicht darum, sich exklusiv für diese oder jene zu entscheiden. Vielmehr sollte man sie aufeinander beziehen und die zweite als die Weiterbestimmung der ersten sowie die dritte als die Weiterbestimmung der zweiten interpretieren. Die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform kann und soll das berechtigte konsequentialistische und sozialpragmatische Anliegen des Utilitarismus in sich aufnehmen. Ebenso kann und soll die klassisch-naturellsäthliche Argumentationsform die gerechtigkeitstheoretische voll rezipieren und weiterbestimmen; durch die Rezeption des Autonomiekonzepts der zweiten entgeht die dritte der naturalistischen Fehlinterpretation, kann aber dennoch ihr zentrales Anliegen ins Spiel bringen. Damit überblicken wir die Grundvarianten ethischen Argumentierens, die uns heute zur Verfügung stehen. Rational-argumentative Normenbegründung im Diskurs scheint heute im wesentlichen auf diese Argumentationsformen angewiesen zu sein.

### Zusammenfassung 5

- Die Notwendigkeit sittlicher Normen läßt sich in zweifacher Hinsicht aufweisen: Einerseits zeigt die Dialektik des Gewissens, daß moralische Überzeugungen immer objektive Geltungsansprüche sind, die im subjektiven Gewissen erhoben werden; die Spannung von Objektivität und Subjektivität treibt zu Gewissensbildung und Diskurs und zielt auf sozial anerkannte Normativität. Andererseits läßt sich zeigen, daß die Institutionen menschlicher Vergesellschaftung nur auf der Basis gemeinsam anerkannter sittlicher Normen human lebbare Gestalten konkreter Freiheit sein können.

- Individuelles Gewissen und soziales Ethos bestimmen. „In anderer: Einerseits entwickelt sich das Gewissen in Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Ethos (Gewissensbildung) und andererseits leben die Normen des Ethos von ihrer Akzeptanz in den Gewissen und werden von diesen her verändert (Dynamik des Ethos, Wertewandel).“
- Wir unterscheiden vier Sinnebenen der Praxis: Auf der Sinnebene der Moralität steht Praxis in der Differenz von moralisch gut (= gewissengemäß) und böse; auf der Sinnebene der Sittlichkeit geht es um die Differenz von sittlich (= norm- bzw. ethosgerecht) und unsittlich; auf der des Rechts geht es um die Differenz von legal und illegal und auf der des Glaubens um die von Liebe und Sünde. Diese Sinnebenen hängen systematisch zusammen.

- Normenbegründende Autoritäten können Personen, Texte, Traditionen, Rechtsordnungen oder Wissenschaften sein. Die Effizienz normenbegründender Autoritäten hängt grundsätzlich von ihrer sozialen Akzeptanz ab. Im Zuge des modernen Autonomiedenkens wuchs die Tendenz, Normen nur dann zu akzeptieren, wenn die objektiven Gründe ihrer Geltung subjektiv begriffen sind.
- Für die diskursive Normenbegründung stehen heute vor allem drei Argumentationsformen zur Verfügung: die utilitaristische, die gerechtigkeitstheoretische und die klassisch-naturrechtliche. Die erste ermöglicht Normenbegründung im Rahmen soziopraktischer Nutzenkalküle. Die zweite betont die Unverfügbarkeit der Person und bestimmt das Normative als das Gerechte, d. h. als das für alle Betroffenen distributiv Vorteilhafte und darum Konsensfähige. Die dritte bringt darüber hin aus natural unbeliebige Konstanten der Humanität ins Spiel und weitet den normenbegründenden Diskurs auf Fragen der Normierung des guten Lebens hin aus.

## 6 Tugend

- Neben Normen (*Pflichtenlehre*) und Handlungszwecken (*Gütenlehre*) bildet die Tugend (*Tugendlehre*) ein zentrales Thema der traditionellen Ethik. Als Einstieg in die Differenzierung des Tugendbegriffs wählen wir die berühmt gewordene Kontroverse zwischen dem Dichter F. SCHILLER (1759-1805) und KANT. Wir wenden uns dann dem klassischen Tugendbegriff zu und beziehen uns dabei vor allem auf PLATON, ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN.

### 6.1 Schiller und Kant

Wir sahen (3.2.6), daß nach KANT eine Handlung nur dann moralisch gut ist, wenn sie *aus Pflicht* erfolgt, d. h. wenn ihre Triebfeder in der *Achtung vor dem Sittengesetz* besteht. An manchen Stellen fordert KANT geradezu das Mißverständnis heraus, eine Handlung müsse, um moralisch zu sein, »ohne alle Neigung« (GMS BA 11), ja geradezu ungern erfolgen. Gegen diese Tendenz vertrat SCHILLER in der Schrift *Über Anmut und Würde* (1793) folgenden Standpunkt: Er stimmt zwar KANT in der Unterscheidung von kategorischer Pflichtmotivation (aus reiner Vernunft) und hypothetischer Neigungsmotivation (aus Sinnlichkeit) prinzipiell zu, kritisiert aber die Art, wie KANT das Verhältnis beider bestimmt.

»Der Mensch darf nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen.« (Bd. XX, 283) »In der Kantianischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davor zurückschreckt [...]« (284) Er belächelt diesen Rigorismus KANTS in dem Distichon: »Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider aus Neigung, / und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.« (I, 357) »Es ist dem Menschen [...] aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisches Ganzes zu sein, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln.« (XX, 289)

SCHILLER insistiert auf einem inneren Zusammenhang von Pflicht und Neigung, der selbst moralisch bedeutsam ist. Die Würde als Ausdruck des herrschenden Geistes, d. h. der kategorisch gebietenden reinen Vernunft, solle sich vereinigen mit der sinnlich-frohen Anmut der Neigungen, und erst diese Vereinigung sei »sittliche Vollkommenheit«. Die »schöne Seele« wird dieser Idee sittlicher Vollkommenheit gerecht in einem Handeln, das einerseits aus Pflicht erfolgt und damit der Würde

des Sittengesetzes entspricht, andererseits aber in sinnlicher Anmut, also lustvoll und gern getan wird. SCHILLER nimmt damit ein Motiv des ARISTOTELES auf, der lehrt, niemand sei

wahrhaft tugendhaft, der an sinnlich guten Handlungen keine Freude hat, und niemand wird einen Mann gerecht nennen, wenn er an gerechten, oder freigebig, wenn er an freigebigen Handlungen keine Freude hat (NE I, 1099a 17-20).

KANT antwortete in einer Fußnote seiner Religionsschrift (Rel B 11ff.) auf SCHILLERS Bedenken. Er spricht sich ganz im Sinne SCHILLERS dafür aus, die Pflicht sollte mit »fröhlicher Gemütsstimmung« getan werden, denn »das fröhliche Herz im Befolgung seiner Pflicht« sei »Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung«. Ein Handeln *aus Pflicht* könne und solle durchaus *mit Neigung*, also fröhlich und gern geschehen; nur müsse klar gestellt sein, daß die Pflicht und nicht die Neigung Triebfeder der Handlung sei. KANT sieht also keinen Gegensatz zwischen dem Standpunkt SCHILLERS und dem seinen.

Die Kritik SCHILLERS weist jedoch auf ein Problem hin, das durch die Fußnote KANTS nicht hinreichend geklärt ist. Nach KANT gehören Neigungen als Affekte der Sinnlichkeit grundsätzlich in den Raum der *Naturkausalität* (3.3). Ihr Entstehen und Vergehen ist darum zunächst gar kein moralisches Problem, sondern ein naturkausaler (psychisch-empirischer) Vorgang. Als moralisches Subjekt stehe ich vor der Entscheidung, mich entweder *autonom*, also aus Pflicht (Vernunftmotiv) selbst zu bestimmen oder mich *heteronom* aus Neigung (Lust-Unlust-Motiv) naturkausal bestimmen zu lassen. Dabei habe ich zwar die Möglichkeit, die sinnlichen »Affekte zu zähmen« und die »Leidenschaften zu beherrschen« (MST A 50). Aber wieweit bin ich darüber hinaus in der Lage, meine Neigungen, Affekte und Leidenschaften *zu bilden, zu gestalten und zu erziehen?* Wieweit bin ich dazu moralisch verpflichtet und dafür verantwortlich? Nur wenn der Bereich der sinnlichen Lust-Unlust-Motivation nicht nur naturkausal vorgegeben, sondern in gewisser Hinsicht der Gestaltung aus Freiheit moralisch aufgegeben ist, hängt es in moralisch relevanter Weise von mir ab, ob ich das Gute mit »fröhlicher Gemütsstimmung« gerne tue oder nicht. Bei KANT gibt es die Tendenz, das Sinnliche so sehr als naturkausale Vorgabe zu fassen, daß es für die moralische Gestaltung des Sinnlichen aus Freiheit kaum mehr einen Spielraum gibt. Diese Sachlage erschien SCHILLER als unbefriedigend. Insofern verweist seine Kritik auf den klassischen Tugendbegriff.

## 6.2 Der klassische Tugendbegriff

Wir wollen dieses zentrale Lehrstück der antiken und der mittelalterlichen Ethik in *drei Schritten* skizzieren:

(1) *Vernunft und Neigung*. Der Bereich der sinnlichen Lust-Unlust-Motivation, der unsere Neigungen, Leidenschaften, Affekte, Gefühle

etc. umfaßt, ist nach Auffassung von PLATON und ARISTOTELES nicht bloß Resultat naturkausaler Mechanismen. Er steht vielmehr in einem besonderen Verhältnis zu den *geistigen* Fähigkeiten des Menschen, also zu *Vernunft und Wille*. Während die rein vegetativen Lebensprozesse (z. B. die Verdauung und das Wachstum) unwilkürlich-naturkausal ablaufen, hängen unser Sensorium und damit auch unsere Neigungen in gewisser Hinsicht auch von unserem Willen ab. Darum kann der Mensch den Raum seiner Neigungen *gestalten und erziehen*. Es liegt also in gewisser Hinsicht durchaus an uns, ob wir etwas Pflicht- bzw. Vernunftgemäßes *gerne* tun oder nicht. Insofern ist die *Gestaltung der Sinnlichkeit ein moralisches Problem*. Tue ich das Pflichtgemäße ungern, so ist dieser pflichtwidrige Affekt Indiz einer gewissen moralischen Schwäche oder Unzulänglichkeit. Der moralisch Vollkommene, also der Tugendhafte im Sinne von PLATON oder ARISTOTELES (bzw. die »schöne Seele« bei SCHILLER), hat seine Sensualität so gestaltet und erzogen, daß er das Gute gerne tut und keine pflichtwidrigen Affekte mehr auftreten. PLATON verglich das Verhältnis der (geistigen) Vernunft zu den (sinnlichen) Neigungen mit dem eines Wagenlenkers zu seinen Rossen (Phaidros 246).

Darum beschäftigten sich die antiken und scholastischen Ethiker intensiv mit der Klassifizierung und genauen Beschreibung der einzelnen Neigungen und entwickelten Theorien über die »Leidenschaften der Seele« (*passiones animae*). Richtigweisend wurde PLATONS Unterscheidung zwischen *zwei Grundtypen* von Leidenschaften, dem *begehrenden* (*epithymetikon, concupisibile*) und dem *mutartigen (thymoeides, irascibile)*. Das Begehrn richtet sich *direkt* (befahend oder ablehnend) auf ein Gut, z. B. im Fall der (sinnlichen) Liebe und des Hasses. Das Mutartige richtet sich insofern *indirekt* (positiv oder negativ) auf ein Gut, als dessen Erreichung Hindernisse und Schwierigkeiten im Wege stehen, wie z. B. im Fall des Zorns, der (sinnlichen) Hoffnung und Verzweiflung, der Kühnhet und der Feigheit. Die Unterscheidung ist verwandt mit der S. FREUDS zwischen Libido und Aggression. ARISTOTELES entwickelte auf der Basis dieser Unterscheidung die Theorie der Leidenschaften weiter, und THOMAS VON AQUIN entfaltete, darauf aufbauend, seinen großartigen Traktat über die *passiones animae* (STh I.II. 22-48).

(2) *Der Tugendbegriff*. Im Verständnis der klassischen Ethik ist die Tugend (*arete, virtus*) ein *erworberner Habitus*, der zu bestimmten *wertvollen Tätigkeitsweisen* qualifiziert.

Der Begriff »erworberner Habitus« wurde in 4.1.1 im Kontext der *synderesis* erklärt. Während es im Fall der *synderesis* um einen *natürlichen* Habitus geht, geht es im Fall der Tugend um einen Habitus, der *erworben* werden muß.

ARISTOTELES grenzt die *ethischen* Tugenden ab einerseits gegen die *dianoetischen* (d. h. die theoretischen, z. B. Wissenschaft, Weisheit) und andererseits gegen die *poietischen* (d. h. die auf die *poiesis*, das Machen

und Erzeugen, bezogenen Tugenden, also die Künste und Fertigkeiten). Die *ethischen Tugenden*, um die es hier geht, qualifizieren zum *guten Handeln*. Sie sind Habitualitäten, durch die uns das moralisch gute Handeln gewissermaßen zur zweiten Natur wird. Dabei kommt den *Neigungen* bzw. der *Lust* eine entscheidende Rolle zu. Denn eine ethische Tugend ist dann erworben, wenn die sinnlichen Neigungen im betreffenden Praxisfeld *vernunftmäßig gestaltet* sind, so daß das Gute *leicht, gerne und mit Freude* getan wird. Der *Erwerb* der Tugend erfolgt durch praktische Gewöhnung, also durch *Einübung*.

Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung. [...] [W]ir erlangen die Tugenden nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. So wird man durch Bauen ein Baumeister und durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig. (NE II, 1103 a 23 – 1103 b 3).

Als Zeichen des Habitus muß man die mit den Handlungen verbundene Lust oder Unlust betrachten. Wer sich sinnlicher Genüsse enthält und eben hieran Freude hat, ist mäßig, wer aber hierüber Unlust empfindet, ist zuchtlos. Und wer Gefahren besteht und sich dessen freut oder wenigstens keine Unlust darüber empfindet, ist mutig, wer aber darüber Unlust empfindet, ist feig. Denn die ethische Tugend hat es mit der Lust und Unlust zu tun. Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute. (1104 b 4–10)

Die der Tugend entgegengesetzte Haltung ist das *Lasterei (kakia, vitium)*, ein Habitus, der uns in bestimmten Praxisbereichen das vernunftwidrige, böse Handeln gewissermaßen zur zweiten Natur macht.

(3) *Lebensgestaltung*. In den Erörterungen der Teile 3, 4 und 5 ging es vor allem um die *Einzelhandlung*, ihre Moralitätsbewandtnis, ihre Beurteilung im Gewissen und ihre Regelung durch sittliche Normen. Der Tugendbegriff führt uns die Perspektive der moralischen Lebensgestaltung vor Augen, in welcher es letztlich um das *ganze Leben* des Menschen geht. Selbstbestimmung aus Freiheit (3.3) betrifft durch alle Einzelhandlungen hindurch den *Menschen als ganzen*. Sie betrifft einerseits seine personale Ganzheit als *Einheit von Vernunft- und Sinnwesen* (SCHILLER: die »innige Übereinstimmung zwischen seinem beiden Naturen« als »harmonisierendes Ganzes«) und andererseits die *Ganzheit des Lebensprozesses* als die der Freiheit gestellte moralische Aufgabe. Es geht nicht nur darum, in Einzelhandlungen gut zu handeln, sondern *selbst gut zu werden und ein gutes Leben zu führen*.

In der Freiheit geht es immer um den Menschen als solchen und ganzen. Das Objekt der Freiheit in ihrem ursprünglichen Sinn ist das Subjekt selbst, und

alle zu bestehenden Gegenstände der Umwelterfahrung sind nur Gegenstände der Freiheit, insofern sie dieses endliche und raumzeitliche Subjekt an es selber vermitteln. Dort, wo Freiheit wirklich begriffen wird, ist sie nicht das Vermögen, dieses oder jenes tun zu können, sondern das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun. (K. RAHNER '1991, 49) Die Ewigkeit des Menschen kann nur verstanden werden als die Eigentlichkeit und Endgültigkeit der sich ausgezeitigt habenden Freiheit. (50)

### 6.3 Tugendtafel

Das tugendtheoretische Anliegen einer moralischen Lebensgestaltung führte (vor allem in Antike und Mittelalter) zu wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Versuchen, Tugenden zu unterscheiden und architektonisch zu ordnen. Wir sprechen insofern von *Tugendtafeln*. Da der klassische Tugendbegriff darauf abzielt, *Vernunft* und *Sinnlichkeit* in praktischer Absicht aufeinander zu beziehen (6.2), liegt den Tugendtafeln zumeist ein *anthropologischer Ansatz* zugrunde. Die Differenzierung und Ordnung der Tugenden als Habitualitäten der Praxis erfolgt auf der Basis der Unterscheidung diverser *geistig-vernunfthafter* und *sinnlich-animalischer* Fähigkeiten des Menschen. Moralelle Vollkommenheit im Sinne von Tugendhaftigkeit erhält so die Bedeutung einer *umfassenden und harmonischen Vollendung des ganzen Menschen*. Im folgenden verweisen wir auf PLATON, ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN.

#### 6.3.1 Die Kardinaltugenden Platons

PLATONS Theorie der Kardinaltugenden (= Grundtugenden) wurde für die ganze tugendethische Tradition richtungweisend. Sie entwickelt nicht nur eine Tugendtafel, sondern bringt zugleich das zentrale Motiv aller Tugendethik auf den Punkt. Wie wir bereits in 6.2 andeuteten, unterscheidet PLATON *drei für die Praxis relevante Grundkräfte* (»Seelenteile des Menschen: Die Vernunft, das Mutartige und das Begehrn«. Auf dieser Basis wird die Theorie der Kardinaltugenden entwickelt (Staat IV 434 c–444 a).

● Die *Vernunft (logistikón, rationale)* nimmt als geistiger Seelenteil den höchsten Rang ein, denn sie ist in der Lage, das *wahre Gute* bzw. die *Idee des Guten* mit den Augen des Geistes zu schauen. Darum soll sie die anderen (sinnlichen) Seelenteile beherrschen und ordnen. Um das zu können, muß sie zuerst ihrer wahren und eigentlichen Bestimmung gerecht werden, d. h. sie muß die Tugend der *Weisheit (sophia, sapientia)* erlangen, also den Habitus, der sie mit dem wahren Guten vertraut macht.

- Im Habitus der Weisheit bezieht sich die Vernunft zunächst auf das *Mutartige (thymoïdés, irascibile)*. Sie bezieht das Mutartige auf das

- wahre Gute und erzielt es dazu, dieses Gute trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten zu erstreben. Das der Vernunft gehorchende Mutige erlangt damit die Tugend der *Tapferkeit* (*andreia, fortitudo*). Zunächst geht es beim mutartigen (zornmütigen, aggressiven) Seelenteil, wie wir sahen (6.2), um jene Affekte, die entstehen können, wenn die Erreichung irgend eines begehrten Gutes auf Hindernisse und Schwierigkeiten stößt. Solche Affekte sind z.B. der Zorn, die Angst, die Kühnheit, die (sinnliche) Hoffnung und die Verzweiflung. Hat die Vernunft in der mutartigen Sinnlichkeit die Kardinaltugend der Tapferkeit bewirkt, so ist das Mutartige trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten tapfer auf das wahre Gute hin ausgerichtet.
- Das zur Tapferkeit erzogene Mutartige richtet sich schließlich auf das *Begehrten* (*epithymetikón, concupiscibile*). Es mäßigt die naturwichtige Beliebigkeit der Begierden, indem es sie auf das wahre Gute richtet. Das dem tapfer gewordenen Mutartigen entsprechende Begehrten erlangt damit die Tugend der *Mäßigung* (*sophrosyne, temperantia*).

Naturwüchsige richtet sich das sinnlich-triebhafte Begehrten im Sinne der beliebigen Lust-Unglust-Motivation (*Eros, Libido*) ungeordnet auf die verschiedensten Güter oder Scheingüter. Hierher gehören Affekte wie z. B. (sinnliche) Liebe und Haß, Freude und Traurigkeit. Ist das Begehrten im Sinne der Vernunft gemäßigt, so richtet es sich in Liebe und Freude auf das wahre Gute; in Haß und Traurigkeit auf das diesem entgegengesetzte Böse.

- Ist diese Ordnung der »Seelenteile« verwirklicht, so ist der Mensch gerecht. Denn *Gerechtigkeit* (*dikaiosyne, iustitia*) ist dann gegeben, wenn »jeder das Seine tut und nicht vielerlei treibt« (433 a). Tut jede Seelenkraft unter der Herrschaft der Vernunft das Ihre, so ist der Mensch in sich gerecht und tugendhaft.

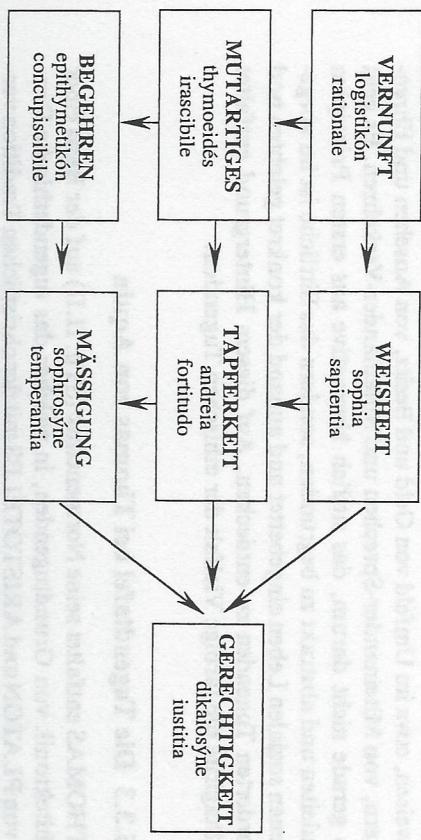


Abb. 16: Die Kardinaltugenden bei Platon

Zunächst beziehen sich die Kardinaltugenden auf das Ziel der *eigenen Vollkommenheit*, also auf die moralisch vollendete Harmonie des Menschen in sich selbst. Es bedarf jedoch nur einer Blickwendung, um die Gerechtigkeit als jene Tugend zu fassen, in welcher es um das Verhältnis zu *anderen Menschen* geht und damit um das Interpersonale und Soziale. Unter dem Einfluß des ARISTOTELES wurde später die *Klugheit* (*phronesis, prudentia*) anstelle der Weisheit in das »Viergespann« (J. PIEPER) der Kardinaltugenden aufgenommen. ARISTOTELES faßte die Klugheit als die Tugend der *praktischen Vernunft*.

Bei PLATON steht die Theorie der Kardinaltugenden im Kontext einer Staatslehre. Er meinte, daß ideale Staatswesen habe die Ordnung der Seelenteile des Menschen widerzuspiegeln, so daß den Seelenteilen Stände entsprechend müßten. Der Herrschaft der Philosophen (Vernunft) sei ein Wächtersstand zu unterstellen (Mutartiges), der den Erwerbsstand (Begehrten) zu mäßigen habe.

### 6.3.2 Die Tugendtafel bei Aristoteles

ARISTOTELES übernimmt von PLATON zwar die Grundgedanken der Theorie der Kardinaltugenden, arbeitet sie aber in eine umfassendere Tugendtafel ein, indem er zwischen den *dianoetischen* (theoretischen) und *ethischen* (praktischen) Tugenden unterscheidet (6.2). Damit faßt er »Tugendk« in einem weiteren Sinn als Habitualität auf wertvolle menschliche Tätigkeit (im allgemeinen) hin.

Die *dianoetischen* Tugenden werden in *zwei Gruppen* gegliedert. Die eine betrifft die Vernunft, sofern sie sich in reiner Theorie auf das bezieht, was keine Veränderung durch menschliches Tun zuläßt. Die andere Gruppe betrifft die Vernunft, sofern sie sich auf das bezieht, was durch menschliches Tun verändert werden kann.

- Zur ersten Gruppe gehören die *Vernunft* (*nous, intellectus*) als der Habitus der ersten Prinzipien der Erkenntnis, die *Weisheit* (*sophia, sapientia*) als das Wissen um das »von Natur aus Würdigste« und die *Wissenschaft* (*epistémē, scientia*) als das aus Prinzipien ableitbare Wissen (vgl. 4.1.1).
- Die zweite Gruppe gliedert sich dadurch, daß es zwei Bereiche des durch menschliches Tun Veränderbaren gibt. Der eine ist der Bereich der *Praxis* im strikten Sinn, also der Bereich des *moralisch relevanten Handelns*, das seinen Wert *in sich selbst* hat. Auf diese (ökonomische, politische, ethische) Praxis bezieht sich die *praktische Vernunft*, deren Tugend die *Klugheit*, (*phronesis, prudentia*) ist. Der andere Bereich ist der Bereich des *Machens*, Erzeugens bzw. Gestaltens (*potesis, facere*), das seinen Wert *im Werk* hat, das es hervorbringt. Die Tugend der *politischen, technischen Vernunft* ist das (technische oder ästhetische) Können, die *Kunst* (*téchne, ars*).

Tugend/ Tüchtigkeit (arete)	- dianoetisch	- bzgl. des Unveränderlichen	- Intellekt der Prinzipien (νοῦς τὸν ἀρχόν)
			- Wissenschaft (epistéme)
			- Weisheit (sophia)
	- bzgl. des Veränderlichen	- Kunst/Können (téchne) als Tugend des Machens (poiein)	- Klugheit (phronésis) als Tugend des Handelns (prattein)
-ethisch	- allgemein	- Tapferkeit (andreia) als Tugend des Mutartigen (thymocidés) Mitte zwischen tollkühn und feige	- Mäßigkeit (sophrosýne) als Tugend des Begehrns (epithymetikón) im Gegensatz zur Zuchtlösigkeit
		- Freigiebigkeit (eleutheriôtes) Mitte zwischen Verschwendung und Geiz	- Hochherzigkeit (megaloprépeia) zwischen Großtuerei und Erfherzigkeit
	- im Umgang mit Geld und Besitz	- bzgl. Ansehen und Ehre	- Hochsinn (megalopsychia) zwischen Aufgeblasenheit und niederm Sinn
			- gesunder Ehrgenuss (philotimia) zwischen zuviel und zuwenig
			- Sanftmut (práotes) zwischen zuviel und zuwenig
	- in der Kommuni- kation mit anderen		- Wahrhaftigkeit (alétheia) zwischen Prahlerei und Ironie
			- Artigkeit/Humor (eutrapelia)
			- Freindlichkeit (philia) zwischen a) gefällstüchtig-schmeichelhierisch b) streitstüchtig-eigensinnig
	- im politischen Leben		- Gerechtigkeit (dikaiosýne)

Abb. 17: Die Tugendtafel des Aristoteles

### 6.3.3 Die Tugendtafel bei Thomas von Aquin

THOMAS entfaltet seine Normenethik (STh. II.II) auf der Basis einer Architektonik von Grundtugenden, in welcher das tugendethische Denken von PLATON und ARISTOTELES mit der christlichen Tradition verbunden ist. Sehen wir von den dianotischen Tugenden (6.3.2) ab, die er

im Anschluß an ARISTOTELES differenziert, so unterscheidet er **zwei Tugendebenen**:

- Auf der ersten geht es um die **vier Kardinaltugenden** als moralische Tugenden (*virtutes morales*). Dabei ist die **Klugheit** (*prudentia*) die Kardinaltugend der **praktischen Vernunft**, die **Gerechtigkeit** (*iustitia*), in der es um das Verhältnis zu den anderen geht, die Kardinaltugend des *Willens*, während **Tapferkeit** (*fortitudo*) und **Mäßigung** (*temperantia*) den beiden sinnlichen Affektkrypten zugeordnet sind, dem Mutartigen (*irascibile*) und dem Begehrten (*concupiscibile*). Die moralische Vollkommenheit im Zeichen der vollendeten Tugend soll also den ganzen Menschen in der Einheit seiner geistigen (Vernunft, Wille) und sinnlichen Kräfte vollenden.

- Auf der zweiten Ebene geht es um die sogenannte **theologischen Tugenden** (*virtutes theologicae*), die dem Menschen durch die Gnade Gottes geschenkt (»eingegossen«, *infusae*) werden und die moralischen Tugenden vollenden. Die drei theologischen Tugenden sind der **Glaube** (*fides*), der die gnadenhafte Vervollkommnung der **Vernunft** ist, die **Hoffnung** (*spes*) und die **Liebe** (*caritas*). Dabei vollenden Hoffnung und Liebe den *Willen*, aber so, daß die Hoffnung zugleich auf das *irascibile* und die Liebe zugleich auf das *concupiscibile* bezogen ist, so daß die Gnade die ganze sinnlich-geistige Wirklichkeit des Menschen voraussetzt und vollendet.

In der Entfaltung der Tugendethik nimmt THOMAS auch die aristotelischen Polistugenden auf und integriert sie in sein (durch die sieben Tugenden gegliedertes) moraltheologisches Werk. Dabei faßt er allerdings das sittlich Normative weniger als etwas, was in sozialen Kontexten und Traditionen eingebettet ist und entdeckt wird; die normenethische Argumentation steht zwar in einem tugendethischen Rahmen, erfolgt aber vor allem in jener klassisch-naturrechtstheoretischen Argumentationsform (5.3.2.3), die durch die Theorie der *lex naturalis* (4.2) bestimmt ist.

#### 6.4 Klugheit als Kardinaltugend

Wir sahen, daß die Klugheit bei ARISTOTELES als Tugend der praktischen Vernunft gefaßt wird (6.3.2) und in dieser Bestimmung bei THOMAS als Kardinaltugend fungiert (6.3.3). In 4.2.2 zeigten wir, wie THOMAS das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft interpretiert und welche Rolle dabei der Klugheit zukommt. Wir wollen etwas genauer auf dieses Lehrstück eingehen, das in der Tradition des Aristotelismus eine wichtige Rolle spielt.

Es geht um folgendes: Die **theoretische Vernunft** entfaltet (etwa in der Wissenschaft) eine allgemeine Theorie. Bewährt sich diese Theorie, so kann das Einzelphänomen an sich problemlos aus dem Allgemeinen (z.B.

aus einem naturwissenschaftlichen Gesetz) abgeleitet bzw. erklärt werden. Der Einzelfall ist also unter das Allgemeine *subsumierbar*.

So können wir etwa mittels der allgemeinen Fallgesetze die einzelnen freien Fälle ableiten bzw. erklären. Das Allgemeine hat den Charakter eines *Subsumptions-allgemeinen*. Das Einzelne ist bloß der Einzelfall des (theoretisch) Allgemeinen.

Ganz anders verhält es sich im Fall der **praktischen Vernunft**. Sie kann die Handlungssituationen nicht einfach als bloße Einzelfälle unter ihr Allgemeines, d. h. unter die moralischen Gesetze und Regeln, subsumieren. Vielmehr werden in der Praxis die vielfältigen *Kontingenzen*, also die konkreten Bestimmungen, Umstände und Eventualitäten der Situation, für das praktische Urteil und das Handeln bedeutsam. In der Bestimmung der konkreten Pflicht *modifizieren sie das Allgemeine*. Die Praxis spielt sich in einem komplexen und durch vielfältige Kontingenzen bestimmten Medium ab, dessen Elemente und Aspekte oft schwer zu überblicken und in ihrem zukünftigen Verhalten oft kaum zu prognostizieren sind. Darum gerät die praktische Vernunft häufig in Entscheidungssituationen, die einsichtlich der Folgen und Auswirkungen der Handlungen *riskant* sind. Man muß mit *Wahrscheinlichkeiten* rechnen, *unter Unsicherheiten entscheiden*, muß *Handlungsfolgen* bzw. *Güter gegeneinander abwägen*, *Kompromisse schließen* und hat oft nur die Wahl zwischen *dem größeren und dem geringeren Übel*. Auf diesem Hintergrund ist die Rolle der Klugheit innerhalb der Ethik des Aristotelismus zu sehen.

Auch hier geht es zunächst darum, daß die relevante Praxis in lebendigen sozialen Kontexten *eingebettet* ist und erlernt bzw. *eingeübt* werden muß. Die Klugheit basiert auf dieser Einbettung und Einübung. Sie ist die im Einüben von Praxis erworbene Fähigkeit, im Abwägen der situativen Kontingenzen zu einem praktischen Urteil zu kommen, das angibt, *wie das Gute unter diesen Umständen optimal realisiert werden kann*. Sie ist insofern so etwas wie ein *Gespür für das moralisch und situativ Richtige*. Die Theorie der Kardinaltugend der Klugheit will folgendes deutlich machen: Es geht im guten Handeln nicht darum, Situationen einfach als Fälle unter Normen zu subsumieren und situationsblind, ohne Rücksicht auf die zu erwartenden Folgen, moralische Grundsätze und Regeln zu befolgen. Vielmehr soll das moralische Urteil eine ausgewogene *Synthese des Allgemeinen* (Norm, Grundsatz, Regel) *und des Besonderen* (die komplex-kontingente Situation) sein. Die richtige Konkretisierung des moralisch Guten erfolgt also nicht situationsunabhängig, sondern im klugen Urteil erhält die Situation selbst normative Bedeutung.

Angesichts dieser Problemlage versuchte z.B. die katholische Moraltheologie, die Handlungskomplexität durch *Regeln* zu reduzieren, welche angeben sollten, wie in der Praxis mit situativen Kontingenzen umzugehen ist. So entwickelte man Regeln für Entscheidungen unter Unsicherheit bzw. Wahrscheinlichkeit sowie für

Güterabwägungen. Zu den letzteren gehört die Regel, im Fall inausweichlichen Entscheidung zwischen Übeln das geringere Übel (*minus malum*) zu wählen. Intensiv diskutiert wird die Regel der *Doppelwirkung*: Hier geht es darum, in Dilemmasituationen einen moralischen Ausweg aufzuweisen. Eine Handlung kann zugleich zweierlei Wirkung haben, eine gute und eine schlechte. Die Regel der Doppelwirkung gibt an, unter welchen Bedingungen ich die (ungewollte) Wirkung zu erzielen. Man denke etwa an die Frage, ob man in Sterbesituationen schmerzstillende Mittel verabreichen darf, die lebensverkürzend sind. Es wurden vor allem zwei Bedingungen angegeben: Einerseits darf sich die (angestrebte) gute Wirkung nicht direkt aus der (unbeabsichtigten) schlechten ergeben, da der Zweck nicht die Mittel heiligt. Andererseits muß die gute Wirkung die schlechte überwiegen.

ARISTOTELES betont, daß die so verstandene Klugheit sich einerseits unterscheidet vom (theoretischen) *Wissen* (NE VI 1141b) und andererseits von der (moralisch neutralen) *Geschicklichkeit* (1144a). Sie setzt zwar Wissen voraus, fordert aber darüber hinaus das praktisch eingeübte Gespür für die Situation. Ebenso impliziert sie Geschicklichkeit, also die Fähigkeit, die Mittel zur Erreichung eines Zwecks situationsgemäß zu bestimmen; entscheidend ist aber, daß sie nicht neutrale, sondern *moralisch am Guten orientierte Geschicklichkeit* ist im Unterschied zu jener Schlaueit, Gerissenheit und Raffinesse, die auch am moralisch neutralen oder bösen Zweck orientiert sein kann. Alltagssprachlich meint »Klugheit« häufig jene pragmatische Geschicklichkeit, in der man auf seinen Vorteil bedacht ist. Auch KANT faßt Klugheit als »Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein« (GMS BA 42). Hier jedoch geht es um Klugheit als Tugend, also um einen Habitus, der wesentlich am Guten orientiert ist.

An dieser Stelle ist auf die von M. WEBER eingeführte Unterscheidung von *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* hinzuweisen, die große Verbreitung erlangte. In seiner Schrift »Politik als Beruf« (1919, in: 1971) bestimmt er die Unterscheidung folgendermaßen:

- Die *gesinnungsethische* Einstellung faßt sittliche Normen bzw. Gebote als substantielle Gemeinschaftsverpflichtungen, denen ohne Rücksicht auf die situationsbedingten Folgen zu gehorchen ist. Nach WEBERS Auffassung sei z. B. »die absolute Ethik des Evangeliums«, etwa der Bergpredigt, in diesem Sinne gesinnungsethisch gemeint: »Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim.« Dagegen steht der *Verantwortungsethiker* auf dem Standpunkt, »daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat«, also etwa in der Wahl der unter Umständen moralisch bedenklichen) Mittel um der Folgen willigen Kompromisse mit den Erfordernissen der Situation eingehen muß (549–550).
- WEBERS Unterscheidung ist philosophisch wenig differenziert und wurde Anlaß zu vielfältigen Mißverständnissen. So etwa wurde die Gesinnungsethik WEBERS häufig mit der Rolle der Gesinnung im Moralitätsverständnis KANTS verwechselt.

(1) WEBER eint den Gesichtspunkt des (moralisch) Guten und den des (sittlich) Richtigen (vgl. 5.2) nicht hinreichend zu unterscheiden. Wenn es eine eigenständige Bedeutung der Moralität gibt, dann kann sie nur in der Gesinnung des Handelnden bestehen (3.2.6). Fragen wir jedoch nach dem sittlich Richtigen, so klammern wir den subjektiven Gesinnungsaspekt aus und befassen uns (z. B. im Sinne der Argumentationsformen von 5.3.2) mit Fragen objektiv gültiger Normierung.

(2) Verwenden wir die Ausdrücke »Gesinnung« und »Verantwortung« in der in der Ethik üblichen Weise, dann haben sie ihren Ort auf der Sinnebene der Moralität (5.2) und sind dort eng miteinander verschränkt. Von einer verantwortungslosen moralischen Gesinnung kann dann ebensowenig die Rede sein wie von einer gesinnungsgenossenen Verantwortung. WEBER distanziert sich zwar ausdrücklich von einem derartigen Mißverständnis (551); seine Unterscheidung aber provoziert es geradezu.

(3) WEBERS Verantwortungsethiker scheint letztlich ein Utilitarist zu sein. Man könnte dem legitimen Anliegen WEBERS wohl dann am ehesten gerecht werden, wenn man die (aristotelische) Theorie der Klugheit als Tugend ins Spiel bringt und sie mit dem Moralprinzip KANTS (3.2) kombiniert. Man kann dann einerseits durchaus die Verantwortung für die (voraussehbaren) Folgen des Handelns übernehmen, entgeht aber andererseits jenen utilitaristischen Konsequenzen, die wir kritisierten (2.5.2).

(4) Ob die Ethik des Evangeliums tatsächlich den Charakter einer Gesinnungsethik im Sinne WEBERS hat, einer Ethik also, die situationsblind und ohne sich um die Folgen zu kümmern, Fälle unter Normen subsumiert, das mögen die Exegeten entscheiden. Die Rezeption der aristotelischen Tugend der Klugheit durch THOMAS zeigt jedoch, daß es breite Traditionen der christlichen Wirkungsgeschichte des Evangeliums gibt, die sich nicht auf jenen Nenner bringen lassen, den WEBER als Gesinnungsethik charakterisiert.

## 6.5 Exkurs: Die Tugendethik bei MacIntyre

Die Grundtendenz der aristotelischen Tugendethik wurde im *Ne-aristotelismus* der Gegenwart wiederbelebt, etwa in dem vieldiskutierten Werk »Der Verlust der Tugend« (*After Virtue*, 1981, dt. »Der Verlust der Tugend«, 1987) von A. MACINTYRE. Der Autor wendet sich vehement gegen die subjektivistische Auflösung der Ethik im Zuge der Moderne und tritt im Anschluß an ARISTOTELES für die tugendethische Einbettung des Sittlichen in die gegebenen sozialen Kontexte und Traditionen ein. Dabei unterscheidet er drei tugendethische Ebenen:

- Auf der ersten geht es um Tugenden im Rahmen bestimmter *Praxisbereiche*. »Praxis« meint hier »jede kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit« (251). In den diversen Praxisbereichen fallen den Menschen diverse *soziale Rollen* zu. Im gegebenen sozialen Kontext ist es in der Regel ziemlich eindeutig, welche Vortrefflichkeit (Tugend) jeweils im Rahmen einer bestimmten sozialen Rolle erforderlich ist, z. B. was man unter einer guten Mutter, einem guten Freund, Mechaniker, Lehrer

oder Politiker zu verstehen hat. Dabei zielen die Tugenden der sozialen Rollen auf *Güter* ab, die dieser Praxis inbegriffen sind, d. h. »daß ihre Erlangung ein Gut für die gesamte Gemeinschaft ist, die an der Praxis teilhat« (255).

Eine Tugend ist eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inbegriffen sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen. (255 f.)

- Auf der zweiten Ebene geht es um das Ziel und die »narrative Ordnung« des guten Lebens eines einzelnen Menschen, also »eines ganzen Menschenlebens, das gut genannt werden kann« (268). Damit kommt die Frage nach dem »endgültigen Telos« ins Spiel (292). Für MACINTYRE steht die umfassende Lebensgestaltung, welche die einzelnen Rollentugenden der Praxisbereiche übersteigt, im Zeichen der Suche nach dem Gut, »das uns in die Lage versetzt, andere Güter zu ordnen«, »unser Verständnis von Zweck und Inhalt der Tugenden zu erweitern« und »die Stellung der Rechtschaffenheit und Beständigkeit im Leben zu verstehen« (292).

Die Tugenden müssen daher als Dispositionen verstanden werden, die nicht nur die Praxis aufrechterhalten und uns befähigen, die der Praxis inbegriffenen Güter zu erlangen, sondern die uns auch bei der relevanten Art von Suche nach dem Gut unterstützen, indem sie uns in die Lage versetzen, die Leiden, Gefahren, Versuchungen und Ableckerungen zu überwinden, denen wir begegnen, und die uns mit wachsender Selbstkenntnis und wachsendem Wissen über das Gute ausstatten. [...] Das gute Leben für den Menschen ist das Leben, das in der Suche nach dem guten Leben für den Menschen verbracht wird, und die für die Suche notwendigen Tugenden sind jene, die uns in die Lage versetzen, zu verstehen, worin darüber hinaus und worin sonst noch das gute Leben für den Menschen besteht. (293)

- Die dritte Ebene ist dadurch bestimmt, daß mein Leben eingebettet ist »in die Geschichte jener Gemeinschaften, von denen ich meine Identität herleite« (295). Ich stehe mit meinen sozialen Rollen und meiner lebensgestaltenden Suche nach dem endgültigen Telos immer schon in umgreifenden Traditionen, die mich unbedingt kontextualisieren (z. B. Familie, Beruf, Stadt, Nation, Religion, Kultur). Dabei ist eine lebendige Tradition »eine historisch erweiterte und sozial verkörperte Argumentation« (297). Die Einbettung in Traditionen macht eine weitere Tugend erforderlich:

die Tugend, das adäquate Gefühl für die Traditionen zu haben, denen man angehört oder die einem gegenüberstehen. Diese Tugend darf nicht mit einer Form konservativer Begeisterung für das Alte verwechselt werden; ich will nicht diejenigen loben, die sich die konventionelle konservative Rolle des *laudator temporis acti* ausgesucht haben. Es ist eher der Fall, daß

sich ein adäquates Gefühl für Tradition im Zugriff auf jene Zukunftsmöglichkeiten manifestiert, die die Vergangenheit für die Gegenwart verfügbar gemacht hat. (297 f.)

In diesem Sinne ist bei MACINTYRE das Normative tugendethisch in sozielle Kontexten und Traditionen eingebettet; es braucht nicht jeweils von ersten Prinzipien her begründet bzw. abgeleitet zu werden, sondern es läßt sich in den lebendigen sozialen Kontexten aufweisen und entdecken.

Tugendethische Ansätze dieser Art können zweifellos in vieler Hinsicht für die Anliegen der Gegenwartsethik fruchtbar gemacht werden. Sie stoßen jedoch dort an Grenzen, wo die Praxis der sozialen Kontexte nicht mehr eindeutig normiert, sondern durch Dissense bestimmt ist, sowie dort, wo die relevanten Traditionen brüchig und umstritten sind. In diesen Fällen gibt es keine Alternative zu den Argumentationsformen, die wir in 5.3.2 erörterten.

### Zusammenfassung 6

- Die Kontroverse zwischen SCHILLER und KANT konfrontiert mit der Frage, inwiefern das Gute nicht nur aus Pflicht, sondern zugleich auch mit Freude getan werden sollte. SCHILLER fordert Harmonie zwischen der vernunfthaften Würde des moralischen Anspruchs und der sinnlichen Anmut der Neigungen.
- Eine solche Harmonie hat auch der klassische Tugendbegriff im Auge. Die moralische Tugend ist ein erworbener Habitus, der zu vernunftgemäßem, gutem Handeln qualifiziert. Weil der Tugendhafte seine sinnlichen Affekte vernunftgemäß gestaltet und erzogen hat, tut er das Gute gern. Die Tugendethik bringt die Perspektive der umfassenden moralischen Lebensgestaltung ins Spiel.
- In PLATONS Theorie der Kardinaltugenden geht es darum, daß die zur Weisheit gelangte Vernunft über die aggressiv-mutartige sowie über die begehrnde Seite der Sinnlichkeit herrscht und die eine zur Tapferkeit, die andere zur Mäßigung führt. Die Harmonie des ganzen Menschen ist die Gerechtigkeit.
- Bei ARISTOTELES sind die ethischen Tugenden eingebettet in das vorgegebene Recht und das lebendige Ethos der Polis; nur anhand der in sozialen Kontexten eingebetteten Tugenden läßt sich das sittlich Normative bestimmten. Dabei ist die Tugend jeweils die Mitte zwischen lasterhaften (dysfunktionalen) Extremen.

- Die Tugendtafel des THOMAS VON AQUIN konjuriert die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung) mit den gnadenhaften theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe).
- Die Klugheit als Tugend der praktischen Vernunft ist der (in der Praxis eingeübte) Habitus, das gute Handeln situationsgemäß und unter Berücksichtigung der zu erwartenden Folgen zu bestimmen, d. h. angesichts der situativen Kontingenzen, Umstände und Eventualitäten jenes praktische Urteil zu fällen, welches die richtigen Mittel zur optimalen Erreichung des guten Ziels vorsieht.

## 7 Glück und Sinn

Wir wollen uns am Ende dieses systematischen Durchgangs mit zwei eng zusammenhängenden Themen beschäftigen, die in der Geschichte der Ethik eine bedeutende Rolle spielten. In beiden geht es um die Perspektive der *Güter*, die im moralisch relevanten Handeln angestrebt werden.

### 7.1 Glück

In welchem Sinne geht es im moralischen Handeln um das Glück des Menschen? Wir wollen die Tragweite dieser Frage differenzieren, indem wir die Positionen von ARISTOTELES und KANT aufeinander beziehen. Auf den ersten Blick scheinen sie sich zu widersprechen. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber eine weitgehende Konvergenz:

- Nach ARISTOTELES ist das Glück (*eudaimonia, beatitudo*) das in aller Praxis erstrebte Ziel, »das vollkommene und selbstgenügsame Gut« und »das Endziel des Handelns« (NE I 1097 b 20).

Das vollkommene Gute scheint aber ein Endziel zu sein. Wenn es also nur ein einziges Endziel gibt, so wäre dies das Gesuchte, wenn aber mehrere, dann das vollkommene unter diesen. Vollkommener nennen wir das um seiner selbst willen Erstrebte gegenüber dem um anderer Ziele willen Erstrebten [ . . . ]; allgemein ist das vollkommene Ziel dasjenige, was stets nur an sich und niemals um eines anderen willen gesucht wird. Derart dürfte in erster Linie die Glückseligkeit sein. Denn diese suchen wir stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen [ . . . ]. Dasselbe scheint sich aus dem Prinzip der Selbstgenügsamkeit zu ergeben. [ . . . ] Als selbstgenügsam gilt uns dasjenige, was für sich allein das Leben begehnswert macht und vollständig bedürfnislos. Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit, und zwar so, daß sie das Wünschenswerte ist, ohne daß irgend etwas anderes hinzugefügt werden könnte. (1097a 25 - b 16)

- KANT bezeichnet eine Position, in welcher das Glück Triebfeder allen Handelns ist, als *Eudämonismus* und distanziert sie (vgl. 3.2.6). Nach KANT verfehlt ein eudämonistischer Standpunkt prinzipiell die eigenständige Bedeutung der Moralität, da er auf dem Niveau der materialen, subjektiven, hypothetischen und heteronomen Motivation stehen bleibt (3.2.4).

Nun sagt der *Eudämonist*: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme *unmittelbar* seinen Willen, sondern nur *vermittelt* der im Prospekt gesehnen Glückseligkeit, werde er bewogen, seine Pflicht zu tun [...]; wenn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprinzip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral. (MST A VIII f.)

Allerdings wendet sich KANT damit nicht ausdrücklich gegen ARISTOTELES, sondern vor allem gegen die hedonistische Ethik des britischen Empirismus (2.2). Im Grunde faßt KANT »Eudämonismus« in der Bedeutung von »Hedonismus«. Nun aber unterscheidet ARISTOTELES scharf zwischen dem Glück (Glückseligkeit, *eudaimonia*) und der (sinnlichen) Lust (*hedone*). Denn nach ARISTOTELES besteht das Glück des Menschen in einer *dauerhaften Tätigkeit, in welcher sich die vollkommenste Fähigkeit des Menschen hinsichtlich des vollkommenen Gegenstandes vollendet*. Nun aber ist die vollkommenste Fähigkeit des Menschen die *Vernunft*. Darum kann das Glück nur in der *vernunftgemäßen Tätigkeit* bestehen. Der Eudämonismus des Stagiriten ist also gerade kein Hedonismus.

Wenn also »das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in der vernunftigen oder Vernunft nicht entbehrenden Tätigkeit der Seele bestehet« und wenn »als gut gilt, was der eigentümlichen Tugend und Tüchtigkeit des Tätigen gemäß ausgeführt wird, so kommen wir nach alledem zu dem Ergebnis: das menschliche Gut [und damit das Glück] ist der Tugend gemäßige Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommensten Tugend genäßige Tätigkeit« (NE I 1097a 6–18).

ARISTOTELES unterscheidet zwei vollkommenste Gegenstände der Vernunft und insoffern zwei alternative Möglichkeiten des Glücks:

- Der eine, vollkommenere, ist die in reiner *Theorie* zu erfassende Wahrheit; auf ihn bezieht sich das Glück des theoretischen Lebens (*bios theoretikos, vita contemplativa*).

- Der andere Gegenstand ist das gute Leben und Handeln in *Gesellschaft* und *Polis*; auf ihn bezieht sich das Glück des praktischen Lebens (*bios praktikos, vita activa*).

Während sich der Weise im theoretischen Leben gewissermaßen selbst genügt und keiner ethischen Tugend bedarf, gibt es Vollkommenheit und Autarkie (Selbstgenügsamkeit) im praktischen Leben erst auf der Ebene der Gerechtverfaßten Polis (vgl. 5.3.1–4 und 6.3.2). Der gesellschaftliche Aufbau der Polis ist das Feld jenes guten Lebens und Handelns, in welcher sich die zweite Glücksalternative vollzieht. Das Glück besteht hier in der vernunftgemäßen Tätigkeit in Haus, Freundschaft, Nachbarschaft und im politischen Bereich. Es verwirklicht sich in den vernünftig und gerecht gestalteten Praxisbereichen des sozialen und politischen Lebens.

Glück als Endziel der Praxis besteht also nach ARISTOTELES in einer Tätigkeit, deren Bestimmungsgrund die Vernunft ist. Lust (*hedone*)

kann niemals Bestimmungsgrund vernünftig-glückhaften Handelns sein. Allerdings zeigt der aristotelische Tugendbegriff (6.2), daß für den Tugendhaften die vernunftgemäße Praxis auch lust- und freudvoll ist.

Nach ARISTOTELES ist die Menge, welche »das höchste Gut und das wahre Glück in der Lust« setzt, »knechtisch gesinnt, indem sie dem Leben des Viehs den Vorzug gibt« (1095b 15–20); denn sie begnügt sich mit dem, was Mensch und Tier gemeinsam besitzen, die Sinnlichkeit, ohne sich um die Vernunft zu kümmern, die dem Menschen eigenständlich ist und ihn vom Tier unterscheidet (1097b 20 – 1098a 5). Allerdings: Für den Tugendhaften »müssen die tugendgemäßen Handlungen an sich genüBreich, überdies aber auch gut und schön sein, und zwar dieses alles im höchsten Maße [...]«. Sein Leben »bedarf der Lust nicht wie einer äußeren Zugabe, sondern es hat dieselbe schon in sich« (1099a 15–23).

Insofern ist – in der Sprache KANTS – das Handeln des aristotelischen Tugendhaften ein Handeln aus Pflicht, d. h. aus Vernunft als Bestimmungsgrund, aber zugleich mit Neigung, also lustvoll (vgl. 6.1). Das Glück als höchstes Gut und letztes Ziel, als das Vollkommene und Autarke, umfaßt beides: das Vernunftgemäße, das motiviert, und die Lust, mit der das Vernunftgemäße (im Tugendhaften) an sich verbunden ist. Wir sehen, daß die Eudämonismuskritik KANTS die Position des ARISTOTELES gerade nicht trifft.

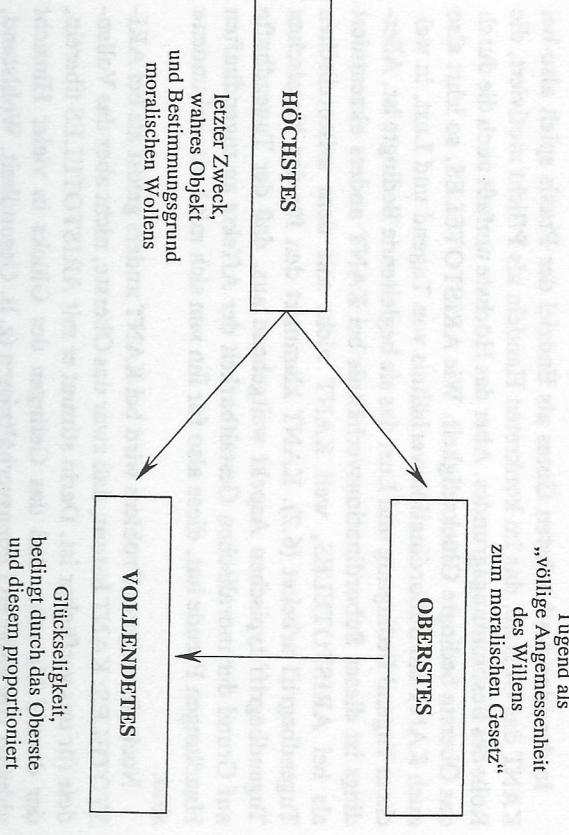


Abb. 18: Das höchste Gut bei Kant

Auch für KANT stellt sich die Frage nach dem *höchsten*, das moralisch »durch die Freiheit des Willens hervorzu bringen« ist (KpV A 203). Dieses muß zwei Momente umfassen:

- Einerseits das *oberste Gut* als die »völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz« (A 220), die auch als Tugend, Sittlichkeit oder Heiligkeit bezeichnet wird und in der Selbstbestimmung aus Freiheit *prinzipiell verfügbar* ist; d. h. es liegt an uns, ob wir das oberste Gut erreichen.
- Andererseits die *Glückseligkeit* als das *vollendete Gut* (A 198–203), das KANT als dem obersten proportioniert faßt; dieses vollendete Gut ist allerdings nur *beschränkt verfügbar*; d. h. seine Verwirklichung hängt nicht nur von uns ab.

KANT faßt im Begriff des Höchsten *das Oberste als Bedingung des Vollendeten*, die Tugendhaftigkeit also als Bedingung der Glückseligkeit. Es zeigt sich, »daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit [oberstes Gut] und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit [vollendetes Gut], als Folge derselben, wenigstens als möglich denken [...] lasse; [...] daß also das *oberste Gut* (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das *höchste Gut* das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft [...].« (A 214). »Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht [...].« (A 224)

In der Idee des höchsten Gutes als Endziel der Praxis spielt also bei KANT das Oberste, das im konkreten Handeln als Pflicht motiviert, die Rolle des Bestimmungsgrundes. Aber das Höchste umfaßt auch die durch das Oberste bedingte Glückseligkeit. Wie ARISTOTELES, so lehrt also auch KANT ein Subordinationsverhältnis von Tugend und Lust, in welchem Tugend Bedingung und Lust das sie begleitende Bedingte ist. Allerdings ist dieses Subordinationsverhältnis bei KANT anders akzentuiert als bei ARISTOTELES, weil KANT nicht mit dem aristotelischen Tugendbegriff arbeitet (6.2). KANT klammert den für den klassischen Tugendbegriff typischen Aspekt weitgehend aus, daß der Tugendhafte auf Grund der moralischen Gestaltbarkeit der Affekte an tugendhaften Handlungen Freude hat, diese also für ihn »an sich mit Lust verbunden« sind.

Noch ein weiteres Problem wird bei KANT anders gelöst als bei ARISTOTELES: KANT betont, daß zwar das Oberste, nicht aber das Vollendete für uns verfügbar ist. Darin stimmt er mit ARISTOTELES überein, der darauf hinweist, daß das Gelingen des Glücks in vieler Hinsicht abhängt von äußeren Lebensverhältnissen (z. B. Gesundheit, Wohlstand,

Freunde, welche eratene Kinder), auf die wir nur beschränkt Einfluß haben. Aber ARISTOTELES, der in seiner Ethik die theologische Dimension weitgehend ausklammert und die Perspektive des Glücks diese seitig faßt, begnügt sich angesichts dieser Sachlage damit, *Tugend als die notwendige Bedingung des Glücks aufzuweisen und die Frage nach der hinreichenden Bedingung des Glücks (äußere Lebensverhältnisse) dem biographischen Zufall zu überlassen*. Glück wird, wenn überhaupt, nur vom Tugendhaften erreicht. Aber ob er es erreicht, hängt von den zufälligen Gegebenheiten und Umständen der Lebensverhältnisse ab.

KANT argumentiert dagegen so: Im Sittengesetz verpflichtet uns die Vernunft a priori, das höchste Gut in der Welt (z. B. in Form des Reichs der Zwecke) hervorzubringen und zu befördern. Darum muß das höchste Gut möglich sein. Der Kontakt zwischen Oberstem und Vollendeten muß verwirklicht werden können. Weil aber das Vollendete (die dem Obersten proportionierte Glückseligkeit) für uns nur beschränkt verfügbar ist, muß die praktische Vernunft um der Möglichkeit des höchsten Gutes willen das *Dasein Gottes postulieren*, der allein das dem Obersten proportionierte Vollendete zu gewährleisten vermag (A 223–228). Damit aber erweist sich das der Moralität proportionierte Glück als von Gott abhängig.

Die aristotelische Sicht der Eudämonie (*beatitude*) erfuhr in christlicher Rezeption eine grundlegende Umgestaltung. Das Glück des *theoretischen Lebens*, das bei ARISTOTELES als das Glück der innerzeitlichen philosophischen Theorie gefaßt war, wurde auf das ewige Leben bezogen und als letztes jenseitiges Sinnziel verstanden. Es erhielt die Bedeutung der beseelenden Schau des Wesens Gottes (*visio beatifica divinae essentiae*). Als eine gewisse Vorstufe dieser ewigen *theoria (visio)* galt die irdische Betrachtung des Göttlichen (*contemplatio*), etwa im beschaulichen Leben (*vita contemplativa*) als Übersetzung von *bios theoretikos*. Das praktische, innerweltlich tätige Leben (*vita activa*) konnte zwar in Verwirklichung moralischer und göttlicher Tugenden (vgl. 6.3.3) durchaus eine gewisse irdische Glücksbewandtnis in Aussicht stellen, fungierte aber doch primär als Raum gläubiger bzw. moralischer Bewährung und damit als Voraussetzung und Bedingung der ewigen Seligkeit, wobei zwischen innerzeitlicher Bewährung und ewigem Leben ein proportional gerechtes Verhältnis angenommen wurde.

## 7.2 Sinnstufen und Sinnansprüche

Im Kontext der Praxis verstehen wir unter Sinn das Ausgerichtetsein oder die Hinordnung auf ein Ziel. Es scheint zum Begriff menschlichen Handelns zu gehören, daß die Handlung zielgerichtet in einem Sinnzusammenhang vollzogen wird. Man spricht insoffern häufig vom *Sinnapriori der Praxis* und meint damit, daß Praxis wesentlich eine Sinnperspektive voraussetzt. Dabei fügen sich die konkreten Zielintentionen als Mittel in umfassendere Sinnperspektiven. Dieser Sachverhalt wird auch aus empiristischer Sicht nicht bestritten:

Die meisten reflexiv veranlagten Menschen möchten, daß ihr Leben dann und wann so etwas wie Sinn bekommt. Nur wenige von uns könnten abschluß eine Lebensweise wählen, die wir als völlig sinnlos betrachten würden. (P. SINN 1984, 293)

In der moralischen Praxis setzen wir voraus, daß diese Hinordnung auf ein Ziel vernünftigerweise gerechtfertigt ist und insofern verantwortet werden kann.

In unseren bisherigen Überlegungen war vom Sinn bzw. von der vernünftig-verantwortlichen Zielperspektive der moralischen Praxis indirekt in verschiedenen Kontexten die Rede, etwa wenn von Tugend, Glück, dem höchsten Gut oder dem Reich der Zwecke gehandelt wurde. Im folgenden wollen wir versuchen, die allgemeine Sinnperspektive der Praxis *sittlich-normativ* zu differenzieren. Wir wollen in architektonischer Ordnung *Sinnstufen* und auf den Sinnstufen einzelne *Sinnansprüche* unterscheiden. Diese Differenzierung skizziert den Übergang von der Fundamentalethik zu den Praxisfeldern der speziellen Ethik.

Wir können uns in dieser Differenzierung auf Erörterungen des ARISTOTELES ebenso beziehen wie auf die Theorie der natürlichen Inklinationen (4.2) des THOMAS VON AQUIN oder die Einteilungsgesichtspunkte der Tugendlehre bei KANT.

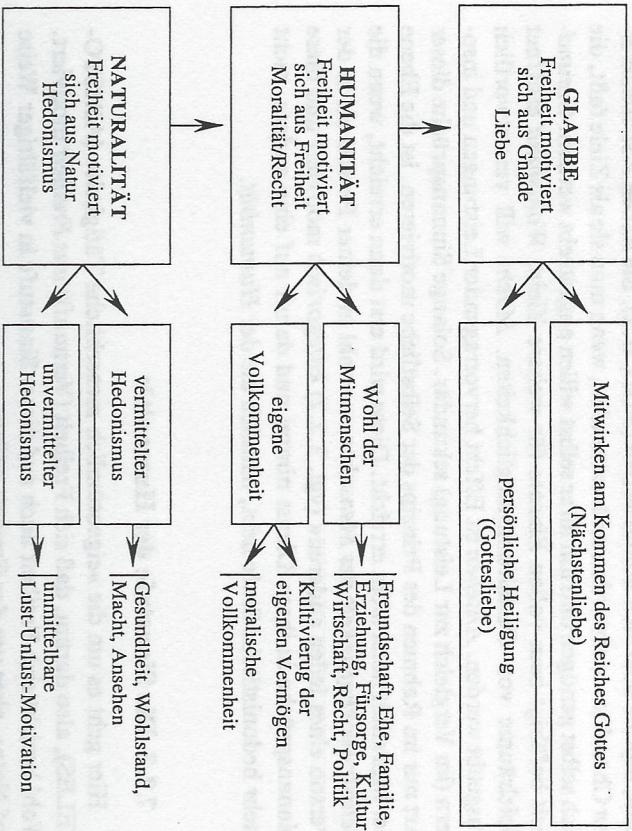


Abb. 19: Sinnstufen und Sinnansprüche

Wir unterscheiden zunächst *zwei Sinnstufen*, in welchen sich Freiheit motivieren kann: die der *Naturalität* und die der *Humanität*. Im Anschluß daran ist zu fragen, inwiefern aus der Perspektive der philosophischen Ethik der *Glaube* als eigenständige (*dritte*) Sinnstufe in Sicht gebracht werden kann. (Vgl. dazu: E. HEINTEL 1981, 215-245)

## 7.2.1 Naturalität: Der unvermittelte Hedonismus

Wir verstehen unter »Naturalität« jene Sinnstufe der Praxis, auf welcher sich *Freiheit aus Natur*, d.h. aus den natürlichen Trieben, Antrieben und Interessen motiviert. Mit »Natur« meinen wir hier die sinnlich-animalische Wirklichkeit des Menschen.

Nach ARISTOTELES geht es hier um das, was der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, im Unterschied zu dem, was dem Menschen als Menschen eigentlich ist und worin er sich von anderen Lebewesen unterscheidet (NE I 1097b-1098a 2). Nach KANT tendiert der Mensch auf dieser Sinnstufe einfach auf Grund des Prinzips der Selbstliebe (Egoismus) dazu, das ihm gemäß Angehneme und Nützliche zu tun; dabei ist zunächst keinerlei Moral erforderlich, sondern lediglich eine gewisse (technische) Geschicklichkeit und die Fähigkeit, pragmatisch zu überlegen (vgl. GMS BA 40 ff.).

Die Sinnstufe der Naturalität ist prinzipiell an der *Lust-Unlust-Motivation* orientiert und insofern *hedonistisch* bestimmt. Wir unterscheiden auf dieser Sinnstufe *zwei Typen* von Hedonismus: den *unvermittelten* und den *vermittelten*.

Der Sinnanspruch des *unvermittelten Hedonismus* sieht das Sinnziel der Praxis darin, die *Summe der unmittelbaren Lusterebnisse zu maximieren*. Als Radikalposition lernten wir ARISTIPP (2.3) kennen. Allerdings vertraten nur sehr wenige Philosophen diesen Standpunkt, gegen den vor allem *drei Überlegungen* sprechen:

- Der unvermittelte Hedonismus schettet letztlich immer an der *negative von Lust-Unlust-Bilanz*. »Denn alle Lust will Ewigkeit« (NIETZSCHE), ist aber als Lust unfähig, von Dauer zu sein.

Was man im strengsten Sinn Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip erschöpften Situation ergibt nur das Gefühl von lauem Behagen. (S. FREUD 1953, 75)

Der Versuch, Sinn als Maximierung der Summe derartiger Episoden zu fassen, führt oft genug zu »Katzenjammer«, Schädigung der Gesundheit und sozialer Desintegration. Insofern gebieten schon »Ratschläge der Klugheit«, vom unmittelbaren, konsequenten Hedonismus (ARISTIPP) zum vermittelten Hedonismus (EPIKUR) überzugehen.

### • Damit hängt eng das *Paradox des Hedonismus* zusammen:

Daß diejenigen, die um des Glücks willen nach Glück streben, es oft verfehlten, während andere bei der Beschäftigung mit gänzlich anderen Zielen es finden, das hat man als das »Paradox des Hedonismus« bezeichnet. [...] Wir erlangen Glück und Erfüllung, indem wir auf unsere Ziele hin arbeiten und sie erreichen. Evolutionär gesprochen, könnten wir sagen, daß das Glück als innere Belohnung für unsere Leistungen fungiert. Subjektiv betrachtet bedeutet für uns das Erreichen des Ziels (oder Fortschritte zu ihm hin) einen Grund, glücklich zu sein. Unser eigenes Glück ist daher nicht dadurch zu erlangen, daß wir unseren Blick allein auf das Glück richten.

(P. SINGER 1984, 295f.)

Das ist nicht nur die Meinung des ARISTOTELES (7.1); auch die zeitgenössische Logotherapie lehrt:

Wer Lust zum Prinzip erhebt, zum Gegenstand forciert Intention oder gar auch noch zum Objekt einer forcierten Reflexion [...] macht, der läßt sie nicht das werden, was sie bleiben muß: ein Effekt. Diese Verkehrung von Lust qua Effekt in Lust qua Intentionsobjekt führt aber auch schon zu einer Verfehlung der Lust selbst: das Lustprinzip scheitert an sich selbst. Je mehr es dem Menschen um Lust geht, desto mehr vergibt sie ihm auch schon [...]. (V. E. FRANKL 1987, 100)

• Letztlich erweist sich jeder Hedonismus als *menschunwürdig*, weil er den Sinn des Menschseins auf einem vormenschlichen, naturalen Niveau anzusiedeln versucht und nicht auf der Ebene, die dem Menschen als Menschen eigentlichlich ist.

Jeder weiß, wie die Annehmlichkeiten, Bequemlichkeiten und Vergnügungen des Lebens unser Dasein verschönern und bereichern können. Sache der Ethik ist es nicht, diese vielfältigen Freuden madig zu machen. Wohl aber weist die Ethik auf, daß diese Freuden die menschliche Sinnperspektive nicht zu erfüllen vermögen. In der Architektur der menschlichen Sinnansprüche ist der hedonistische Sinnanspruch der niedrigste. Darum verspottet ARISTOTELES den sagenhaft reichen König Assurbanipal von Ninive; dieser soll sich in einem Grabepigramm gerühmt haben, jetzt zu besitzen, was er gegessen und an Liebeslust genossen habe. ARISTOTELES schreibt: »Auf das Grab eines Rindes hätte man nichts anderes schreiben können.« (NE I, 1095b 22; vgl. CICERO, Tusc. V, 101)

- dauerhaft po en Gestaltung des Lust-Unlust-Kalküls zu gelangen. Dabei bleibt die Motivation letztlich hedonistisch am Prinzip der Selbstliebe orientiert und damit auf der Stufe der Naturalität. Auf dieser Ebene gibt es eine Vielzahl von Sinnansprüchen. Hierher gehören vor allem die Erhaltung der eigenen *Gesundheit*, aber auch *Wohlstand*, *Macht* und *Ansehen*.

Um die Gesundheit zu erhalten sowie die Gefährdung des Lebens und die vielfältigen Beschwerden der Krankheit zu vermeiden, müssen wir oft die unmittelbare Befriedigung der Lust-Unlust-Motivation einschränken. Dazu veranlaßt uns zunächst der Pragmatismus des Prinzips der Selbstliebe. Sich regelmäßig die Zähne zu putzen, um sie gesund zu erhalten und die schmerzhafte Karies zu vermeiden, ist zweifellos vernünftig und begrüßenswert. Es wäre jedoch falsch, deswegen schon von moralischer Praxis zu sprechen. Vielmehr geht es dabei um eine Tätigkeit, die der Lust-Unlust-Kalkül in seiner vermittelten Form als hypothetischer Imperativ (3.2.4) anträgt. In unserer Sorge um die Gesundheit bestimmen uns zunächst meist Regeln der Geschicklichkeit und Ratschläge der Klugheit. Insofern sollte man den beliebten Neujahrsunsch »Haupsache Gesundheit!« doch wohl nicht ganz wörtlich nehmen. So wichtig und bedeutsam das Gut der eigenen Gesundheit auch ist, es ist zunächst ein Gut auf der Sinnstufe der Naturalität und insofern gerade nicht in dem Sinne die Haupsache, daß die menschliche Sinnproblematisierung hier abgeschlossen werden könnte.

Im Anschluß an ARISTOTELES legt THOMAS VON AQUIN ausführlich dar, daß Sinnansprüche dieser Art grundsätzlich so beschaffen sind, daß sie über sich *hinausweisen* (STh I.II.2). Sie haben *instrumentellen* Charakter und werden mißverstanden, wenn man sie als Ziele faßt, die sich selbst genügen und um ihrer selbst willen angestrebt werden. *Gesundheit* befähigt zum vollen Einsatz für weitere Ziele. *Wohlstand* eröffnet Spielräume von Gestaltungsmöglichkeiten. *Macht* will verantwortlich ausgeübt werden. *Ansehen* ist Effekt hervorragender Leistungen und insofern (im Vergleich zur Leistung) sekundär. Solange Sinnansprüche dieser Art nur im Rahmen des Prinzips der Selbstliebe motivieren, ist die Ebene der Moralität noch nicht erreicht. Diese wird erst dann erreicht, wenn die *Selbstzweckhaftigkeit des Menschen* »sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen« (vgl. 3.2.2) *kategorisch* motiviert und diese Sinnansprüche in ihrem Dienst nimmt und damit auf eine andere, nicht mehr hedonistische Stufe hebt, nämlich die der *Humanität*.

### 7.2.2 Naturalität: Der vermittelte Hedonismus

Hier geht es um die Lust-Unlust-Motivation des Prinzips der Selbstliebe in ihrer vermittelten Form. An die Stelle der Maximierung der Summe unmittelbarer Bedürfnisbefriedigungen treten längerfristige Sinnperspektiven bzw. Lebenspläne. Die *Lebenskunst* macht es notwendig, auf unmittelbare Befriedigung zu verzichten und kurzfristige Unlust in Kauf zu nehmen, um längerfristige Ziele zu erreichen und so zu einer

### 7.2.3 Die Sinnstufe der Humanität

Hier geht es um die »eigentümlich menschliche Tätigkeit« (ARISTOTELES), also darum, daß sich Freiheit (Vernunft) aus *Freiheit* motiviert. Wohl bezieht sich Freiheit auch auf dieser Sinnstufe in vielfältiger Weise auf Natur, aber um der *Freiheit willen*.

Wenn im Sinne der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs die Selbstzweckhaftigkeit der menschlichen Person praktisch motiviert, dann ist nie bloß die Person als Vernunftwesen, sondern immer zugleich auch als Naturwesen und damit das Bedürfniswesen im Spiel. Insofern bezieht sich die sich aus Freiheit motivierende Freiheit auch auf die Natur. Sie bezieht sich auf die eigenen natürlichen Bedürfnisse und Möglichkeiten und auf die der anderen; aber um der Freiheit willen, d. h. im Hinblick auf die Idee eines gemeinsamen und gerechten Reichs der Zwecke (3.2.3), in welchem jeder als Zweck an sich selbst anerkannt ist.

Erst hier kommen jene Sinnansprüche in Sicht, die es wert sind, daß man für sie lebt. Sie beziehen sich auf *moralische* Güter. Die Sinnstufe der Humanität ist zugleich die der Moralität. Im Anschluß an KANT können wir auf dieser Sinnstufe *zwei Typen von Sinnansprüchen unterscheiden*, zwei »Zwecke, die an sich Pflichten sind« (MST A 11f.); wir nennen sie die *eigene Vollkommenheit* und das *Wohl der Mitmenschen* (A 13).

(1) *Eigene Vollkommenheit*. Die Sinnansprüche dieses Zwecks, der an sich Pflicht ist, umfassen nach KANT *zwei Bereiche*:

- Einerseits geht es um die »Kultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke« (A 23).

Insofern ist es für den Menschen Pflicht, »sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten [...] antrittig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein« (A 15).

Der Sinnanspruch, die je eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und sich im Rahmen der je-eigenen Möglichkeiten zu bilden, hat also nicht bloß den Charakter eines (hypothetischen) Ratschlags der Klugheit, sondern er *verpflichtet* auf Grund der Würde und Selbstzweckhaftigkeit der eigenen Persönlichkeit.

• Andererseits geht es um die »Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung« (A 15), um das Streben nach *moralischer Vollkommenheit*, also um das Sinnziel, *ein wahrhaft guter Mensch zu sein*.

Im Anschluß an den klassischen Tugendbegriff (6.2) können wir diesen Sinnanspruch folgendermaßen fassen: Es geht um das Tugendstreben, also um die Erziehung und Gestaltung der Leidenschaften, Affekte, Gefühle und Neigungen auf deren Vernunftgemäßheit hin. Dadurch wird der Mensch zum »Liebhaber des sittlich Guten« (NE I 109a 13). Von hier aus eröffnet sich die Perspektive der Lebensgestaltung im Sinne eines moralischen Bildungsprozesses.

Damit ist der Rahmen der Sinnansprüche umrisen, die den Charakter von *Pflichten gegen sich selbst* haben.

(2) *Wohl der Mitmenschen*. Der Sinnanspruch der moralischen Vollkommenheit ist notwendigerweise verschränkt mit den Sinnansprüchen,

in denen es um das Wohl der Mitmenschen geht. In ihnen differenziert sich die ganze Fülle des *Zwischenmenschlichen und Sozialen*. Man denke etwa an die Hilfsbereitschaft gegenüber dem je Nächsten, an das Engagement in *Freundschaft, Ehe, Familie, Erziehung, Kultur, Wirtschaft, Recht und Politik*. In all diesen Bereichen artikulieren sich im Sinne des Reichs der Zwecke moralisch relevante Sinnansprüche, in denen sich Freiheit aus Freiheit motiviert und die es wert sind, daß man für sie lebt.

Allerdings ist dieses Engagement in diesen Sinnansprüchen nur dann moralische Praxis im eigentlichen Sinn, wenn sich tatsächlich Freiheit aus Freiheit motiviert, also das Wohl der Mitmenschen Bestimmungsgrund dieses Engagements ist. Das Engagement kann jederzeit in die hedonistisch-egoistische (z. B. strategische) Motivation der Freiheit aus Natur »umkippen«. Dann fungiert nicht mehr das Wohl der Mitmenschen als Bestimmungsgrund, sondern der eigene Vorteil im Sinn von Lust, Gesundheit, Wohlstand, Macht oder Ansehen. Ein solches »Unkippen« bringt allerdings *Sindedefizit* und *Sinnkrise* in Sicht.

Werfen wir einen Blick zurück auf unsere Erörterungen über das Glück (7.1)! Wir sehen jetzt, daß Glück und Sinn erst auf der Sinnstufe der eigenen Vollkommenheit und am Wohl der Mitmenschen orientiert. Man könnte sich fragen, ob dieses Ergebnis nicht letztlich doch die moralische Motivation als *heteronom* (3.2.4) erweist. Wenn Glück und Sinn nur durch Moralität zu erreichen sind, so scheint doch die moralische Praxis eine Forderung des Prinzips der Selbstliebe zu sein; der Budämonismus des ARISTOTELES wäre dann letztlich doch nur eine Variante des Hedonismus. Hat KANTS Budämonismuskritik nicht auch gegen ARISTOTELES ihren harten Kern, weil auch das Sinnstreben im Zeichen der Moralität dem Prinzip der Selbstliebe unterliegt?

ARISTOTELES setzt sich mit dieser Frage auseinander (NE IX 1168a 27-1169 b 1). Er unterscheidet *zwei Arten von Selbstliebe (philautia)*. Ihr Unterschied liegt in dem, was man im praktischen Leben für sich erstrebt.

• Im ersten Fall geht es um Selbstliebe auf der (hedonistischen) Sinnstufe der *Naturalität*. Es ist die Selbstliebe des *Egoisten*. Er strebt dann nach, sich ein Maximum begrenzt verfügbarer äußerer Güter anzueignen und zögert nicht, seinen Vorteil auch auf Kosten anderer zu realisieren.

Die eine Seite legt die Selbstliebe in tadelndem Sinn denen bei, die für sich selbst an Geld, Ehre und sinnlicher Lust zu viel beanspruchen. Denn das sind Dinge, nach denen der große Haufen begeht, und um die er sich ereignet und bemüht, als wären sie die höchsten Güter, weshalb auch ständig Streit um sie ist. Die nun von den genannten Dingen nie genug haben können, sind willkürige Knechte ihrer sinnlichen Lüste und überhaupt ihrer Leidenschaften und des vernunftlosen Seelenteils [...] und so trifft denn die Selbstliebe in diesem Sinne gerechter Tadel.

- Im zweiten Fall geht es um einen völlig anderen Typus der Selbstliebe. Hier motiviert *Vernunft* (*Freiheit*) aus sich selbst und die Güter, um die es geht, sind an sich unbegrenzt verfügbar und tangieren nicht nur nicht die Interessen anderer, sondern fördern sie im Sinne der Gerechtigkeit. Diese Selbstliebe ist nicht egoistisch bzw. heteronom, sondern vollzieht sich im Einsatz für das wahre Gute für sich selbst (eigene Vollkommenheit) und für die anderen (Wohl der Mitmenschen), also auf der Sinnstufe der *Humanität*.

Denn wenn jemand immer eifrig bemüht sein sollte, selbst mehr als alle anderen die Werke der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit oder sonst einer Tugend zu üben, und wenn er überhaupt das sittlich Schöne immer für sich in Anspruch nähme, so würde bei einem solchen Mann niemand von Selbstliebe reden und niemand ihn tadeln. Und doch kann man sagen, daß er diese Eigenschaft noch in höherem Grade besitzt. Beansprucht er doch für sich das Schönste und Beste, dient gern dem vornehmsten Teil seines Selbst und gehorcht ihm in allem. [...] Daher ist er am meisten ein Liebhaber seiner selbst, freilich nach einer anderen Art als jener schimpflichen, von der die seine so verschieden ist wie das Leben nach der Vernunft von dem Leben nach der sinnlichen Leidenschaft, und wie das Streben nach sittlichen Zielen von dem Streben nach scheinbarem Vorteil.

Unabhängig von der Sinnebene des Glaubens erhält hier das Bibelwort Bedeutung: »Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.« (Lk 17,33) Wir erlangen Glück und Sinn genau insofern, als wir in unserer Praxis von unserem bloß subjektiven Eigeninteressen, also von der Motivation des hedonistischen Egoismen, absehen und uns einsetzen für die eigene Vollkommenheit und für das Wohl der anderen, also für Güter und Werte, die uns die praktische Vernunft qua Gewissen als objektiv notwendig vor Augen stellt. Solange wir bloß hedonistisch motiviert sind, nur unseren subjektiven Vorteil verfolgen und lediglich hypothetischen Imperativen gehorchen, solange verfehlten wir Glück und Sinn.

Der *Anspruch der Moralität*, der auf dieser Sinnstufe ins Spiel kommt, erweist sich als *ein durch nichts relativierbarer, absoluter Anspruch*. Er transzendierte alles, »was uns im Leben gelingen oder mißlingen kann, bzw. was wir in ihm bewirken oder erleiden« (HEINTEL 1981, 220). Er relativiert auch das *Leben*, das nicht »der Güter höchstes« ist, während sich die moralische Schuld als »der Übel größtes« (SCHILLER) erweist. In diesem Sinne läßt PLATON den gefangenen SOKRATES sagen, nicht *leben* habe am höchsten zu gelten, sondern *recht leben*; und die Möglichkeit, sterben zu müssen oder was immer zu erleiden, dürfe nicht im Anschlag gebracht werden gegen das Unrecht (Kriton, 47d – 48e). Trotz dieser Absolutheit des Anspruchs der Moralität stellt sich die Frage, ob sich die *Sinnproblematisierung des Menschseins auf dieser Stufe abschließen*.

*läßt. Zweifel* ... ist es faktisch möglich, Humanität bzw. Moralität als abschließende Sinnstufe zu fassen. Die menschliche Kultur kennt jedoch in allen ihren Traditionen eine *dritte Sinnstufe*, welche den eigenständigen und absoluten Anspruch der Moralität zwar anerkennt, ihn aber auf eine andere Bewandtnis der Absolutheit hin transzendiert. Es ist die Sinnstufe des *Glaubens*, auf der es um *Freiheit aus Gnade* geht.

### 7.3 Ethik und Glaube

Die philosophische Ethik, deren Systematik wir in ihrem Grundzügen erörterten, führt zu einer Reihe von *Grenzfragen*, die sie in eigener Kompetenz nicht zu beantworten vermag. Einige dieser Grenzfragen bringen die *Sinnstufen des Glaubens* in Sicht. Es ist kein Zufall, daß sich Ethik bzw. Moral in allen Kulturen zunächst in der Symbiose mit Religion entwickelte und daß die großen Ausprägungen der Religionskritik (z. B. MARX, NIETZSCHE, FREUD) stets zugleich die eigenständige Bedeutung der Moralität in Frage stellten. Wir wollen im folgenden vier derartige Grundfragen erörtern.

#### 7.3.1 Die Transitivität des Sinnes

Wir leben alltäglich zumeist in unmittelbar plausiblen Sinnkontexten, die wir nicht weiter problematisieren. Diese Sinnkontakte ergeben sich in der Regel mit den Rollen, die wir in Beruf, Familie, Freizeit etc. übernommen haben. Es kommt aber immer wieder vor, daß wir aus diesem alltäglichen Trott gewissermaßen aufwachen, diese *Sinnkontakte distanzieren und nach ihrem Sinn fragen*, also nach ihrem *Stellenwert im je größeren Sinngeanzen*. Die Möglichkeit einer derartigen Blickwendung hängt mit jener Grundverfassung des Menschen zusammen, die wir als die transzendentale Differenz (3.1.1) erörterten. Wir gehen in den je bestimmten Sinnkontexten unseres Lebens nicht auf, sondern können sie auf umfassendere Sinnperspektiven hin transzendifieren, was zur Frage nach dem *letzten und absoluten Sinn unserer Praxis und unseres Lebens* führt. Dieser letzte Sinn fungiert dann als Bedingung aller anderen Sinnansprüche.

PLATON erörterte dieses Thema in mehreren Variationen. Besonders eindrucksvoll ist seine *Eroslehre*, die er im Symposion (207–211) entwickelte. Der Dämon Eros (vgl. EP 1.2) verkörpert eine menschliche Grundtendenz bzw. Grundbefindlichkeit. Eros ist einerseits *Bewußtsein des Mangels* und andererseits – getrieben vom Mangel – *Streben nach Erfüllung im Schönen*. Sein Streben führt ihn zunächst zu vordergründigen, niedrigeren Stufen des Schönen, auf denen ihn allerdings bald das Bewußtsein des Mangels einholt und weitertreibt. So erreicht er Ebene um Ebene und muß jede distanzieren, bis er in seinem Aufstieg das absolute, in sich selbst Schöne erreicht, in welchem sein Streben zur Ruhe kommt.

Wir zeigten, wie die philosophische Ethik etwa bei KANT das höchste Gut und den letzten Sinn der Praxis bestimmt (7.1): als *Einheit von moralischer Vollkommenheit (Oberstes) und (dieser proportionierter) Glück*.

Diese Antwort führt jedoch in eine eigentümliche Aporetik, wenn wir bedenken, daß sich der Mensch die Sinnfrage angesichts des vergegenwärtigten Todes stellen muß.

M. HEIDEGGER erörtert diese Sachlage in folgender Akzentuierung: Während seines ganzen Lebens ist der Mensch handelnd bezogen auf sein *Ganzsein* und *Vollendetein*; dieses aber *steht aus*. Das Worumwillen seiner Praxis hat angesichts des ausstehenden Ganzseins wesentlich *Zukunftsbewandnis*. Im *Tod* aber, der das Leben zum Abschluß und insofern zu seinem Ganzsein bringt, schlägt dieses Ganzsein um in das Nicht-mehr-Sein (II, 314–327). Der unvermittelte Tod berücksichtigt nicht die auf positives Ganzsein hin angelegte Sinnproblematik des Menschen. Der Tod ist zwar das Letzte im Leben, aber als solches gerade nicht Vollendung des Ganzseins im Sinne eines letzten Sinnziels (vgl. EP 6.4.1).

Das Unvermittelte des alle Sinnperspektiven abschneidenden Todes scheint in der Frage nach dem Sinn der Praxis in folgende *Alternative* zu führen:

- Entweder das Sinnapriori der Praxis ist angesichts der Identität vom Ganzsein und Nicht-mehr-Sein im Tod zum *Scheitern* verurteilt; eine mögliche Konsequenz dieser Sachlage könnte dann die *heroische Übernahme der absurden Existenz* sein, etwa im Sinne von J.-P. SARTRE und A. CAMUS.
- Oder die Sinnproblematik des Menschseins wird auf die Sinnstufe des *Glaubens* gehoben und dort so gelöst, daß die Transitivity des Sinns *den Tod transzendifiert* und jenseits des Todes zu ihrer abschließenden Vollendung gelangt. Dann aber wird die menschliche Sinnproblematik nicht mehr ausschließlich als ein Problem der Moralität gefaßt; vielmehr weiß der Gläubige, daß alle Sinngebung aus moralisch relevanter Praxis nur dann abschließbar ist, wenn sie umgriffen ist von einer Sinngebung, die sich unserer Verfügbarkeit entzieht, da sie vom *Mystrium der Transzendenz* abhängt.

Man entgeht dieser Alternative auch dann nicht, wenn man die Transitivity des Sins auf jene Sinnansprüche bezieht, die wir unter dem Thema *Wohl der Mützchen* (7.2.3) erörterten, also z. B. auf Ehe, Erziehung, Kultur, Wirtschaft, Politik und Recht. Im moralischen Engagement für derartige Sinnansprüche der Sinnstufe der Humanität streben wir zwar danach, Personen und soziale Gebilde zu fördern, deren Sinnbewußtsein unseren Tod transzendieren kann. Dabei setzen wir freilich immer schon voraus, daß das Menschsein jedes Menschen letztlich Sinn hat. Die sozialen Gebilde haben als Institutionen prinzipiell instrumentellen Charakter gegenüber den Personen, die in ihnen leben. Nur die Personen sind Zwecke an sich selbst. Insoweit führt die Transitivity des Sins von den Sinnansprüchen des Wohls der Mitmenschen zuletzt doch wieder zurück zur *Sinnproblematik der individuellen Person*. Ist diese nicht abschließbar, ist jede offen.

### 7.3.2 Die Unverfügbarkeit des Vollendeten

Nach KANT umfaßt das höchste Gut und letzte Sinnziel der Praxis sowohl das *Oberste* (die moralische Vollkommenheit) als auch das *Vollendet* (das dieser proportionierte Glück). In dieser Bestimmung ist das höchste Gut Objekt der moralischen Praxis (7.1). Das Oberste ist unser Willen zum mindest prinzipiell verfügbar, da es von unserer moralisch relevanten Freiheit abhängt. Dagegen ist das Vollendete für uns nur beschränkt verfügbar, da es von Lebensverhältnissen, äußeren Umständen und vielfältigen Zufällen abhängt, die sich oft unseren praktischen Möglichkeiten entziehen. Damit aber zeigt sich ein weiterer Gesichtspunkt der Aporetik des philosophisch bestimmten höchsten Gutes: Das moralische Gesetz gebietet, das höchste Gut in der Welt zu erstreben. Auf Grund der Unverfügbarkeit des Vollendeten erweist sich dieses höchste Gut aber in vieler Hinsicht als *unerreichbar*, als *unmögliches Sinnziel*.

Erweist sich damit nicht auch die Moralität als absurd, weil sie Unmögliches zur Pflicht macht? Nach KANT geraten wir unvermeidlich in diese *Antinomie der praktischen Vernunft*:

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung [von Oberstem und Vollendetem] in seinem Begriff enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhangt, so muß die Unmöglichkeit des ersten [des höchsten Guts] auch die Falschheit des zweiten [des moralischen Gesetzes] beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein. (KpV A 205)

Es fällt nicht schwer, diese Antinomie zu illustrieren: Für das faktische Scheitern des höchsten Gutes im Leben individueller Personen liefert das Elend der Hungenden, Unterdrückten, Enttäuschten und Gefolterten Beispiele ohne Zahl. Es wäre absurd zu versuchen, ihr Unglück als proportionierte Folge ihrer Schuldhaftigkeit zu erklären und es moralisch zu verrechnen. – Aber auch die Sinnansprüche des menschlichen Zusammenlebens und der sozialen Gebilde sind von dieser antimoralischen Tragik des Scheiterns bedroht. Man denke an das Scheitern von Ehen und Familien, an den Zusammenbruch großartiger Projekte, Unternehmungen, ja ganzer Kulturen, an die Leidenswege von Völkern und an den Untergang großer staatlicher Gebilde, dazu an Naturkatastrophen und Epidemien. Mit Recht spricht HEGEL von der Geschichte als »Schlachthaus«. Auch in dieser Hinsicht wäre es aussichtslos, das Mißglücken des Vollendeten moralisch verrechnen zu wollen; oft mißglückt es bei bestem Willen und lauterster Absicht. Erweist sich die Verwirklichung des höchsten Gutes angesichts der »Schlachthaus« nicht als schlachtweg unmöglich? Sind Anspruch und Anstrengung der Moralität nicht immer schon überholt und ad absurdum geführt angesichts der Aussichtslosigkeit, Gerechtigkeit und Humanität in der Welt zu etablieren?

KANT löst diese Antinomie im *Postulat des Daseins Gottes* auf. Soll das moralische Gesetz nicht »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mit-

hing an sich falsch« sein, so muß das höchste Gut auch tatsächlich des Vollendeten letztlich möglich sein. Diese Möglichkeit kann aber nur durch Gott gewährleistet werden, da nur für Gott das Vollendete verfügbar ist. Auf der Sinnstufe des (christlichen) Glaubens ergibt sich somit folgende Perspektive: Trotz der penetranteren Schlachtkbankbewandtnis innerzeitlichen Geschehens weiß der Gläubige Gott als den Garanten der Möglichkeit des höchsten Gutes und damit auch des Zwecks aller Moralität. Wohl muß der Gläubige vor dem Mysterium Gottes das *Theodizeereproblem* aushalten angesichts der Fülle des (moralisch unverrechenbaren) Leidens in der Welt. Aber er kann trotz Tragik und Schlachtkbank an der je größeren Gerechtigkeit mitwirken, weil er das *Kommen des Reiches Gottes* erwartet, das letzlich mehr ist als alles, was uns innerzeitig an Vollendetem gelingt oder mißlingt. Er weiß, daß sich dieses Reich Gottes durch unsere Praxis hindurch innerzeitig ankündigen will, um sich endzeitiglich zu vollenden. Die Perspektive des Kreuzes ist dann – praktisch relevant – an die Perspektive der Auferstehung gebunden.

### 7.3.3 Das Problem der Schuld

Ein weiterer Gesichtspunkt der Aporetik des philosophisch-ethisch bestimmten höchsten Gutes ergibt sich aus folgender Grunderfahrung: Faktisch scheitern wir nicht nur an der Unverfügbarkeit des Vollendeten, sondern auch im Raum des für uns an sich verfügbaren Obersten, also in der Moralität als solcher. Die Ideale der Tugendhaftigkeit bei ARISTOTELES und der Vollkommenheit bei KANT werden in unserer alltäglichen Praxis immer wieder *schuldhaft unterboten*. Wir machen die Erfahrung, daß wir aus Moralität allein nicht gut und gerechtfertigt sein können.

Was in christlicher Tradition *Erbstunde (peccatum originale)* heißt, läßt sich philosophisch partiell rekonstruieren: Das böse, schuldhafte Handeln korrumpte einerseits den Handelnden selbst; denn das Böse verletzt jene personale Harmonie, die der klassische Tugendbegriff intendiert (6.2 und 6.3.1) und führt immer tiefer in den Widerspruch von Vernunft (Sittengesetz) und Neigung (Affekte). Dazu kommt folgendes: Auf Grund der existentiellen *Gesellschaftlichkeit* und *Geschichtlichkeit* des Menschen (vgl. EP 6.4 und 6.5) erhält die Schuld zwangsläufig über die schuldig gewordene Person hinaus Bedeutung. Sie erwirkt in der Gesellschaft so etwas wie ein *Klima der Schuld* und in der Geschichte so etwas wie eine *Tradition der Schuld*. Dieses Klima und diese Tradition werden durch jedes schuldhafte Handeln bestätigt und gefestigt. Wir werden in eine Gesellschaft und in eine Geschichte hineingeboren, die immer schon von diesem Sachverhalt geprägt sind. Dieses Klima und diese Tradition spielen in unserer Sozialisation hin ein (z. B. durch Vorbilder, Einflüsse, Erfahrungen, Gewohnheiten, »Strukturen der Sündes«) und bewirken jene »Disposition der Unordnung« (*dispositio inordinata*), die zum Bösen geneigt macht: KANT spricht angesichts der Erfahrung des

Ungentügens der kt moralischen Triebfeder innerhalb der menschlichen Praxis von einem »Hang zum Bösen in der menschlichen Natur« (Rel B 20–39). Diese Disposition hebt zwar die Moralitätsbewandtnis verantwortlicher Freiheit nicht auf, sie erschwert aber das Gute und trägt insoffern dazu bei, daß wir immer wieder versagen und schuldig werden. PAULUS schildert diese Erfahrung:

Ich stoße also auf das *Gesetz*, daß in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! (Röm 7,21–24)

Von diesem Gesichtspunkt der Aporetik des höchsten Gutes her stellt sich die Frage nach der *Rechtfertigung* und der *Erlösung* des schuldig gewordenen Menschen, die Frage nach einem *Heil*, das alles transzendiert, was menschliches Handeln im Zeichen der Moralität erwirken kann. Wohl muß dieses Heil so gedacht werden, daß es die eigenständige Bedeutung der Moralität nicht suspendiert, sondern mitumfaßt. Aber was auf der Sinnstufe des Glaubens Gnade und Heil heißt, ist immer schon mehr als alles, was im moralischen »Werk« geleistet und verdient werden kann. Das Scheitern aller Versuche, aus Moralität allein gut und gerechtfertigt zu werden, führt auf der Sinnstufe des Glaubens dazu, Rechtfertigung und Erlösung (Vergebung der Sünden) nicht auf Grund eigener moralischer Würdigkeit, sondern auf Grund der Gnade des heilwirkenden Gottes zu erhoffen. Dabei werden allerdings Gnade und Heil immer auf jenen moralischen Gesichtspunkt zu beziehen sein, der in der Rede von *Umkehr*, *Reue* und *Buße* enthalten ist. Auf diese Weise kann die Krise, in welche die auf sich selbst gestellte Moralität gerät, überwunden werden und der Mensch im Heil sich in eine neue Tragweite seiner Moralitätsbewandtnis freigegeben wissen.

### 7.3.4 Der Anspruch des Gewissens

Hier geht es um die Grenzfrage, wie der *absolute und kategorische Anspruch* zu erklären ist, den wir als »Faktum der Vernunft« (3.2.1) in uns entdecken und der für jedes Gewissen und für alle Moralitätsbewandtnis überhaupt konstitutiv ist. KANT thematisiert diese Grenzfrage folgendermaßen:

Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigerweise von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann. (GMS BA 128)

Ist die Unbedingtheit dieses Anspruchs zureichend begriffen, wenn wir sie im subjektiv-individuellen Dasein der Transzendentialität (3.1) zu begründen suchen? Im Rahmen unserer Überlegungen zum Verhältnis

von Autonomie und Theonormie (4.3) sahen wir, daß die Tradition seit SOKRATES die Unbedingtheit des Gewissensanspruchs häufig *theologisch* begründete. In besonders eindringlicher Weise interpretierte J. H. NEWMAN den Anspruch des Gewissens als Anspruch Gottes:

Wenn wir, wie es ja der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämten sind, erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt das ein, daß hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind; dessen Ansprüche wir fürchten. [...] Diese Gefühle in uns sind daran, daß sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind ja nicht ärztlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. Indessen, so ist es: Das Gewissen erregt all diese peinvolle Gemütsbewegungen, Verwirrungen, böse Ahnungen, Selbstverurteilungen. Und andererseits ergibt es über uns einen tiefen Frieden, ein Gefühl der Sicherheit, eine Ergebung und eine Hoffnung, die keinsichtbarer, kein irdischer Gegenstand hervorlocken kann. »Der Böse flieht, wenn keiner ihn verfolgt.« (Spr 28,1) Aber warum flieht er? Woher sein Schrecken? Wer ist es, den er in der Einsamkeit sieht, in der Finsternis, in den verborgenen Kammern seines Herzens? Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegungen nicht dieser sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein. So ist also das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, mächtig, allsehend, vergeltend. (VIII, 77)

Ohne eine theologisch-gläubige Interpretation des kategorischen Gewissensanspruchs bleibt folgendes unbegreiflich: Der Mensch weiß sich im Gewissen mit seinem ganzen Leben in Anspruch genommen und auf die Verwirklichung der seiner Freiheit aufgegebenen Humanität hin verpflichtet. Aber dann beendet der Tod in unvermittelter Willkür (7.3.1) dieses Leben, ohne daß es sich als sinnvolles Ganzes, als »die Eigentlichkeit und Endgültigkeit der sich ausgezeichnet habenden Freiheit« (K. RAHNER, vgl. 6.2), manifestieren könnte. Der Mensch wäre einerseits radikal und kategorisch in Anspruch und Verantwortung genommen, fiele aber andererseits willkürlich aus diesem Anspruch heraus.

Der Gläubige begreift den kategorischen Anspruch des Gewissens als die unmittelbarste Weise, in welcher der Anspruch Gottes auf das Leben des Menschen erfahrbar wird. In diesem Anspruch kommt zum Ausdruck, daß Gott die Vollkommenheit und Vollendung, das Glück und das Heil des Menschen will. Der Tod wäre in dieser Perspektive nicht mehr der willkürlich-sinnlose Schluß des moralisch beanspruchten und in die Verantwortung genommenen Lebens, sondern der Punkt, in welchem sich dieses Leben vor Gott in seiner Eigentlichkeit und Endgültigkeit manifestieren kann und in welchem diesem Leben von Gott her Gerechtigkeit widerfährt.

Hier stellt sich eine weitere Frage: Inwieweit hängt die existentielle Tragweite des unbedingten, kategorischen Gewissensanspruchs damit zusammen, ob wir diesen Anspruch gläubig als Anspruch Gottes zu fassen vermögen? Gewinnt die moralische Motivation nicht existentiell an Kraft und Bedeutung, wenn sie in die Glaubensbeziehung des Menschen zu Gott eingebettet ist? Umgekehrt: Droht der moralische Anspruch nicht zu verblassen und zu verkümmern, wenn er nicht mehr in diesem Transzendentenzug steht, sondern nur noch im Subjekt festgemacht ist? Man muß versteht diese Frage, wenn man sie auf die Ebene der Heteronomie der Sanktionen (Lohn und Strafe) schiebt. Es geht durchaus um den Anspruch des *autonomen* Gewissens. Für dieses Gewissen und seine moralische Triebfeder scheint es nicht gleichgültig zu sein, ob sich seine Autonomie gläubig-theonom begreift (4.3) oder nicht. Die Bedeutung moralischer *Verantwortung* ist eine andere, wenn ich sie von jener Antwort her verstehe, die ich dem absoluten, göttlichen Du schulde, von dem ich mich in Anspruch genommen weiß. Dabei braucht man diesen Gesichtspunkt nicht auf die Spitze zu treiben, etwa im Sinne jenes DOSTOJEWSKI-Wortes: »Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt.« Man sollte aber doch die folgende Überlegung von J. HABERMAS bedenken:

Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. [...] Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesünkte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und zu tragen lehrt. Wohl kann die Philosophie auch heute noch den moralischen Gesichtspunkt erklären, unter dem wir etwas unparteiisch als recht und unrecht beurteilen; insoweit ist die kommunikative Vernunft keineswegs gleich weit von der Moral wie von der Unmoral entfernt. Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort auf die Frage zu geben, warum wir unseren moralischen Einsichten folgen, überhaupt moralisch sein sollen. In dieser Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbefindten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. (1991, 125)

### Zusammenfassung 7

- Nach ARISTOTELES ist das Glück das Endziel des Handelns. Dabei faßt er das Glück als jene dauerhafte, vernunft- bzw. tugendgemäße Tätigkeit, die für den Tugendhaften zugleich freudvoll ist. Im Glück als höchstem Gut ist also Vernunft Bestimmungsgrund der Praxis. Insfern läßt sich der Eudämonismus des ARISTOTELES der Position KANTS annähern:

## 8 Relaterungen

Dieser unterscheidet am höchsten Gut das Oberste („moralische Vollkommenheit“) und – diesem subordiniert – das Vollendet (die dem Obersten proportionierte Glückseligkeit).

- Sinn ist das Ausgerichtetsein auf ein Ziel. Wir unterscheiden Sinnstufen der Praxis, indem wir untersuchen, auf welcher Ebene sich Freiheit motiviert. Motiviert sich Freiheit aus Natur, so geht es um jene Sinnstufe, auf welcher die vormoralischen Sinnansprüche des unvermittelten und des vermittelten Hedonismus liegen.

Motiviert sich Freiheit aus Freiheit, so geht es um die moralische Sinnstufe der Humanität. Nach KANT können wir auf dieser Sinnstufe zwei Typen von Sinnansprüchen unterscheiden: die eigene Vollkommenheit und das Wohl der Mitmenschen. Im ersten Typus geht es um die Kultur unserer Vermögen und um die Moralität unseres Willens. Im zweiten Typus kommen die vielfältigen Sinnansprüche des Zwischenmenschlichen und des Sozialen ins Spiel. Der Anspruch der Moralität, der auf dieser Sinnstufe liegt, erweist sich als ein durch nichts relativierbarer, absoluter Anspruch.

- Die Transitivität des Sinns, die Unverfügbarkeit des Vollendeten, das Problem der Schuld und der Anspruch des Gewissens bringen im Rahmen der philosophischen Ethik die Frage nach dem Glauben in Sicht. Die Sinnstufe des Glaubens suspendiert nicht die eigenständige Bedeutung der Moralität, stellt sie aber in den Horizont der (göttlichen) Transzendenz, in welchem sich Freiheit aus Gnade motiviert.

In den Abschnitten 2 bis 7 skizzieren wir einen systematischen Überblick über die zentralen Fragestellungen der Fundamentaethik. Dabei bezogen wir uns historisch auf das Problembeußtsein der philosophischen Ethik von PLATON bis HEGEL. Wir vollzogen den Einstieg in die fundamentaethische Systematik, indem wir im Gegenzug zur empiristischen Ethik (2) die transzendentale Differenz (3.1) aufwiesen und damit eine metaphysische Position erreichten. Diese ermöglichte es, die eigenständige Bedeutung der Moralität, insbesondere den Begriff der transzentalen Freiheit zu präzisieren (3.3). Die moralisch relevante *Praxis* wurde damit prinzipiell abgehoben gegenüber naturkausalem, aus empirischen Antezedenzbedingungen notwendigerweise resultierendem und insofern einzelwissenschaftlich erklärbarem *Verhalten*. Auf dieser Basis konnten die Grundbegriffe des alltäglichen Vorverständnisses (1) philosophisch rekonstruiert und rehabilitiert werden.

Der enorme Erfolg der empirischen *Einzelwissenschaften* in der Entwicklung der Moderne brachte es mit sich, daß sich der (legitime) *methodische Empirismus* dieser Wissenschaften immer wieder als *philosophischer Empirismus* artikulierte (2.1). Im Bereich der empirischen *Humanwissenschaften* wuchs damit die Tendenz, *menschliche Praxis als naturkausales, empirisch-einzelwissenschaftlich erkärbares Verhalten zu fassen und zu erforschen*. Die damit verbundene Ausblendung der metaphysischen Fragestellung (Praktischwerden reiner Vernunft aus sich selbst, apriorisches Moralprinzip, transzendentale Freiheit) relativiert die eigenständige Bedeutung der Moralitätsbewandtnis der Praxis und stellt sie in Frage. Es entsteht der Eindruck, die Moralitätsbewandtnis habe überhaupt keine eigenständige Bedeutung; vielmehr sei das Moralistische lediglich Epiphänomen bzw. Derivat einzelwissenschaftlich erforschbarer und erklärbarer empirischer Prozesse und verdanke den Schein der Eigenständigkeit einem Mangel an wissenschaftlicher Aufklärung.

Derartige Relativierungstendenzen kommen vor allem aus dem Raum der *Soziologie*, der *Psychologie* und der *Biologie*. Da wir nicht die ganze Vielfalt dieser Tendenzen erörtern können, beschränken wir uns auf vier *Positionen*, denen für die Gegenwart zentrale Bedeutung zukommt. Wir behandeln die soziologische Relativierung am Beispiel der von Karl MARX (1818–1883) grundgelegten Theorie des *historischen Materialismus*, die psychologische am Beispiel der *Psychoanalyse* von Sigmund