

S A M M L U N G P O L I T E I A

Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik

Universität Freiburg/Schweiz

Herausgegeben von Prof. Dr. A. F. Utz

Bd. XXIII

ARTHUR FRIDOLIN UTZ

Professor der Ethik und Sozialphilosophie

an der Universität Freiburg/Schweiz

ETHIK

unter Mitwirkung von

Dr. phil. Brigitta Gräfin von Galen

F. H. KERLE VERLAG · HEIDELBERG - VERLAG E. NAUWELAERTS · LÖWEN

SAMMLUNG POLITEIA

Veröffentlichungen des Internationalen Instituts
für Sozialwissenschaft und Politik
Universität Freiburg/Schweiz

Herausgegeben von Prof. Dr. A. F. Utz

Band XXIII

ETHIK

ARTHUR-FRIDOLIN UTZ

Professor der Ethik und Sozialphilosophie
an der Universität Freiburg/Schweiz

ETHIK

unter Mitwirkung von
Dr. phil. Brigitta Gräfin von Galen

Copyright 1970 by F. H. Kerle Verlag, Heidelberg und Verlag E. Nauwelaerts, Löwen
Recht der Übersetzung beim Internationalen Institut für Sozialwissenschaft und Politik
Universität Freiburg (Schweiz)
Herstellung: Hans Richarz, Niederpleis/Bonn

VORWORT

Im Hinblick darauf, daß ich mir vorgenommen hatte, eine fünfbandige Sozial-ethik zu schreiben, wovon erst zwei Bände im Druck erscheinen konnten, wollte ich eigentlich darauf verzichten, die allgemeine Ethik, an der ich weit länger arbeitete als an der Sozialethik, zu veröffentlichen. Aber meine Studenten drängten mich, wenigstens das Wesentliche meiner Vorlesungen als Handbuch herauszubringen. So gab ich das ungeordnete Bündel von Manuskripten Dr. *Brigitta Gräfin von Galen*, Oberassistentin in meinem Institut, mit der Bitte, daraus etwas zu machen, wobei vieles ausgelassen, manches vielleicht kurz ergänzt werden sollte. Das so entstandene Manuskript habe ich ganz durchgesehen und übernehme persönlich die Verantwortung für alles, was in diesem Buche steht. Mit Absicht wurde vermieden, die Geschichte der Ethik oder die vielen verschiedenen Entwürfe der Ethik zu beschreiben. Dafür gibt es reichlich genug Handbücher. Ich erwähne hier nur die gediegene Schrift von *Hans Reiner* „Die philosophische Ethik“. Es sollte in meinem Buch lediglich das Gedankengut wiedergegeben werden, das ich mir im Laufe von Jahrzehnten auf dem Gebiet der Ethik errungen habe. Darum wurde auch auf vieles Zitieren von Autoren verzichtet. Der Kenner wird schon herausmerken, daß ich mich innerlich mit dem reichhaltigen literarischen Material auseinandergesetzt habe.

Fribourg/Schweiz, im September 1969

A. F. Utz

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| Vorwort | 5 |
| Erstes Kapitel: Die Wissenschaft vom Sittlichen | 11 |
| I. Das Phänomen des Sittlichen | 13 |
| II. Die verschiedenen Methoden zur Untersuchung des sittlichen Phänomens | 16 |
| Die Analyse der äußeren Erfahrung als Methode der Ethik | 16 |
| Die Analyse der inneren Erfahrung als Methode der Ethik | 17 |
| III. Die Ethik als praktische Wissenschaft | 21 |
| Der Begriff der praktischen Wissenschaft | 21 |
| Der doppelte Sinn der Ethik als praktischer Wissenschaft | 23 |
| „Wertfühlen“ als echtes Wertwissen | 27 |
| IV. Ethik und Ideologie | 28 |
| Zum Begriff der Ideologie | 28 |
| Paßt der Begriff der Ideologie auf die Aussagen der Ethik? | 32 |
| Zweites Kapitel: Die ethischen Systeme | 35 |
| Das grundsätzliche Unterscheidungsmerkmal | 37 |
| 1. Artikel: Die Entartung der Ethik im Naturalismus | 38 |
| 2. Artikel: Die Ethik als Lebensschule: Einheit von Sein und Sollen... Der metaphysische, d. h. über aller Erfahrung liegende Grundgedanke der Ethik als Lebensschule | 42 |
| I. Der Eudaimonismus | 44 |
| Der Grundgedanke des Eudaimonismus | 44 |
| Die erkenntnistheoretische Grundlage des reinen Eudaimonismus: der Sensualismus | 46 |
| Die positiven Seiten des ethischen Sensualismus | 47 |
| Die negativen Seiten des ethischen Sensualismus | 48 |

| | |
|---|----|
| II. Die finalistische Ethik | 49 |
| 1. Die Finalität der menschlichen Anlagen (Aristoteles) | 49 |
| Der vollkommene Mensch | 49 |
| Das eigentlich sittliche Element in der aristotelischen Finalität | 51 |
| Kritik der aristotelischen Finalität | 52 |
| 2. Der Pragmatismus | 53 |
| Allgemeine Darstellung des Pragmatismus | 53 |
| Kritik am ethischen Pragmatismus | 56 |
| 3. Die finalistische Ethik der kosmisch orientierten Anthropologie (Aristoteles) und der materialistischen Geschichtsauffassung (Hegel) | 59 |
| Allgemeine Kennzeichnung | 59 |
| Kritische Überlegungen über die kosmisch-finalistische Ethik | 60 |
| 4. Die christliche Finalethik | 61 |
| Die christliche Geschichtstheologie als Grundlage der Ver- bindung von Sein und Sollen | 61 |
| Die Finalethik der katholischen Naturrechtslehre | 64 |
| 3. Artikel: Die Trennung von Sein und Sollen | 69 |
| Die Unlösbarkeit des Widerspruchs von Sollen und Sein in einer rein rationalen Ethik | 69 |
| 1. Das Soll als formaler Imperativ | 70 |
| Die Grundzüge der Lehre vom formalen Imperativ | 70 |
| Die ungelösten Probleme | 72 |
| 2. Das Soll als materialer Wert | 74 |
| Rückblick | 79 |
| | |
| <i>Drittes Kapitel: Die sittliche Handlung</i> | 81 |
| Vom Verantwortungsbewußtsein zur sittlichen Handlung | 83 |
| Das Menschenbild | 85 |
| Die logische Folge in der Untersuchung der ethischen Handlung ... | 86 |
| | |
| I. Die materiellen Elemente der sittlichen Handlung | 87 |
| 1. Die Freiheit als Qualität des Willens | 87 |
| Die Freiheit als Element der sittlichen Handlung | 87 |
| Die Einbettung der Freiheit in die Natur des Willens | 88 |
| Konsequenzen für die Freiheit | 89 |

| | |
|--|-----|
| 2. Das letzte Ziel als naturhaftes Objekt des Willens und damit der sittlichen Handlung | 92 |
| a) Die Unterscheidung zwischen objektivem Grund und Motiv der Handlung | 92 |
| Die Schichtung im Objekt des Verstandes | 92 |
| Die Schichtung im Objekt des Willens | 94 |
| b) Die innere Gestalt der ersten sittlichen Entscheidung | 96 |
| c) Die Reichweite der ersten sittlichen Entscheidung | 98 |
| d) Die Erziehung zur guten ersten Zielwahl | 100 |
| e) Die metaphysische Struktur der Willensfinalität | 102 |
| Die metaphysische Erwartung als letztgültiger Erklärungs- grund für das Streben nach absoluten Werten | 102 |
| Die Explikation des Metaphysischen in der christlichen Ethik | 103 |
| Zusammenfassung (zu 1 und 2). | 104 |
| 3. Die Leidenschaften als materiales Element der sittlichen Handlung | 105 |
| a) Allgemeines zur Lehre von den Leidenschaften | 105 |
| Die sittliche Bewandnis der Leidenschaften. | 105 |
| Die Leidenschaften in der christlichen Theologie | 110 |
| b) Die verschiedenen Leidenschaften | 111 |
| Der Einteilungsgrund | 111 |
| Die Leidenschaften hinsichtlich des Guten | 112 |
| Die Leidenschaften hinsichtlich des Übels | 113 |
| Zusammenfassung (zu 3). | 114 |
| 4. Die Eudaimonie als wesentliche Folge der sittlich guten Handlung | 115 |
| Die sittliche Eudaimonie | 115 |
| Die Lücken in der sittlichen Eudaimonie | 115 |
| Der Kompromiß | 118 |
| Zusammenfassung (zu 4). | 119 |
| II. Das Wesen oder Konstitutivum des Sittlichen in der menschlichen Handlung | 120 |
| Die rein logische Konzeption des Sittlichen als solchem | 120 |
| Die reale Bestimmung des Sittlichen | 124 |
| Das Objekt als Bestimmungsgrund des Sittlichen | 125 |

| | |
|--|-----|
| III. Die schlechte sittliche Handlung, die sog. Sünde | 129 |
| Die Ontologie des Übels | 129 |
| Die Übertragung des ontologischen Begriffs des Übels auf das Sittliche | 131 |
| <i>Viertes Kapitel: Die sittlichen Normen</i> | 135 |
| Die Wurzel der sittlichen Normen: das Verantwortungsbewußtsein . | 137 |
| Die Moralprinzipien | 138 |
| Norm und Ideal | 140 |
| Die letztgültige, konkrete Norm | 141 |
| Das staatliche Gesetz als sittliche Norm | 142 |
| Das Gewissen | 143 |
| Das Gewissen „Stimme Gottes“? | 145 |
| Der Weg zu den Normen | 145 |
| Das Anliegen des Moralpositivismus | 146 |
| Die Situationsethik | 147 |
| <i>Fünftes Kapitel: Die Dispositionen zu sittlich gutem Handeln, die Tugenden</i> | 151 |
| Notwendigkeit und sittliche Bewertung von Dispositionen zu sittlich gutem Handeln | 153 |
| Zum Begriff der Tugend | 155 |
| Das Wesenskonstitutivum der Tugend | 156 |
| Der Weg zur Tugend | 159 |
| Die Vielfalt der Tugenden | 160 |
| Zusammenfassung | 164 |

ERSTES KAPITEL

DIE WISSENSCHAFT VOM SITTLICHEN

I. Das Phänomen des Sittlichen

Im allgemeinen wird die Ethik als die Lehre vom sittlichen Handeln bezeichnet. Hinter dieser Definition verbirgt sich die Auffassung, daß man wissenschaftlich, wenigstens annähernd, bestimmen könne, wie das sittliche Handeln zu gestalten sei. Und weiter zurückliegend wird vorausgesetzt, daß man schon wisse, was eigentlich das Sittliche ausmacht. Man spricht davon nicht, weil es jedem Menschen klar sein müßte.

Um nicht voreingenommen eine Begriffsbestimmung der Ethik vorzunehmen, ist es klüger, zunächst einmal das Phänomen des Sittlichen zu umschreiben, damit wir uns darüber Rechenschaft geben können, ob und in welcher Weise Wissenschaft vom Sittlichen möglich ist. Ob es darüber hinaus noch eine Lehre des sittlichen Handelns in Form eines Normenkatalogs gibt, wird sich erst dann herausstellen, wenn wir die Wesensstruktur des Sittlichen erfaßt haben.

In unserem Bewußtsein stellen wir fest, daß bei jeglichem Handeln sich in uns ein Empfinden der Verantwortung einstellt im Hinblick auf das, was wir tun. Sowohl vor der Tat als auch nachher sind wir als Person „engagiert“. Wir fühlen uns irgendwie verpflichtet. Zwar geben wir uns keine Rechenschaft darüber, ob diese Verpflichtung nur dem Inhalt oder auch einem anderen Wesen gegenüber gilt. Aber wir fühlen uns verantwortlich für das, was wir frei wählen und tun. Es lebt also mehr in uns als nur ein gewisses Wertempfinden. Es ist ein Wertempfinden mit imperativem Charakter: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden. Sind wir der Überzeugung, daß wir das Gute getan haben, dann sind wir mit unserem Tun zufrieden. Haben wir aber unserer Ansicht nach das Böse getan, dann fühlen wir uns selbst als böse und verwerflich. So sehr wir frei wählen, fühlen wir uns doch nicht frei in dem, was wir erwählen. Wir sind psychologisch frei, weil wir statt des Guten das Böse wählen könnten. Dennoch fühlen wir uns der Forderung des Guten unterstellt. Warum aber fordert das Gute und nicht das Böse uns die Handlung ab? Es kann doch nicht sein, daß das Gute als Objekt unseres Wollens aus sich fordernd an uns herantritt. Denn es ist nicht begreifbar, daß etwas völlig uns Gegenübergestelltes unsere Freiheit

bestimmen sollte. Es muß irgendwie in uns selbst ein Organ geben, welches naturhaft den Imperativ ausspricht. Natürlich hat dieser Imperativ ein Objekt, eben das Gute. Aber dieses Objekt muß irgendwie in ein subjektives Verantwortungsempfinden transponiert werden, um imperativisch zu wirken. Das Eigenartige dabei ist, daß dieses Verantwortungsempfinden oder Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten uns geradezu verfolgt, indem es unableitbar und nicht auf etwas anderes rückführbar fordert. Es manifestiert sich in uns als etwas Absolutes, als ein Apriori. Wollten wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten irgendwie als Einrichtung einer Zweckmäßigkeit erklären, dann würden wir seinen Absolutheitsanspruch verkennen. Wir wissen sehr wohl, daß wir das Gute nicht einer Nützlichkeit wegen tun müssen, sondern weil es Gegenstand unserer unabdingbaren Verantwortung ist.

Das Verantwortungsbewußtsein kann nicht identisch sein mit unserer Freiheit, sonst wären wir nicht verpflichtet. Freiheit als solche verpflichtet nicht, sie ist vielmehr selbst verpflichtet. Das Verantwortungsbewußtsein steht demnach als „Direktion“ über der Freiheit.

Halten wir also fest: Das Verantwortungsbewußtsein, das wir als das sittliche Urphänomen bezeichnen, ist etwas Psychisches, ein spontaner Imperativ unserer praktischen Vernunft, der sich an unsere Freiheit wendet, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Dieser Imperativ spricht sich mit Absolutheit aus, so daß wir mit Zweckmäßigkeitsüberlegungen nicht aus ihm herauskommen.

Der Philosoph wird allerdings bei dieser Umschreibung des sittlichen Phänomens einwenden, daß wir uns mit der Darstellung des Imperativs als eines psychischen Faktums außerhalb des Absoluten stellen, weil alles Reale irgendeine Ursache habe. Das Absolute aber habe eben keine Ursache. Von dieser Überlegung aus müßte man mit *Kant* erklären, daß das Sittliche, weil es ein Absolutes ist, zugleich das Ursachlose und darum mit der schöpferischen Freiheit identisch sei. Wie aber sollen wir dann die Tatsache begreifen, daß unsere Freiheit trotz ihrer schöpferischen Qualität durch unser Verantwortungsbewußtsein eben doch gebunden ist?

Wir sind uns darüber im klaren, daß die Annahme des Sittlichen als eines psychischen Phänomens logische Konsequenzen für die Erklärung des Sittlichen hat. Wir werden vor die Frage gestellt, wie dieser absolute Imperativ zustande gekommen ist, wenn er nicht als Partizipation einer existierenden absoluten Vernunft verstanden wird. Damit stehen wir schon mitten im Problem. Die Weltanschauung bestimmt bereits die einfache Darstellung des Sittlichen als Phänomen.

Aber ein philosophisch Unvorbelasteter wird wohl nicht um die Anerkennung eines in uns seelisch sich aussprechenden absoluten Imperativs herumkommen. Im gleichen Sinne nehmen wir die Freiheit als ein psychisches Faktum hin, so sehr wir im einzelnen nicht wissen, inwieweit wir bei diesem oder jenem Tun frei oder beeinflusst sind. Wer die Freiheit aus dem psychischen Komplex lösen will, muß sie mit *Kant* schon als transzendente Freiheit deuten, als Idee der Freiheit. Damit erhält man zwar eine Freiheit „als solche“. Diese ist aber aus ihrem psychischen Komplex herausgerissen und formalisiert, in gleicher Weise wie der Imperativ in der Konzeption eines absoluten Imperativs „als solchen“.

Das Phänomen des absoluten Imperativs, des Verantwortungsbewußtseins oder, wie man auch sagt, des „Gewissens“ wird hier verstanden als ein Bewußtsein der *Pflicht*, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Diese Erklärung des Phänomens ist grundlegend für die gesamte Ethik. Wir werden sehen, daß nur der Gesichtspunkt der Pflicht über die rein psychologische Betrachtung des sittlichen Phänomens hinausführt. Die französischen Ethiker, wie z. B. *Louis Lavelle*, *Georges Bastide*, *Jean-Paul Sartre*, *Raymond Polin*, *Gabriel Marcel*, *Jean Nabert*, *Paul Ricoeur*, *Albert Camus*, verbleiben zu sehr im Bereich der rein psychologischen Erklärung der Spontaneität und Ursprünglichkeit des sittlichen Empfindens. Anders bei *René Le Senne*, der den absoluten Wert in Gott begründet sein läßt und von hier aus den Pflichtcharakter des menschlichen Gewissens zu verstehen sucht. Die kantische Schauweise, gemäß welcher die Pflicht derart verabsolutiert wird, daß sie ihre psychische Verkettenung mit dem Verantwortungsbewußtsein verliert, ist der französischen Ethik fremd.

Diese kurz skizzierte Darstellung des sittlichen Phänomens ist grundlegend für die Problematik, der sich die Ethik gegenüber sieht. Ist nämlich das Sittliche nichts anderes als der in unserer Vernunft sich manifestierende absolute Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, dann werden wir uns mit diesem „Naturereignis“ abfinden müssen. Was wir tun können, ist einzig zu versuchen, seine Herkunft zu erklären, und grundsätzlich zu überlegen, wie wir diesen absoluten Imperativ weiterführen in die konkrete Wirklichkeit, d. h. wie wir die Erfüllung des Imperativs in der je und je gegebenen Situation erreichen. Bevor wir uns aber an die Analyse dieses Imperativs begeben, müssen wir uns über die wissenschaftliche Methode im klaren sein, die wir anzuwenden haben.

II. Die verschiedenen Methoden zur Untersuchung des sittlichen Phänomens

Welche wissenschaftliche Methode wird dem sittlichen Phänomen gerecht? Können wir es erklären aufgrund rein äußerer Erfahrung, oder sind wir nicht vielmehr auf die innere Erfahrung angewiesen? Und in welcher Weise wäre die innere Erfahrung, sofern sie die einzige Methode ist, in der Lage, allgemeingültige Erkenntnisse anzubieten, wie es von einer Wissenschaft erwartet wird? Oder anders formuliert: Fußt die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen auf der rein äußeren Erfahrung, oder ist sie nicht vielmehr wesentlich auf die innere Erfahrung angewiesen?

Die Analyse der äußeren Erfahrung als Methode der Ethik

Wenn die Ethik ihr Objekt rein aus der äußeren Erfahrung gewinnen würde, wäre sie vergleichbar etwa der experimentellen Psychologie (Individual- und Sozialpsychologie), der Ethnologie oder der Urgeschichte.

Sie wäre der experimentellen Psychologie vergleichbar, wenn sie rein äußerlich, ohne wertende Stellungnahme der Frage nachgehen würde: Wie sind in diesem oder jenem Subjekt Verantwortungsbewußtsein, Schuldgefühl, Wertempfinden entstanden? Aufgrund des Mutter-Kind-Verhältnisses, von Instruktionen des Vaters, also eines pädagogischen Prozesses, einer durch die äußere Umwelt hervorgerufenen Erfahrung?

Die Ethik nähme das Gebaren der Ethnologie und der Urgeschichte an, wenn sie sich die Frage stellen würde, ob das Verantwortungsbewußtsein ein bei allen Menschen aller Völker und aller Zeiten gleichermaßen aufweisbares Phänomen sei.

Würde die Ethik ausschließlich nach dieser Methode der experimentellen Wissenschaften vorgehen – und tatsächlich wird sie von vielen Autoren in dieser Form betrieben –, so wäre auch ihr Ergebnis nur ein experimentelles; sie wäre eine rein deskriptive Wissenschaft des Werdens des menschlichen Verantwortungsbewußtseins, des Bewußtseins von Gut und Böse, darum auch des Schuldbewußtseins, wie überhaupt des Wertempfindens im allgemeinen. Sie könnte in dieser Art den Nachweis erbringen, daß der Mensch sich zu einem solchen Status entwickelt hat, daß er aus Verantwortungsbewußtsein

heraus handelt, und vielleicht sogar, daß alle Menschen aller Zeiten so gehandelt haben. Der Imperativ wäre nichts anderes als das Ergebnis einer unter Umständen langen Entwicklung. Nicht erklärt ist aber damit der Absolutheitsanspruch des Verantwortungsbewußtseins, nicht seine Verbindlichkeit und seine Allgemeingültigkeit. Das Phänomen des Sittlichen, wie es eingangs dargestellt wurde, wäre demnach in seinem Wesenskern noch nicht erfaßt. Es ist nicht zu leugnen, daß wir anhand der äußeren Erfahrung manche und vielleicht sogar viele Seiten des sittlichen Phänomens erklären können. Sozusagen alle Werturteile sind in ihrer konkreten Gestalt im Kontakt mit der Umwelt entstanden. Die Frage ist aber, ob der sozial-psychologische Weg an die Substanz des Verantwortungsbewußtseins heranführt. Die Tatsache, daß wir Werturteile, die aus verschiedenen Kulturkreisen stammen, miteinander in Vergleich bringen und gegeneinander abwägen, ja daß wir dieses Vergleichen und Abwägen aus innerem Naturdrang vornehmen, zeigt doch, daß wir uns in unserem Wert- und Verantwortungsbewußtsein nicht einfach mit den an uns herangetragenen Werturteilen abfinden.

Die Analyse der inneren Erfahrung als Methode der Ethik

Da die äußere Erfahrung nicht ausreicht, um das Sittliche als Phänomen ausreichend zu erklären, muß die Ethik auch die Daten der inneren Erfahrung berücksichtigen. Hierbei analysiert sie zunächst einmal das individuelle innere Erleben des Handlungsablaufes. Sie stellt fest, daß wir unsere sittlichen Entscheidungen in Abhängigkeit von einer Norm fällen, die unser Verantwortungsbewußtsein uns vorstellt, ferner, daß wir das Gefühl der Befriedigung oder der Schuld in uns wahrnehmen, je nachdem, ob wir entsprechend der Norm gehandelt haben oder nicht.

Diese ganz persönliche Gewissensanalyse erbringt aber nicht mehr als den Aufweis dessen, was ein einzelner als für sich verbindliche Norm erkennt. Es ist damit noch nichts darüber ausgesagt, ob diese Norm auch für die Gewissensentscheidungen anderer relevant ist, ob wir also eine Norm in uns tragen, die Allgemeingültigkeit beansprucht.

Der Ethiker muß also diese von ihm vorgenommene Analyse der inneren Erfahrung weiter vorantreiben und untersuchen, ob wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Norm als so unmittelbar und ursprünglich mit unserm Personsein, mit unserm Menschsein zusammenhängend empfinden, daß wir zur Erkenntnis kommen, bestimmte Normen gelten für alle Menschen in gleicher

Weise, wenn wir sie überhaupt als Menschen, als innerhalb der menschlichen Gesellschaft sinnvoll Handelnde bezeichnen wollen.¹

Wenden wir uns einmal dieser Analyse der inneren Erfahrung zu, weil sie für die Ethik entscheidend ist, und fragen wir uns, ob und wie weit sie überhaupt Gültigkeit beanspruchen kann.

Lévy-Bruhl hat am Anfang seiner Karriere bezüglich der theoretischen Ordnung erklärt, daß der Urmensch das Widerspruchsprinzip noch nicht gekannt und nicht danach gehandelt habe. Nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis müssen wir aber sagen, daß das Widerspruchsprinzip so allgemein und so absolut gilt, daß wir einen Menschen, der nicht danach denkt und handelt, schlechterdings für abnorm und irrsinnig halten. Wenn die, von *Lévy-Bruhl* übrigens später zurückgenommene, Behauptung zutreffen würde, dann könnte jener Urmensch noch kein menschliches Wesen gewesen sein. Es könnte sich nur um ein Zwischenstadium in der Entwicklung vom tierischen Wesen zum Menschen gehandelt haben.

Die Annahme, das Widerspruchsgesetz sei nur ein Phänomen unserer gegenwärtigen Kulturstufe, erscheint unserem Denken in sich widersinnig, denn um sie zu beweisen, müßten wir uns außerhalb unserer Denkformen stellen, d. h. wir müßten das Denken überhaupt aufgeben. Hier gelangt unsere gesamte Reflexion an eine Grenze, jenseits deren alle weiteren Denkversuche sinnlos würden. *Aristoteles* hat daher gesagt, es sei nicht Aufgabe der Philosophie, Prinzipien zu beweisen; sie könne nur jene Prinzipien aufweisen, von denen wir ausgehen und ohne die unser Denken und Handeln sinnlos würde, die wir also hinnehmen müssen, wenn wir weiterdenken und weiterleben wollen. Für ihn war Philosophie Rückführung aller unserer Denkinhalte auf ein Prinzip, das evident, aber selbst nicht beweisbar ist, das apriori und absolut für alles menschliche Denken gilt. Das Widerspruchsprinzip erweist sich somit aufgrund unserer inneren Denkerfahrung als universal und absolut geltender Ausgangspunkt, als Prinzip unseres Denkens.

Damit entfällt die Theorie der totalen Ideologiekritik, wie sie *Mannheim* als erster formuliert hat, indem er der soziologischen Untersuchung (Wissenssoziologie) die Aufgabe zuteilte, absolute Urteile von einem das denkende Individuum transzendierenden Standpunkt aus als Ausdruck bestimmter Denkstile

¹ Vgl. hierzu die vortreffliche Analyse der „Bewußtseinstatsachen“ bei *Johannes Messner: Kulturethik, mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck 1954, 8 ff., bes. 10 ff.

nachzuweisen, genauer gesagt: das Denken auf ein „kollektives Zurechnungsobjekt“ hin zu „funktionalisieren“.

Begeben wir uns nun vom theoretischen Gebiet auf das praktische, dann fragt es sich, ob es auch hier ein apriorisches Bewußtsein gibt, über das wir nicht hinausgehen, jenseits dessen wir keine Kritik mehr suchen können, nicht einmal eine theoretische Erklärung. Wir stellen uns also bei der Analyse unserer inneren Erfahrung bezüglich des Verantwortungsbewußtseins, d. h. des Imperativs, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, die Frage, ob wir auch hier bei einem Letzten angekommen sind, das sich unserer weiteren Kontrolle entzieht, das sich also aus sich selbst legitimiert. Daß es auf der praktischen Ebene ein erstes Prinzip gibt, ohne das wir weitere Formulierungen innerhalb der praktischen Ordnung nicht vornehmen können, wurde bereits festgestellt, da das sittliche Bewußtsein ohne das Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ nicht bestehen kann. Ist es aber nun möglich, das Verantwortungsbewußtsein als solches noch einmal einer Kritik zu unterziehen? Der Beweis, daß es nicht geht, ist nur aus der inneren Erfahrung zu führen, daß beim Versuch einer Kritik an diesem Prinzip unser ganzes Leben sinnlos würde, genauso sinnlos wie das Denken ohne das Widerspruchsgesetz. Auf der Suche nach einem Beweisgrund unseres Verantwortungsbewußtseins müßten wir uns aus uns selbst hinausbewegen, müßten ein alle Menschen transzendierendes Verantwortungssubjekt finden, um von dort aus unser sittliches Apriori kritisch zu beurteilen, d. h. als Aposteriori zu entlarven. Damit aber wäre der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs ausgelöscht, wie *Kant* eindrucksvoll dargestellt hat. Gegenüber *Kant* ist aber auch festzuhalten, daß der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs nicht etwa ein logisches Postulat ist, das sich aus der Konzeption eines von aller Ursächlichkeit befreiten Solls ergibt. Er ist vielmehr unmittelbar mit dem von uns seelisch erfahrenen Verantwortungsbewußtsein gegeben. Das absolut geltende Verantwortungsbewußtsein ist ein erfahrbares, nicht weiter ableitbares und darum evidenten Phänomen, eine Tatsache des menschlichen Bewußtseins überhaupt, d. h. des Bewußtseins, das zum Wesen des Menschen gehört.

Es geht somit in der Ethik nicht darum, den sittlichen Imperativ als solchen zu beweisen. Wir untersuchen seine Manifestationen, kontrollieren seine verschiedenen Äußerungen und versuchen festzustellen, wie er in seinen verschiedenen Wertentscheidungen sein innerstes Wesen entwickelt.

Es besteht also eine vollgültige Parallele zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft. Dies bedeutet, daß die ethische Wissenschaft nicht bei

der theoretischen einsetzt, sondern ebenso wie die theoretische mit einem Apriori beginnt, nämlich mit dem Verantwortungsbewußtsein und seinem evidenten Sollsatz (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden), von dem alle weiteren praktischen Überlegungen ihren Ausgang nehmen wie das theoretische Denken vom Prinzip des Widerspruchs.

Das Wissen um die sittliche Bewandtnis unseres Wesens ist also im Grunde das Ergebnis unserer eigenen inneren Erfahrung, d. h. unseres inneren Erlebens. Wir erfahren demnach unser sittliches Wesen in einer Unmittelbarkeit wie wir die Tatsache, daß wir denken können, aus dem Akt des Denkens selbst evident erkennen. Wir können uns darum nicht vorstellen, daß es einen Menschen geben sollte, dem das Verantwortungsbewußtsein abginge, so verschieden auch die Ausdrucksformen dieses Verantwortungsbewußtseins sein mögen.

Die erlebnismäßige Evidenz darf nicht als Fremdkörper im wissenschaftlichen Bemühen bezeichnet werden, weil auch die noch so theoretische Beurteilung eines Gegenstandes immer nur aus unserer Einsicht heraus möglich ist. Die Tatsache, daß wir miteinander disputieren, beweist, daß wir im Mitmenschen dieselbe Einsichtskraft voraussetzen, so verschieden wir auch immer urteilen mögen. Wenn wir an der Anlage der Urteilskraft selbst zweifeln würden, wäre der dauernde Kriegszustand die einzig mögliche soziale Situation. Wo immer wir es mit einem moralischen Wesen zu tun haben, setzen wir die Annahme des Prinzips „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ in ihm voraus. Diese Erwartung ist nicht etwa das Resultat äußerer Erfahrung. Bezüglich eines einzelnen Objekts mag sich das Werturteil ändern. Um unseren persönlichen konkreten Imperativ nicht mit dem allgemeinen Imperativ zu verwechseln, ist die Kontrolle durch die äußere Erfahrung unabdingbar. Und doch kommen wir nach dieser Kontrolle auf unsern apriorischen Imperativ zurück, sonst würden wir nicht aus Verantwortung handeln können. Inwieweit allerdings ein konkreter Inhalt wirklicher Gegenstand des absoluten Imperativs sein kann, ist eine Frage, und zwar just die zentrale Frage der Ethik.

Je nach der Stellungnahme zur inneren Erfahrung unseres Gewissens entscheidet sich die Auffassung bezüglich der Ethik. Wenn man nur die einzelnen Gewissenssprüche untersucht, wird man im Hinblick auf die dauernde Variierung des Inhaltes nach den Ursachen suchen. Diese wird man aus der Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Situation (*Auguste Comte*), aus einem irgendwie entstandenen Glücksverlangen (*Herbert Spencer, Jean Marie Guyau, Henri Bergson*) oder aus dem individuell jeweils verschiedenen Drang nach idealer Lebensgestaltung (*O. F. Bollnow*) erklären.

Damit ist aber der Charakter der Pflicht ausgelöscht. Was in mir ursächlich ableitbar ist, kann ich zum Gegenstand meiner Überwindungskraft machen. Es ist nicht einzusehen, warum ich es als Gegebenes annehmen „muß“. Dann ist es schon logischer, sich zur Ethik der Tat zu bekennen (*F. W. Nietzsche*). Die Frage der Ethik heißt im Grunde: Besteht das Gewissen, das wir durch eigene Erfahrung in uns feststellen, in einem absoluten Imperativ? Wenn ja, wie ist dieses Absolute zu erkennen, da die einzelnen Gewissensprüche so stark variieren? Da das Absolute allgemeingültig sein muß, worauf vor allem *Kant* hingewiesen hat, müßte man die Absolutheit des Imperativs an dessen Allgemeingültigkeit ablesen können.

III. Die Ethik als praktische Wissenschaft

Ganz allgemein gesprochen, stellt sich die Ethik die Aufgabe, den apriorisch geltenden Imperativ bis in die konkrete Verantwortung hinein wissenschaftlich zu verfolgen. Wie ist dies möglich? Den Imperativ wissenschaftlich zu analysieren, heißt doch, ihn theoretisch zu beurteilen und weiterzuführen. Das setzt aber voraus, daß der Imperativ irgendwie eine geheime „Aussage“ enthält, d. h. seinsgeladen ist. Man müßte also supponieren, daß das apriorisch geltende Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ den Begriff des Guten im Sinne von „seinsgerecht“, „glücklich machend“, „lebenserfüllend“, „naturentsprechend“ faßt. Die Ethik würde aber damit zu einer theoretischen Wissenschaft, die nicht das konkrete Soll erstellt, sondern nach Art einer Kausalwissenschaft Seinszusammenhänge aufhellt, die unter Umständen Gegenstand des Imperativs werden könnten. Man sieht bereits aus dieser Problematik, daß die Ethik als Wissenschaft und vor allem als praktische Wissenschaft sich nicht definieren läßt, wenn man sich nicht über die Struktur des apriorischen Imperativs Rechenschaft gegeben hat. Bevor wir an diese Analyse gehen, soll kurz dargelegt werden, in welcher Weise wir von einer praktischen Wissenschaft sprechen können.

Der Begriff der praktischen Wissenschaft

Praktisch ist eine Wissenschaft zunächst dem Objekt nach. Jede Wissenschaft, die ein Objekt betrachtet, das unter Umständen unter die Zielsetzung des menschlichen Willens fällt, kann als praktisch bezeichnet werden. So unter-

sucht die Wirtschaftswissenschaft den Zusammenhang der Handlungen, welche die Gesellschaftsglieder im Hinblick auf die Sicherung der allgemeinen Wohlfahrt setzen. Methodisch oder der Modalität nach ist die Wirtschaftswissenschaft eine Seinswissenschaft und darum eine theoretische Wissenschaft. Sie befaßt sich mit realen Kausalitäten. Sie umschreibt den Prozeß der wirtschaftlichen Kooperation, fragt z. B. nach den Konsequenzen, welche sich aus der Ausweitung des Kredits auf die Konjunktur ergeben. Sie vermag uns zu zeigen, wie man die Arbeitslosigkeit überwinden kann. Ob wir aber die Arbeitslosigkeit überwinden wollen, hängt von unserer Lebensanschauung ab, vor allem von der Frage, ob wir Arbeitslosigkeit als ein Übel unserer Gesellschaft betrachten. Sehen wir einmal davon ab, daß man der Wirtschaftswissenschaft auch zumuten sollte, uns ausgerechnet jene Mittel zu nennen, welche der Gesellschaft ein menschenwürdiges materielles Dasein sichern, daß sie also das menschliche Anliegen oder die menschliche Zielsetzung selbst auch diskutieren sollte. Klammern wir also einmal jene Auffassung aus, die der Wirtschaftswissenschaft einen echt wirtschaftspolitischen und gesellschaftspolitischen Anstrich gibt. Dann gleicht der Wissenschaftscharakter der Wirtschaftswissenschaft dem der Naturwissenschaft, nur daß die Ursache-Effekt-Relation nicht mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, da sich unter den von der Wirtschaftswissenschaft betrachteten Ursachen auch der überlegende und frei wählende Mensch befindet. Trotz dieser sozusagen rein theoretischen Methode kann man aber die Wirtschaftswissenschaft als praktische Wissenschaft bezeichnen, weil sie vor der „wirtschaftspolitische Entscheidung“ genannten menschlichen Verantwortung alle jene Elemente ausbreitet, welche es bei der Wahl von Ziel und Mittel zu überlegen gilt.

Eine Wissenschaft kann aber auch und noch eigentlicher als praktische Wissenschaft bezeichnet werden, wenn sie sich unmittelbar mit dem befaßt, was für uns als „wertvoll“ und „sinnvoll“ zu gelten hat, wenn sie also selbst – in einem noch zu erläuternden Sinne – wertfühlend eingreift, somit nicht nur dem Objekt nach, sondern auch der Modalität des Wissens nach praktisch wird. Eine solche Wissenschaft wird zwar nie bis in die ganz konkrete Bestimmung dessen vordringen können, was in der hier und jetzt zu setzenden Handlung sinnvoll und wertvoll ist. Dies ist eine Angelegenheit des persönlichen Wertempfindens. Aber man kann sich doch denken, daß bis zu jenem Grad der Konkretisierung echtes Wissen über das Sinn- und Wertvolle möglich ist, auf dem wir noch miteinander zu sprechen und zu disputieren vermögen. Wir haben uns z. B. daran gewöhnt, über die Arbeitslosigkeit als solche zu diskutieren, uns zu

fragen, ob wir sie in einer Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung überwinden sollen oder nicht. Dabei mag der eine oder andere für sich in der Arbeitslosigkeit eine durchaus angenehme und sinnvolle Situation erkennen, da sie ihm Zeit zur Muße und geistigen Erholung bietet.

In der modernen Konzeption der Wissenschaft wird das Urteil über das Sinnvolle und das Wertvolle in zwei völlig verschiedene Teile aufgespalten, nämlich in eine Seinserkenntnis und in einen Wunscheffekt. Man erklärt nämlich, daß es sich einerseits um einen rein kausalen Zusammenhang handle, eine Untersuchung des Zweckmäßigen, wobei andererseits der Zweck selbst als von freier Entscheidung erwählt vorausgesetzt würde. Wenn man also von wert- und sinnvoll rede, dann beziehe sich dies nicht auf das Sein, sondern auf den Wunsch und die Zielwahl.

Nimmt man dagegen an, daß der apriorische Imperativ nicht nur eine Motion zu einem „vermeintlichen“ und frei zu bestimmenden Guten darstellt, sondern den naturhaften Befehl der Vernunft an den Willen, das dem Menschen in der tiefsten Wurzel seines Seins entsprechende Gut zu erwählen, dann erhält man ein Wertempfinden und einen Wertbefehl, der der seinsmäßigen Analyse zugänglich ist. Es handelt sich aber hierbei trotzdem nicht um eine theoretische Analyse, denn bei dieser wird nur „objektiv“ im Sinne der äußeren Sachgerechtigkeit vorgegangen, während in der wertenden Seinsanalyse immer die grundsätzliche Sympathie zum Sachgerechten, also der nach dem Sein ausgerichtete Imperativ mitspricht.

Der doppelte Sinn der Ethik als praktischer Wissenschaft

Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft in doppeltem Sinn, vom Objekt und von der Modalität her. Daß ihr Objekt praktisch ist, braucht wohl nicht diskutiert zu werden, weil dieses die zu verantwortende menschliche Handlung ist. Sie ist aber auch praktisch unter dem Gesichtspunkt der Modalität des Wissens, weil sie uns, wenigstens in allgemeinen Umrissen, sagen soll, was wir tun müssen, um entsprechend dem apriorischen Imperativ zu handeln. Dieser wird dabei nicht einfach als äußerer Befehl vorausgesetzt, wie etwa ein Wirtschaftswissenschaftler rein sachgerecht die Mittel-Zweck-Relation untersucht, wobei er den Zweck als vom Politiker vorgezeichnet annimmt, ohne über die Rechtschaffenheit des Zweckes selbst nachzusinnen. Wäre die Ethik eine reine Seinswissenschaft, dann könnte sie sich außerhalb des sittlichen Imperativs stellen. Ihr Objekt wäre das Praktikable im Sinne des Nützlichen im Dienste eines von

außen herangetragenem Zweckes. Die Operation, in der wir ein bestimmtes Sein zum Soll machen, ist nicht vollziehbar aus der Erkenntnis des Seins allein. Der apriorische Imperativ ist Voraussetzung, und nicht nur das, er muß eindringen in den konkreten, seinsbestimmten Inhalt der Handlung. Sonst bestände die Ethik in nichts anderem als in dem Aufweis der vielfältigen konkreten Möglichkeiten, unter denen der kategorische Imperativ möglich werden könnte. Sie wäre also keine Wissenschaft von dem, was gesollt ist. Dieser Gedanke ist allerdings nur nachvollziehbar, wenn man annimmt, daß der erste Imperativ, das Urphänomen des Sittlichen, ein Imperativ zum Sein hin ist. Voraussetzung ist dabei, daß der Imperativ genau so eine Operation der Vernunft ist wie die Anerkennung des Widerspruchsprinzips. Die theoretische und die praktische Vernunft sind also keine verschiedenen Potenzen, sondern spontane Äußerungen der einen Potenz, die wir Vernunft nennen.

Aristoteles hat diesen Tatbestand klar erkannt und deshalb angenommen, daß die Vernunft ihrer Natur gemäß nach zwei Seiten hin orientiert ist, nach dem Theoretischen und nach dem Praktischen. Die praktische Vernunft ist die ursprüngliche und darum spontane Hinbewegung der Vernunft auf das seinshafte Gute, darum ein Befehl zum Guten und ein Verbot des Bösen, wie die theoretische Vernunft die naturhafte Anlage der Vernunft ist, wahr von falsch zu unterscheiden. *Aristoteles* sprach von einem natürlichen Habitus, d. h. einem Habitus, der mit der Potenz der Vernunft selbst gegeben ist. Er mußte die sogenannte praktische Vernunft als Habitus bezeichnen und durfte sie nicht mit der Potenz der Vernunft identifizieren, weil er sonst gezwungen gewesen wäre, entweder die theoretische und die praktische Vernunft völlig zu trennen (wie es in der modernen Wissenschaftslehre geschieht), d. h. zwei Arten von Vernunft anzunehmen, oder aber beide für ein und dasselbe zu erklären, wodurch die gesamte Sollordnung in eine Seinsordnung aufgelöst, d. h. das Soll als rein logische Konsequenz des Seins aufgefaßt und somit der apriorische Charakter des sittlichen Bewußtseins aufgehoben worden wäre. Das Soll ist apriorisch, insofern der Imperativ „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ ebenso unmittelbar von der Vernunft ausgesprochen wird wie das Widerspruchsprinzip. Beide Operationen sind Funktionen von natürlichen Anlagen der Vernunft, des sog. „habitus primorum principiorum speculativorum“ und des „habitus primorum principiorum practicorum“. Ob es sich um mehrere Prinzipien – das eine Mal um mehrere theoretische Aussagen, das andere Mal um mehrere Imperative – handelt, ist ein eigenes Problem. Für die praktische Ordnung, dies sei nur kurz angedeutet, kommt nur ein Imperativ in Frage: Das Gute ist zu tun,

das Böse zu meiden. Der konkrete Inhalt der ersten Prinzipien – sowohl im theoretischen wie im praktischen Bereich – ist nicht mehr Gegenstand des natürlichen „habitus primorum principiorum“. Um das konkret wahre Sein zu erkennen und um das konkret echte Gute zu diktieren, reicht die Naturanlage (der natürliche Habitus) der Vernunft nicht aus. Zwar ist die Vernunft mächtig genug (deswegen spricht man von der Potenz der Vernunft), jegliches Wahre zu erkennen und jegliches wirklich Gute konkret zu diktieren. Doch ermangelt sie hier jener Sicherheit und Spontaneität, die ihr im Hinblick auf die allgemeinen Prinzipien aufgrund des „habitus primorum principiorum“ eigen ist. Die Annahme von „habitus primi“ ist keine Erfindung. Sie ist ein logisches Postulat, logisch nicht etwa, weil rein denkerische Voraussetzung, sondern weil aus der logischen Verbindung der einzelnen Erfahrungstatsachen als Realität vorauszusetzen. Wir erklären sonst nicht einerseits die Existenz eines spontanen, naturhaften allgemeinen Imperativs der Vernunft, andererseits die Vielfalt von Einzelimperativen und Bewertungen bei aller Anerkennung des natürlichen Empfindens, daß man auch in konkreten Wertabwägungen zu einem einigermaßen allgemeingültigen Prinzip kommen müßte (z. B. hinsichtlich der goldenen Regel: Tue nichts, von dem du nicht willst, daß die andern es dir antun). Wir haben also gemäß unserer Erfahrung Irrtumslosigkeit hinsichtlich des allgemeinen Prinzips vor uns, andererseits aber Irrtumsmöglichkeit oder zumindest Wechselhaftigkeit hinsichtlich der konkreten Forderungen bei dem Bewußtsein, wir sollten uns über etwas mehr als nur über das allgemeine Prinzip, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden, einigen können. All das aber finden wir in der gleichen Vernunft vor.

Im Zusammenhang damit, da wir von der Ethik als praktischer Wissenschaft sprechen wollen, ist die Erkenntnis wichtig, daß die Ausprägung des allgemeinen Begriffes des Guten, wie er im apriorischen Imperativ steht, nicht einfach eine theoretische Angelegenheit ist. Der Imperativ muß uns durch alle Überlegungen, was echtes und was unechtes Gut sei, begleiten. Wenn schon auf höchster Ebene der Imperativ keine Ableitung aus einer theoretischen Erkenntnis ist, dann ebenso wenig auf der Ebene des konkreten Inhalts, bei aller Orientierung des Imperativs bezüglich des Inhalts am Sein. „Erstrebenswert“ ist etwas nicht, weil es seiend ist, sondern weil es in korrektem Normenprozeß, angefangen vom apriorischen Imperativ bis in seine konkrete Ausgestaltung, als erstrebenswert erstellt worden ist.

Die scholastischen Handbücher der Ethik haben diesen Sachverhalt übersehen, wenn sie die Ethik im Prinzip fundierten: *Ens et bonum convertuntur*.

Das „bonum“ ist in diesem Prinzip noch nicht das Erstrebenswerte im Sinne von zu Erstrebendem, sondern nur von Erstrebensmöglichem. Ebenfalls sind sich diese Handbücher nicht im klaren darüber, ob es einen Sinn hat, in der Ethik von der aristotelischen Einteilung des Guten in „bonum utile“, „bonum delectabile“ und „bonum honestum“ zu sprechen. Einzig vom bonum honestum, und zwar im Sinne von bonum imperatum, ist in der Ethik die Rede, und dieses ist zu unterscheiden vom reinen bonum ontologicum.

Das bonum, um das es in der Ethik geht, ist ein imperatives bonum, das nicht vom ontischen bonum abgeleitet werden kann. Die Scholastiker haben sich getäuscht, wenn sie im Anschluß an *Aristoteles* diese Ableitung mit folgendem Syllogismus versuchten: Gut ist, was alle erstreben; was alle erstreben, ist erstrebenswert; also ist das Gute erstrebenswert, d. h. zu tun. Wenn etwas von allen Menschen erstrebt wird, dann ist noch bei weitem nicht nachgewiesen, daß es erstrebenswert oder zu erstreben ist. Einen solchen Syllogismus, allerdings ohne imperatives Bewandnis, kann man nur formen, wo es sich um naturwissenschaftlich nachweisbare Nützlichkeiten oder Notwendigkeiten handelt. Gut ist eine Speise, welche alle Menschen mit Genuß und Nutzen für ihre Gesundheit zu sich nehmen; nun hat sich erwiesen, daß alle Menschen mit Genuß und Nutzen Kartoffeln essen; also ist die Kartoffel eine gute Speise für den Menschen. Mit diesem Syllogismus gelangt man aber noch nicht zum Schluß: Also müssen wir Kartoffeln essen. Wir „müssen“ das erst, wenn wir die Erhaltung unseres Lebens und unserer Gesundheit als einen Imperativ erkennen und wenn zusätzlich feststeht, daß wir ohne Kartoffeln unser Leben und unsere Gesundheit nicht erhalten könnten. Die Bewandnis des Imperativs stammt aus einem höheren Prinzip, nämlich der sittlichen Verantwortung für unsere Gesundheit. Daß es nun die Kartoffeln sind, die unter diesen Imperativ fallen, wird durch die Mittel-Zweck-Relation, d. h. durch ontologische Erkenntnis einsichtig. Der Versuch, den obersten Imperativ (Das Gute ist zu tun) ontologisch zu begründen, zeigt deutlich, wie sehr die aristotelische Ethik sich vom eigentlich Ethischen entfernt. Sie ist, wovon noch gesprochen wird, eine Ontologie, Kosmologie oder Biologie. *Aristoteles* muß allerdings andererseits zugutegehalten werden, daß er die Synderesis, d. h. den ersten Imperativ immerhin als natürlichen Habitus gesehen hat.

Die sittliche Erkenntnis ist auf allen Ebenen, nicht nur auf dem höchsten Grad der Abstraktion (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden), sondern auch bezüglich der einzelnen Lebensbereiche imperativisch geformt. Die rein ontologische Erkenntnis kann also die sittliche Erkenntnis nicht ersetzen. Ein

eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die ethische Behandlung der Ehe. Der Ethiker analysiert die ontologische Struktur der menschlichen Person und im Zusammenhang hiermit die Zweigeschlechtlichkeit des menschlichen Wesens. Was aber die gegenseitige Hingabe zweier geschlechtlich differenzierter Personen bedeutet, ist nicht feststellbar ohne Wertefühlung, ohne den in der praktischen Vernunft sich vollziehenden Imperativ, daß eine solche Verbindung nur gesucht werden kann, wenn sich der ganze Mensch für ein Leben engagiert. Die katholische Moraltheologie hat wohl diesen entscheidenden Gesichtspunkt der Inanspruchnahme des Wertempfindens und Wertimperativs manchmal vernachlässigt, wenn sie in „wissenschaftlicher“, nämlich theoretischer Weise rein objektiv zu bestimmen versuchte, wo eine sogenannte „materia gravis“ und eine „materia levis“ für das Gewissen vorliegt. Diese Unterscheidung ist doch nur vollziehbar auf der Basis eines bestimmten Wertgefühls, das zumeist noch von der kultur- und moralsoziologischen Wertwelt vorbestimmt ist.

„Wertfühlen“ als echtes Wertwissen

Die Betonung der Abhängigkeit der Werterkenntnis vom ersten, nämlich apriorischen Imperativ soll andererseits nicht besagen, daß die Ethik außerstande wäre, wesentliches von unwesentlichem, d. h. von soziologisch beeinflusstem und darum vorübergehendem Wertempfinden zu unterscheiden. Sie braucht deshalb durchaus nicht in die emotionale Sphäre abzusinken, in welcher es nur subjektiv geprägte und darum nicht allgemeingültige Imperative gibt. Der Ethiker muß sich zwar bewußt bleiben, daß sichere, allgemeingültige und darum überzeitliche Werturteile nur mit äußerster Vorsicht zu fällen sind. Es ist aber seine Aufgabe, sich weitmöglichst darum zu bemühen, den Kontakt zwischen konkreten Wertimperativen und dem allgemeingültigen apriorischen Imperativ „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ zu finden. Dieser Kontakt ist grundsätzlich möglich, so schwierig er sein mag und so vorsichtig man ihn auch in Worten formulieren muß. Grundsätzlich hat die Ethik Sicherheit des Werturteils anzustreben in sorgsamer Unterscheidung von dauerhaften und je und je kultursoziologisch wandelbaren Imperativen. Diese Anforderung ist nicht utopisch, weil sie begründet ist in der Seinsorientierung des ersten Imperativs. Die Ethik ist darum als echte Wissenschaft anzusprechen, wengleich in anderem Sinne als die theoretische. Sie ist aber nicht nur eine Wissenschaft von Denkstilen, denn das apriorische praktische Prinzip ist ebensowenig nur ein Denkstil wie das Widerspruchsprinzip in der theoretischen

Ordnung. Beide Prinzipien werden von ein und derselben Vernunft ausgesprochen. Bei beiden Operationen handelt es sich um Erkenntnisse, wenngleich verschiedener Art. Auch wird der Sicherheitsgrad verschieden, sobald man sich der konkreten Ordnung nähert. Gewiß handelt es sich bei vielen sittlichen Werturteilen um ein Werterfühlen im Sinne von emotionalem Werterfassen. Doch ist das Wertfühlen der praktischen Vernunft, von dem wir hier im Zusammenhang mit der Ethik als Wissenschaft sprechen, nicht das Wertfühlen der modernen Wertethik (*Max Scheler, Nicolai Hartmann*), sondern echte Vernunftkenntnis, die wir um ihrer praktischen Struktur und ihrer Unterscheidung von der theoretischen Erkenntnis willen als Wertfühlen bezeichnen können.

IV. Ethik und Ideologie

Die Eigenart der ethischen Erkenntnis, einerseits seins- und somit sachgerecht und andererseits wertmessend und somit erlebnisbetont zu sein, ist Grund dafür, daß die einen, nämlich die Scholastiker, die Ethik in die Kategorie der Seinswissenschaften, also der theoretischen Wissenschaften mit praktischem Objekt, einreihen, und die andern, nämlich die modernen Wissenschaftstheoretiker, die Ethik, sofern sie behauptet, Werturteile fällen zu können, überhaupt nicht mehr als Wissenschaft bezeichnen. Ethik als Wissenschaft ist für die Modernen nur noch als Ideologiekritik möglich, d. h. als wissenschaftliches Bemühen um den Nachweis der emotionalen Struktur aller ethischen Bewertungen. Die Ethik ist dann naturgemäß keine eigentliche Sollwissenschaft mehr. Sie kann es höchstens auf soziologischer Grundlage werden, wenn es nämlich um die pragmatische Frage geht, wie die verschiedensten Wertempfindungen der Gesellschaftsglieder in einer allgemein gültigen Spielregel zur Einheit zusammengefaßt werden können².

Zum Begriff der Ideologie

Die verschiedentlich aufgestellten Definitionen der Ideologie sind so zahlreich und so verschieden, als es Philosophen und Sozialwissenschaftler gibt. Wir

² In diesem Sinne z. B. *Leopold von Wiese*: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern 1947.

können uns darum nur mit dem Wesentlichen befassen, d. h. mit dem, was zur erkenntnistheoretischen Grundposition gehört, von der aus man eine Aussage als ideologisch bezeichnet.

Unter Ideologie versteht man allgemein eine vom subjektiven Wertempfinden geprägte Aussage, die für allgemeingültig gehalten wird. So ist z. B. die Aussage: „Die Welt ist schön“ von einem ästhetischen Lebensgefühl erfüllt. Auch die Aussage: „Eine Wirtschaft ist nur dann im wahren Sinne produktiv, wenn sie auf dem Grundsatz des Wettbewerbs aufgebaut ist“, ist so lange als Ideologie zu bezeichnen, als „wissenschaftlich“, d. h. durch äußere Erfahrung nicht nachgewiesen ist, daß der Mensch seine produktiven Qualitäten, sowohl in der Arbeit wie auch in der Verfügung über das Kapital, außerhalb des Wettbewerbs nicht zur Höchstleistung einsetzt, oder mindestens solange nicht nachgewiesen ist, daß der Wettbewerb eine höhere Garantie für das Leistungsmaximum bietet als die Planwirtschaft, in welcher der individuelle Stimulus lahmgelegt ist. Solange dieser Beweis nicht geführt ist, beruht der genannte Satz auf der aus unserem Inneren heraus entwickelten und einzig darin festgestellten Erfahrung, daß wir – und in diesem „wir“ wird der Mensch im allgemeinen erkannt – nur im Wettkampf höchste Leistungen vollbringen. Es ist darin auch das Wertempfinden enthalten, daß wir dort, wo wir irgendwelchen Profit erringen können, unsere Qualitäten besser entwickeln, als wenn wir für unseren Einsatz nicht remuneriert werden.

Je umfangreicher der Inhalt einer solchen Aussage ist, um so mehr Beimischung von Wertempfinden ist gemäß den Ideologiekritikern gegeben. Je universaler also eine Wertaussage werde, um so ideologischer werde sie. Diese Behauptung stimmt allerdings nur begrenzt. Je allgemeingültiger einer sein persönliches, subjektives und individuelles Wertempfinden auszudrücken unternimmt, um so deutlicher wird das ideologische Element. Wer die wohltuende Wirkung des Wintersports am eigenen Leib erfahren hat und daraus schließt, der Wintersport sei das beste Mittel zur Körperertüchtigung überhaupt, macht seine eigene Werterfahrung zur allgemeinen, indem er die individuelle Erfahrung mit menschlicher Erfahrung überhaupt ineinsetzt. In diesem Beispiel stimmt es, daß die Universalierung eines Werturteils dessen irrationalen Gehalt an Wertfühlen vermehrt. Anders aber liegt der Fall, wenn jemand den Inhalt seines Werturteils verallgemeinert, indem er das individuell Subjektive möglichst abstreift. So, wenn er sagt: Gutes tun macht innerlich glücklich, Böses tun schafft innere Unruhe. Die Universalierung vollzieht sich hierbei nicht in Form einer extensiven Übertragung eines ganz subjektiven Empfin-

dens auf andere Subjekte, sondern zunächst in einer wenigstens teilweisen inhaltlichen Entleerung der Aussage und von da aus erst in einer extensiven Erwartung, dasselbe allgemeine Werturteil auch von andern zu hören. In dieser Weise bemühen wir uns alle um allgemeingültige Verhaltensnormen, etwa um die Anerkennung der goldenen Regel: Handle so, wie du willst, daß dir die andern tun.

Beachtenswert ist, daß die modernen Ideologiekritiker das Normendenken nicht schon als solches Ideologie nennen, sondern erst dann, wenn die Normen in sachlich formulierte und darum allgemeingültige Aussagen gefaßt werden, sodaß der „emotionale“ und darum ihrer Ansicht nach „subjektive“ Kern verdeckt wird. Solange jemand sagt, ihm schmecke das Rauchen und er könne nicht davon lassen, weil es ihm eine psychisch bedeutsame Hilfe zur geistigen Konzentration sei, drückt er nicht mehr aus, als was er persönlich empfindet. Wenn er aber seine Empfindung in eine sachlich klingende Aussage umformt, indem er behauptet, das Rauchen fördere die geistige Konzentration, dann macht er aus seinem individuellen Erleben eine Ideologie. Daß es solche Ideologien gibt, beweist das Leben zur Genüge. Die moderne Wissenschaftstheorie ist aber der Auffassung, daß alle Werterkenntnisse nur emotional sind, daß sie darum niemals in Aussageform ausgedrückt werden können. Darum fehle den Werterkenntnissen die Verifizierbarkeit und im Gefolge davon die Allgemeingültigkeit. Die Verifizierung geschehe höchstens in der Entlarvung der Emotion, die als Surrogat für die fehlende Erkenntnis gedient hat. Diese Entlarvung heißt Ideologiekritik. Die Allgemeingültigkeit kann also dieser Anschauung gemäß den Werterkenntnissen nicht aus sich zukommen, sondern höchstens faktisch, wenn nämlich alle Gesellschaftsglieder de facto denselben Wunsch äußern, in einer bestimmten Ordnungsvorstellung zu leben. Die Aussage, daß Töten ungerecht sei, bedeute nichts anderes als eine Verkleidung des Imperativs: „Du sollst nicht töten“. Sie habe darum mit dem Sein nichts zu tun. Wenn alle Gesellschaftsglieder mit diesem Imperativ einig gehen, dann könne man daraus eine allgemeingültige Verhaltensregel aufstellen. Man wäre aber unwahr, wollte man diese Verhaltensregel als Konsequenz einer Seinserkenntnis bezeichnen, daß nämlich Töten ungerecht sei.

Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Auffassung von Ideologie ist die völlige Trennung von Sein und Sollen. Die Sollordnung wird danach nur emotional, durch ein Wertfühlen im strengen, nämlich ganz subjektiven Sinne erreicht. Das Subjektive ist dabei verstanden als individuelle, das fühlende Subjekt nicht transzendierende Emotion oder Intention. Die radikalen Vertreter

der Ideologiekritik, zu denen vor allem *Hans Kelsen* und in seinem Gefolge *Ernst Topitsch* gehören, bannen jedwede Wertaussage, weil sie nur diskrete Formulierung eines Imperativs sei, aus der Wissenschaft³. Andere sind weniger radikal⁴. Doch wird durchweg als Ideologie eine durch das Wertempfinden geformte und darum durch äußere Erfahrung nicht kontrollierbare Aussage verstanden.

Die Emotion oder Intention, die bei der Formung von allgemeingültigen Wertaussagen im Spiele ist, kann sehr vielfältig sein. Sie kann z. B. eine wohl überlegte und klug ausgedachte Zweckwahl sein, so daß die Aussage zur Lüge wird. Wenn eine Priesterkaste, die in einer bestimmten Gesellschaftsordnung die Macht innehat, sich zwar wohl bewußt ist, daß diese Macht eigentlich mit dem Priestertum nicht zusammenhängt, andererseits aber doch an der Macht bleiben möchte und darum dem Volk die Achtung vor der Priesterkaste mit religiösen Ermahnungen einimpft, dann handelt es sich um eine betrügerische Ideologiemache, nicht um eine Ideologie.

Anders liegt der Fall, wenn die Zweckorientierung aus einem Interesse stammt, das gutgläubig als gerecht betrachtet wird. So gibt es eine bestimmte Gewerkschaftsideologie, das Bild einer geordneten Gesellschaft, das seine wahre Begründung nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern in den Interessen der Arbeitnehmerschaft hat. Ähnlich spricht man auch von einer Unternehmerideologie usw. Sofern die Vertreter dieser Ideologien sich der Interessenorientierung bewußt sind, sollte man weniger von einer Ideologie als vielmehr von einer ideologischen Verbrämung von Interessen sprechen. In der Wirklichkeit ist es oft sehr schwierig, die ideologische Verbrämung von der echten Ideologie zu unterscheiden. Es ist nicht Aufgabe der Ideologiekritik, eine Ideologielüge

³ Vgl. *Hans Kelsen*: Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. v. Ernst Topitsch, Neuwied 1964; *Ernst Topitsch*: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, 2. Aufl. 1966; *ders.*: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaft, Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung, in: *Dialectica* (Neuchâtel) 16 (1962) 211–231; *ders.*: Die Menschenrechte, Ein Beitrag zur Ideologiekritik, in: *Juristenzeitung* (Tübingen) 18 (1963) 1–7. Vgl. besonders die lesenswerte Auseinandersetzung: *Ernst Topitsch – Johannes Messner*: Atheismus und Naturrecht, Ein Streitgespräch, in: *Forum* (Wien) 13 (1966), 14 (1967). Allgemein zum Begriff der Ideologie vgl. *Theodor Geiger*: Ideologie, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Band V, Stuttgart – Tübingen – Göttingen 1956, 179–184, mit der dort verzeichneten Literatur; ebenso den Artikel von *Ernst Topitsch*: Ideologie, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Band IV, 6. Aufl., Freiburg 1959, 193–201.

⁴ *H. Albert*: Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse, in: *Gérard Gäffen* – Hrsg.: *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, Neue wissenschaftliche Bibliothek 11, Köln – Berlin 1966, 25–52.

oder eine Interessenideologie zu entlarven. Es ist dies an sich das Geschäft eines jeden ehrlich strebenden Menschen, seine Wertaussagen in ernster Gewissensforschung zu überprüfen. Wenn er es nicht selbst tut, dann mögen es seine Gegner besorgen. Dagegen obliegt es der Ideologiekritik, die geheimen und unbewußten Wunschträume und Idealvorstellungen freizulegen, die in den verschiedenen Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfen Ausdruck gesucht haben oder noch suchen.

Paßt der Begriff der Ideologie auf die Aussagen der Ethik?

Streng genommen kann man von Ideologie nur dort sprechen, wo eine Seinsaussage vorliegt, die nicht im Sein, sondern in einem Wertempfinden ihre letzte und entscheidende Begründung hat. Wir haben nun gesehen, daß die ethischen Aussagen zunächst gar keine Aussagen sind, sondern Wertforderungen, Imperative. Selbst wenn sie in Aussageform gekleidet werden, dann handelt es sich immer um Imperative, so wenn die Ethik etwa sagt, die Ehe sei naturgemäß monogam auf Lebenszeit. Damit will sie sagen, nur diese Eheform entspreche dem sittlichen Imperativ. Und zwar erklärt sie zugleich, daß dieser Imperativ allgemeingültig sei, weil er nicht irgendeinem Volksbrauch oder einem geschichtlichen Weltbild entnommen sei, sondern eine naturgemäße Entwicklung des apriorischen Imperativs sei. Daß die Aussage, die Ehe sei naturgemäß monogam auf Lebenszeit, in Wirklichkeit ein Imperativ ist, wird vom Ethiker in keiner Weise verhehlt. Der Ethiker erklärt nicht, die Welt sei schön. Denn sie ist nur schön für den, der sie schön findet. Wohl aber behauptet die Ethik, daß die mit dem sittlichen Imperativ übereinstimmenden konkreten Forderungen Allgemeingültigkeit besitzen, und zwar als Imperative. Diese Behauptung dürfte aber wohl nicht als Ideologie bezeichnet werden, weil sie unmittelbar aus der Erfahrung des apriorischen Imperativs stammt, genau so wie wir in allen theoretischen Erkenntnissen die Verallgemeinerung vornehmen, daß alle Menschen nach dem Widerspruchsgesetz denken. Wenn die Annahme der Allgemeingültigkeit des sittlichen Imperativs Ideologie sein sollte, dann müßte es auch die Unterstellung der Allgemeingültigkeit des theoretischen Denkens sein. Soweit dürfte also klar sein, daß die Ethik keine Ideologie ist.

Nun sagt allerdings die Ethik auch, daß nur sittlich gutes Handeln, und zwar ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Handeln, wahrhaft glücklich macht. Sie unterscheidet also zwischen wahrem und scheinbarem oder falschem Glück. Damit macht sie eine Seinsaussage. Denn glücklich sein ist sicher ein

Seinszustand. Wird in diesem Hinüberwechseln vom Soll in das Sein die Ethik nicht doch zur Ideologie?

Die Glückseligkeitslehre hängt mit der finalistischen Auffassung der Ethik zusammen. Von der Ziellehre her wird die Ethik eudaimonistisch. Weil aber die Finalität, die nicht frei gesetzt, sondern vorgegeben und darum über den praktischen Imperativ aufgegeben ist, im Sein verankert ist, erhalten alle sittlichen Imperative den Bezug zum Sein. Sie sind zwar keine Seinsaussagen im eigentlichen Sinne, denn an sich sagt die Ethik nicht, daß sittlich gutes Handeln mit physischer Notwendigkeit glücklich mache, sondern glücklich machen „muß“. Dieses „muß“ ist dieses Mal kein Imperativ, sondern die im sittlichen Imperativ gelegene Seinserwartung. Die vielfältige Nichterfüllung dieser Erwartung ist durch die Erfahrung zu offenkundig. Hier liegt ein echtes Problem für den seinsorientierten Ethiker. Die moderne Wissenschaftskritik sieht den Grund dieser Problematik in einer durch die Erfahrung widerlegten oder zumindest widerlegbaren Lebensanschauung, also in einer ihrer Ansicht nach echten Ideologie. Ist aber diese Tragik der seinsorientierten Ethik dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man grundsätzlich das Soll vom Sein trennt? Wir haben uns hier mit dieser Frage noch nicht zu beschäftigen. Sie sei für eine spätere Darlegung zurückgestellt.

Solange die Ethik, unbekümmert um tatsächliches Glück, sich einfach darum müht, sittliche Imperative nach ihrer Allgemeingültigkeit zu ergründen, kann man ihr die Wissenschaftlichkeit nicht abstreiten. Man darf sie daher solange auch nicht der Ideologie anklagen. Handelt es sich doch bei der ethischen Allgemeingültigkeit nicht um jene, welche den theoretischen Erkenntnissen eigen ist. Die Verifizierbarkeit der theoretischen und der praktischen Erkenntnisse ist je verschieden. Die erste geschieht durch sachliche Analyse, die zweite durch Analyse des Werturteils oder Wertimperativs. Die Analyse des Wertimperativs verlangt aber nicht einen Verzicht auf Analyse von Seinszusammenhängen, wenngleich diese in der Ethik stets in Wertabwägung untersucht werden. Allerdings setzt diese Auffassung von der Ethik als Wissenschaft voraus, daß Wahrheitserkenntnis und Werterkenntnis Tätigkeiten ein und derselben Vernunft sind, die ihre Unterscheidung in theoretische und praktische Vernunft einzig aus der verschiedenen Objektbezogenheit erhält.

ZWEITES KAPITEL

DIE ETHISCHEN SYSTEME

Das grundsätzliche Unterscheidungsmerkmal

Übersieht man die Geschichte der Ethik, dann entdeckt man leicht zwei, zum Teil ausgesprochene, zum Teil unausgesprochene, Grundanliegen der Ethiker. Die erste große Gruppe von ethischen Systemen faßt in sich alle jene Denkformen, gemäß denen die Lehre zum guten Handeln zweckdienlich sein soll. Sie soll den Weg zu einem irgendwie „guten Leben“ weisen, wie immer das „gute“ dabei aufgefaßt werde, auf jeden Fall sollte das Leben selbst in seinem inneren und äußeren Ablauf angesprochen sein. Es handelt sich also um eine Lebensschule. Der Ethiker betrachtet sich als den Instruktor zur Lebensmeisterung, also strenggenommen als Pädagogen. Seine Anweisungen richten sich nach der Sinndeutung des Lebens. Er fragt nicht nach einem Soll, das zu guter Letzt außerhalb des Ablaufes von Leben und Welt verbleibt. Der Dualismus von Sein und Sollen erscheint ihm wie eine Krankheit, eine Schizophrenie.

Den Ethikern der andern Gruppe liegt daran, den Absolutheitsanspruch der Ethik zu retten, und zwar unter Umständen auch gegen alle rationalen Überlegungen, d. h. losgelöst von dem, was sich im Sein und im Leben des Menschen als Konsequenz ergeben mag. Hierhin gehören alle ethischen Systeme, die das Soll dem Sein nicht opfern möchten. Sie sehen eine Lösung des Problems nur in der scharfen und unabänderlichen Trennung von Soll und Sein.

Abseits von diesen zwei ethischen Denkformen gibt es eine Vielzahl von naturalistischen Theorien über das ethische Phänomen, die aber nicht mehr als Ethiken anzusprechen sind, sondern vielmehr Umkehrungen des ethischen Denkens bedeuten. Bevor wir die ethischen Systeme behandeln, wollen wir kurz auf diese Entartung der Ethik zu sprechen kommen.

Erster Artikel

Die Entartung der Ethik im Naturalismus

Der Versuch, mittels der Ethik Lebensfragen zu lösen, birgt die Gefahr in sich, sie vom Soll zu trennen. Ob und wie die Gefahr zu bannen ist, werden wir noch zu besprechen haben. Eine Reihe von Ethikern haben die Konsequenz aus der inhaltlichen Identifizierung von Sollen und Sein gezogen und haben auch den formalen Teil des Solls und damit das Verantwortungsbewußtsein in die Seins- und Kausalordnung herübergenommen. Das heißt, sie sahen im Verantwortungsbewußtsein nicht mehr einen ersten, weiter nicht mehr ableitbaren Imperativ, sondern suchten diesen selbst im Sinne eines verursachten Phänomens zu ergründen. Die Verantwortung ist demnach geworden und entstanden wie alles andere, was der Mensch an Neigungen und Reaktionsvermögen in sich trägt. Die Mutter hat das Verantwortungsbewußtsein dem Kind beigebracht, indem sie ihm den Zusammenhang von Mahnung und Strafe mit anhaltender Eindringlichkeit „einbläute“. Durch Generationen gehütete religiöse und abergläubische Vorstellungen haben den Menschen dazu erzogen, in Blitz und Donner den Ausdruck des Zorns eines höheren Wesens über das unsittliche Verhalten der Menschen zu sehen (*H. Kelsen*). Was war aber dabei „unsittlich“? Doch nichts anderes, als was die Gesellschaft als solches ansah. Der Drang, sich für erlittenes Unrecht zu rächen, mußte irgendwie gerechtfertigt werden. Was war da besser geeignet als der Hinweis, daß Gott selbst ein Rächer ist?

So bleibt das sittliche Bewußtsein nicht mehr das erste, apriorisch gültige Soll, es erscheint vielmehr als psychologische Folge aus Erziehung (*S. Freud*), aus sozialer Umwelt (*Lévy-Bruhl*)¹, aus umgreifender völkischer Verbundenheit (*E. Westermarck*). Diesen verschiedenen Ursachen liegen nach Ansicht dieser

¹ *Lucien Lévy-Bruhl*: *La morale et la science des moeurs*, 1903, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 15. Aufl., Paris 1953.

Autoren z. T. gleiche, z. T. verschiedene Ideologien zugrunde. Es sind aber immer Ideologien, d. h. irgendwie selbst produzierte, mit der realen Welt unvereinbare, auf jeden Fall sachlich nicht begründbare Vorstellungen, z. B. die Vorstellung vom Kosmos als einer hierarchischen Ordnung, deren Durchbrechung Sünde ist, die von einem göttlichen Wesen bestraft wird. *E. Topitsch* ist diesen Ideologien im einzelnen nachgegangen. Er glaubte, mit seiner Zusammenstellung das Geheimnis des sittlichen Bewußtseins gelüftet zu haben.

Ist aber damit wirklich die sittliche Persönlichkeit erklärt? Oder handelt es sich nicht vielmehr um eine der vielen Erklärungen, warum das sittliche Bewußtsein diese oder jene Ausdrucksweise gefunden hat? Wir haben bereits gesehen, daß die äußere Erfahrung nicht an die Substanz des sittlichen Bewußtseins als solchen herankommt. Gewiß ist es sehr schwer, in dem psychologischen Wechsel die kontinuierlich existente sittliche Person zu entdecken. Wenn ein Kind von seiner Mutter gelernt hat, daß man nur dann die Wahrheit sagen soll, wenn man damit irgendeinen Vorteil erringt, und daß in allen anderen Fällen die Lüge angezeigt sei, dann braucht das Kind schon irgendeine gegenteilige seelische Erfahrung, um zur Überzeugung zu kommen, daß die Wahrhaftigkeit in jedem Falle menschenwürdig und ehrenvoll ist, auch wenn sie äußeren Mißerfolg einbringt. Die seelische Reaktion, welche diesen Wandel im Werturteil hervorgerufen hat, ist ihrerseits verursacht, etwa durch die Kritik der Umwelt, die der „Konvention“ der Wahrhaftigkeit huldigt. Ist damit aber das zweite Werturteil, womit das Kind den absoluten Anspruch der Wahrhaftigkeit anerkannte, völlig erklärt? Ist es nicht denkbar, daß das Kind eine über die psychische Reaktion hinausgehende Position ergreift und aus dem Kern seiner Persönlichkeit heraus das Urteil selbstverantwortet fällt, dabei sich selbst gewissermaßen als jenseits der Erfahrung stehende sittliche Persönlichkeit entdeckt? Diese oder ähnliche Überlegungen, d. h. die Sorge um die kontinuierliche sittliche Persönlichkeit, waren für *Kant* führend in seiner Schrift über die Metaphysik der Sitten. Wissenschaftlich hat man es ohne Zweifel leichter, wenn man die geheimnisumwobene, weil der äußeren Erfahrung sich entziehende sittliche Persönlichkeit leugnet. Stellt aber diese Leugnung nicht ein mindestens ebenso großes, wenn nicht größeres Apriori dar als ihre Anerkennung? Ohne diese Anerkennung ist jede Vorstellung von Schuld und Sühne sinnlos, weil Schuldgefühl dann eben nur eine neue Emotion zu einer begangenen Tat bedeutete, die man ebenso wieder mit einer anderen Emotion bedenkenlos beseitigen könnte. Wenngleich wir neuerdings im Rechtsleben den sittlichen Begriff der Schuld auszuschalten versuchen, weil wir nicht ins Innere der

anderen Person hineinschauen können, so dürfte uns diese Furcht vor dem Eingriff des Rechts in die moralische Person nicht dazu verleiten, die sittliche Person als solche in Zweifel zu ziehen.

Für die Politikwissenschaftler ist der Naturalismus der leicht begehbare Weg, um aus der Wertfrage in der Gesellschaftswissenschaft herauszukommen. Nach *Arthur F. Bentley*² entstehen Normen einzig aus dem Konflikt der Gruppen. Den Normen entsprechen demnach nicht eigentliche Imperative, sondern nur Verhaltensweisen psychologischer Art, in der einen Gruppe hervorgerufen durch das Verhalten der andern. *Bentley* folgt hierbei *Georg Simmel*³ und *Georg Jellinek*⁴. Immerhin spricht *Simmel* noch von der „Urtatsache“ des Sollens und von einem „Einheitstrieb“, der als wirkliches Verhalten der Allgemeinheit für den Einzelnen zum Sollen wird, während *Bentley* jegliche Norm nur als ein Resultat der Interessenkonflikte sieht. Der Politikwissenschaftler ist auf diese Weise jeglicher Frage nach der Gerechtigkeit entbunden. Für ihn gibt es nur reine Fakten. Er hat sich nicht einmal mit dem Problem zu befassen, welches die richtigen Mittel sind, um einen beabsichtigten gesellschaftlichen Zweck zu verwirklichen.

An sich wäre ein solcher ethischer Naturalismus für eine empirisch eingestellte Politikwissenschaft nicht nötig. Wenn man die politische Wissenschaft, und zwar auch als praktische, dem politischen Leben dienende Wissenschaft einzig empirisch betreiben will, könnte man die Frage, wie die sittliche Normenwelt im einzelnen Handlungssubjekt entsteht, ob a priori oder durch äußeren Einfluß, gewissermaßen einklammern, d. h. die bestehenden Wertmaßstäbe einfach als Tatsachen zur Kenntnis nehmen, um von da aus zu fragen, in welcher Weise die in der Gesellschaft vorhandenen Zwecke erfüllt werden können. In dieser Weise hat *Max Weber* und hat mit ihm die Großzahl der Sozialwissenschaftler den Ausweg aus der apriorischen Wertwelt gefunden. Nach dieser Konzeption hat es die Sozialwissenschaft nicht eigentlich mit der Wertwelt zu tun, sondern lediglich mit den „intersubjektiv confirmierbaren“ Wertaussagen, Forderungen, Entscheidungen oder Emotionen. Wir brauchen auf dieses Thema hier nicht weiter einzugehen, weil es zur Frage nach einer authentischen Sozialethik gehört. Dennoch sei zu dieser naturalistischen Auffassung

² *The Process of Government, A Study of Social Pressures*, 1908, neu aufgelegt Cambridge/Mass. 1967.

³ *Einleitung in die Moralwissenschaft, Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2 Bde, Neudruck der Ausgabe Berlin 1892–1893 Aalen 1964.

⁴ *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914.

der Sozialethik nur bemerkt, daß man aus der Sozialwissenschaft, so empirisch man sie auch fassen will, das sittliche Apriori nicht ausschließen kann, wenn man eine vollgültige Definition dessen geben will, was man Interesse und vor allem Interesse der Gesamtheit von Personen nennt. Es ist doch durchaus möglich, wie *Wolfgang Hirsch-Weber* in seinem beachtenswerten Buch „Politik als Interessenkonflikt“⁵ sagt, über den besten Staat sinnvoll zu sprechen, über Normen vernünftig zu diskutieren, Kriterien der Gerechtigkeit undogmatisch aufzuzeigen. „Normative Diskussionen über staatliche Institutionen und politische Entscheidungen finden statt, ob sich der Wissenschaftler an ihnen beteiligt oder nicht.“⁶

⁵ Bonner Beiträge zur Soziologie 6, Stuttgart 1969, 86 f.

⁶ A. a. O. 87.

Zweiter Artikel

Die Ethik als Lebensschule: Einheit von Sein und Sollen

Der metaphysische, d. h. über aller Erfahrung liegende Grundgedanke der Ethik als Lebensschule

Grundverschieden vom Naturalismus, wenngleich dem äußeren Anschein nach mit ihm verwandt, sind alle jene ethischen Systeme, die das Leben und seine Entfaltung als sittliche, d. h. dem Verantwortungsbewußtsein gestellte Aufgabe erklären. Sie sind insofern grundverschieden, als sie die sittliche Persönlichkeit nicht einfach als Glied in einer Kette verschiedenartiger Seinsursachen ansehen. Sie sind mit dem Naturalismus verwandt, insofern sie die Normen aus dem Sein ableiten, sie also in den Kausalzusammenhang, in dem unser aller Leben nun einmal steht, hineinstellen. Es mag sogar da und dort den Anschein erwecken, als ob das Soll, d. h. die eigentliche sittliche Verantwortung gegenüber dem Guten um des Guten willen sich in der Intention erfülle, das Leben erfolgreich zu gestalten. Manche der hier noch zu nennenden Systeme könnten darum, wenn man rigoros sein wollte, dem Naturalismus eingeordnet werden. Doch müßte man dann alle Ethiker, die sich bemüht haben, nicht nur Werte, sondern Lebenswerte, d. h. das Leben irgendwie glücklich, ausgeglichen, friedvoll und, in etwa wenigstens, auch erfolgreich gestaltende Werte zu lehren, unter die Naturalisten einreihen. Das ist aber nicht angängig. Denn hinter dieser scheinbar reinen Lebensertüchtigung steckt ein metaphysischer, d. h. über aller Erfahrung liegender Gedanke, daß nämlich das Gute, dem gegenüber der Mensch sich verantwortlich fühlt, nicht trügerisch sein kann, daß darum der Mensch, der sich dafür einsetzt, irgendwo und irgendwann auch seine eigene innere, erfahrbare Befriedigung haben muß. Lebt nicht in den Menschen, die für die Gerechtigkeit kämpfen, die Überzeugung, daß die Gerechtigkeit nicht untergehen könne, son-

dem immer irgendwie und irgendwann über die Ungerechtigkeit siege? Was liegt darum näher als die Annahme, daß das sittlich Gute überhaupt die Kraft der Verwirklichung in sich trage?

Nun beweist allerdings die Erfahrung, daß der sittlich gute Mensch oft genug scheitert. Er mag in seinem Innern darüber glücklich sein wie Sokrates. Aber Sokrates dachte an ein anderes Leben. Er glaubte, in das Reich der Götter einzugehen und dort Gerechtigkeit zu erfahren. Wer diesen Sprung ins göttlich Jenseitige nicht wagt, muß das „Glück“, das in der sittlichen Vollendung gegeben ist, völlig vergeistigen in der Überzeugung, daß die sittlich gute Handlung immer aus sich das innere Glück des Menschen darstelle, wie immer die äußere Lebenssituation aussehen mag, die aus dem Tun entsteht, etwa im Sinne von *Seneca* (3 v. Chr. – 45 n. Chr.): „Die Tugend wird, auch wenn sie ein Vergnügen gewähren wird, doch nicht dessentwegen erstrebt; denn sie gewährt es nicht, sondern sie gewährt es mit, und sie bemüht sich nicht darum, sondern ihre Bemühung erreicht, obgleich sie etwas ganz anderes erstrebt, auch dieses mit“⁷. Wer aber der Ansicht ist, daß das sittlich gute Tun in jedem Fall ganzheitlich irdisches Glück erzeugen muß, der muß die Norm entsprechend dem tatsächlichen geschichtlichen Ablauf der Dinge wählen. Dann ergibt sich aus der ursprünglich metaphysisch orientierten Ethik, die ein absolutes Soll mit dem absoluten, göttlichen Sein verbindet, eine naturalistische Ethik, naturalistisch, weil, wie gesagt, die Normen dem kausalen Ablauf innerhalb der erfahrbaren Welt in Verbindung mit dem eigenen Glücksempfinden gebildet werden. Allerdings löst sich dann folgerichtig das Verantwortungsbewußtsein in praktische Überlegungen auf. Der Naturalismus ist somit perfekt. Auf diesem Boden befinden sich alle utilitaristischen Ethiken, d. h. jene Ethiken, welche mit dem guten Tun einen Zweck verfolgen, der außerhalb der metaphysischen Ordnung liegt. Allerdings ist diese Definition des Utilitarismus für alle an *Kant* orientierten Ethiker zu eng, da *Kant* jeglichen, auch den metaphysischen Zweck aus der Ethik ausschaltete. In der Sicht *Kants* fällt auch die christliche Ethik unter den Utilitarismus. Diese Diskussion läßt sich nur entscheiden nach der Stellungnahme zur Frage, ob die Ethik eine Lehre einzig von der „Idee“ des sittlich Guten oder vielmehr von der in diesem unserem geschichtlichen Leben zu vollziehenden sittlich guten Handlung ist. Die Idee des sittlich Guten als solchen ist von *Kant* als etwas rein Gedankliches konzipiert. Die sittlich gute Handlung aber ist etwas Reales, ihre Norm muß daher ebenfalls echten Realwert haben.

⁷ Vom glückseligen Leben, Nr. 9.

Es ist eigenartig, daß der metaphysische Drang des Menschen, das sittlich gute Wollen, weil es absolut begründet ist, zugleich mit dem sicheren Besitz des Guten zu verbinden, in eine Ethik ausmünden kann, wie sie etwa der individualistische Utilitarismus eines *Th. Hobbes* (1588–1679) darstellt. Aber nichts ist logischer als das. Das Absolute kann nicht scheitern. Wenn wir feststellen, daß das, was wir uns als absolut vorgestellt haben, scheitert, dann hatten wir offenbar eine falsche Vorstellung vom Absoluten. Demnach müssen wir es dort suchen, wo der Erfolg sicher ist. Wir sehen schon hier, daß eine Ethik, die Lebensschule sein will, mit tausendfältigen Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

I. Der Eudaimonismus

Der Grundgedanke des Eudaimonismus

Die einfachste und wohl auch selbstverständlichste Form einer das Leben schulenden Ethik ist die Glückseligkeitslehre. Da alles Leben sich nur dann entfaltet, wenn es sich entsprechend seinen Anlagen entwickelt, so kann unser Bewußtsein ein Kriterium für die Entfaltung des persönlichen Seins nur im wachsenden Wohlempfinden finden. Die Anlage zum Denken findet ihre Vollendung im Wissen. Dort kommt sie zur Ruhe. Dieser Zustand, der ein Zustand der Erfüllung einer naturhaften Erwartung ist, drückt sich im Wohlbefinden aus. Dieses ist das realistische Kriterium für norm-, d. h. naturgerechtes Verhalten.

Nun ist allerdings nicht jedwedes Glücksempfinden ein Kriterium für echtes Glück. Hier liegt das Problem für jede ethische Eudaimonielehre. Worin besteht das wahre Glück im Unterschied zum falschen, vorgetäuschten? Wer diese Frage nicht stellt, bewegt sich außerhalb der Ethik, er analysiert nur Empfindungen. Die Frage nach dem wahren Glück des Menschen ist die wesentliche Frage der eudaimonistischen Ethik.

Das Kriterium ist schwer zu finden. Der Arzt weiß zwar das Wohlbefinden seines Patienten als ein entscheidendes Kriterium des Gesundseins und damit echten, nämlich dauerhaften, wenigstens für die nächste Zukunft gültigen Glücksempfindens zu schätzen. Andererseits ist er dem vom Patienten geäußerten Wohlbefinden gegenüber skeptisch, wenn er einen bisher noch nicht empfundenen Krankheitsherd entdeckt. Das Glücksempfinden kann darum nur als Kriterium echten Glückes eingesetzt werden, wenn es sich als dauerhaft bewährt. Selbst ein vorübergehendes Opfer, also ein momentanes Unbehagen

lohnt sich, wenn daraus oder daraufhin gefestigtes Glück folgt. Darum das volkstümliche Sprichwort: „Wer zuletzt lacht, lacht am besten“. Wie aber soll man ein gefestigtes von einem nicht gefestigten Glücksempfinden unterscheiden? Hier helfen, wie aus dem Beispiel der Gesundheit hervorgeht, nur sachliche Überlegungen über die sinnhafte, d. h. der Finalität der Anlagen entsprechende Empfindung. Aus diesem Grunde ist eine Eudaimonielehre, die sich um das wahre, d. h. dauerhafte Glück bemüht, stets mit der Finallehre verbunden. Die reine Eudaimonielehre muß notwendigerweise in den sensualistischen Hedonismus abirren. Wenn man darum die „idealtypische“ Vorstellung des Eudaimonismus studieren will, dann muß man zu den Veröffentlichungen der Hedonisten greifen. Zu ihnen gehören der Sophist *Kallikles*, *Aristipp* (um 435–355), vor allem *Epikur* (341–270) mit seiner Schule, zu der übrigens auch der Humanist *Laurentius Valla* (1407–1457) zählt, die Materialisten *Petrus Gassendi* (auch Pierre Gassend geschrieben, 1592–1655), *Claude Adrien Helvetius* (1715–1771), *Paul Heinrich Dietrich von Holbach* (1723–1789) und schließlich die durch *Jeremy Bentham* (1748–1832) begründete Sensualistenschule in England. Die Freudsche Psychoanalyse ist im Grunde nichts anderes als eine Form des Hedonismus. In moderner Zeit gehört zu den hedonistischen Ethikern der Mitbegründer der neopositivistischen „Wiener Schule“ *Moritz Schlick* (1882–1936). *H. Reiner* setzt sich mit ihm eingehend auseinander⁸.

Nun ist allerdings nicht jeder Hedonismus eine Lehre vom egoistischen Glücksempfinden, wie dies bei den genannten Autoren der Fall ist. Dem Objekt nach kann der Hedonismus sich durchaus auch auf etwas das strebende Subjekt Transzendierendes beziehen. Man kann auch Glück empfinden über das Glück anderer, so bei *Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury* (1671–1713) und bei dem von diesem beeinflussten Begründer der sog. Schottischen Schule *Francis Hutcheson* (1694–1747). Ganz deutlich wird dieser Sozialeudaimonismus von *John Stuart Mill* (1806–1873) ausgesprochen. Im Grunde bewegen sich alle jene Eudaimonisten vom egoistischen Hedonismus weg, die das Glück irgendwie in allgemeingültiger Weise zu definieren versuchen, so deutlich *John Locke* (1632–1704), der das Glück bestimmt nach dem Maß, wie es jeder als zum Leben gehörig empfindet. Es braucht denn nur noch der Gedanke hinzuzutreten, daß das Glück des einzelnen immer nur ein Glück in Gemeinsamkeit mit anderen ist, und wir befinden uns ethisch bereits deutlich auf dem Boden der Zweck-Mittel-Ordnung, d. h. in einer Finallehre. Eine solche Eudaimonielehre

⁸ Die philosophische Ethik, Heidelberg 1964, 40 ff. und passim.

hat *Leonard Nelson* (1882–1927) geboten. Er hat den Begriff „Glück“ völlig aus dem rein Sinnenhaften herausgehoben und vergeistigt, indem er von „Interessen“ spricht⁹.

An sich hat jede Ethik, die Sein und Sollen zu einer Einheit verbindet, die also Lebensschule sein will, eudaimonistisches Gepräge. Man mag nun mit der Stoa als Norm angeben „nach der Natur leben“, oder mit *Aristoteles* „gemäß der Vernunft handeln“, im Grunde handelt es sich immer darum, das Leben lebenswert zu machen. Und wenn man diese Absicht auf die konkrete Situation, in welcher man lebt, konzentriert, dann scheint nichts anderes mehr übrig zu bleiben als ein materialistischer Eudaimonismus, wie ihn etwa *Baruch Spinoza*, im Anschluß an die englischen Ethiker, vor allem an *Thomas Hobbes*, vertreten hat. Um den Eudaimonismus zu definieren, genügt es nicht, die Äußerungen der verschiedenen Autoren über das menschliche Glück miteinander zu vergleichen. Grundlegend ist vielmehr die nicht in der Ethik selbst liegende Lehre bezüglich der Abstraktion. Wo jede Abstraktion fehlt, herrscht ein „reiner“ Eudaimonismus.

*Die erkenntnistheoretische Grundlage des reinen Eudaimonismus:
der Sensualismus*

So verschieden die einzelnen Eudaimonielehren sein mögen, sie fußen alle, sofern man sie auf ihre philosophische Grundlage untersucht, im erkenntnistheoretischen Sensualismus. Dies wird besonders im englischen Eudaimonismus offenbar. Die englischen Eudaimonisten oder Hedonisten haben die Ansicht vertreten, daß wir die Außenwelt nur durch die Sinne und nur so weit erfassen, als die Sinne reichen. Rationale Überlegungen sind also unfähig zur Erkenntnis von Wesenheiten. Was sie leisten, ist einzig die Verbindung einer Empfindung mit der anderen. So bleibt als verifizierendes Kriterium dessen, was der Mensch sich als Aufgabe zu stellen hat, immer nur die Empfindung von Glück. Um sich nicht einer Täuschung hinzugeben, wird er klugerweise verschiedene Empfindungen miteinander in Vergleich setzen, um die Chance des höchsten Glückes zu erraten.

⁹ *Minna Specht – Willi Eichler – Hrsg.: Leonard Nelson zum Gedächtnis, Frankfurt a. M. – Göttingen 1953 (mit Verzeichnis der Schriften L. Nelsons).*

Die positiven Seiten des ethischen Sensualismus

Die sensualistische Eudaimonielehre ist von einem kaum zu überbietenden Optimismus erfüllt. Sie glaubt, daß das Empfinden des Menschen so spontan richtig reagiert wie der Instinkt des Tieres. Vielleicht wirkte in den sensualistischen Ethikern Englands noch die Erinnerung an die mittelalterliche Theologie vom unverbildeten Paradiesesmenschen fort. So übertrieben ihr Optimismus sein mag, so kann man diesem ethischen System die Berechtigung nicht ganz absprechen, sofern man sich mit der Ethik als Lebensschule abfindet oder sich mit ihr einig erklärt. Die Werte, die der persönlichen Entscheidung vorliegen, sind theoretisch nicht völlig aufzuhellen. Das sittliche Leben ist das Leben nach der praktischen, nicht nach der theoretischen Vernunft, wie wir gesehen haben. Die Entscheidung kann darum nicht nur nach rationalen Erwägungen gezogen werden. Das Wort „Oportet in vita semel insanire“ weist darauf hin, daß wir in der Entscheidung nicht nur nach Gesetzmäßigkeiten vorgehen möchten, so klug und ratsam es sein mag, auch danach zu fragen.

Das Verständnis für die Irrationalität der sittlichen Entscheidung hat die sensualistische Eudaimonielehre für die Sozialwissenschaft so ungeheuer fruchtbar gemacht. Wenn die soziale Ordnung einzig nach rationalen Erwägungen erstellt würde, dann müßte man den Experten volle Handlungsfreiheit in der Gesetzesmaschine geben. Die Ärzte würden den Bürgern das Rauchen verbieten, sie würden ihnen die Diät verordnen. Die Nationalökonomien würden uns vorschreiben, auf welchem Wege wir die rascheste wirtschaftliche Expansion erreichen, wobei wir natürlich dann auch gehalten wären, entsprechend zu arbeiten und zu sparen. Für Ruhepausen bliebe nur so viel Raum, als zur Erhöhung wirtschaftlicher Produktivität gut und nützlich ist. Die Finanzwissenschaftler würden uns belehren, daß jene Steuer die gerechtfertigteste sei, die die wirtschaftliche Expansion am meisten begünstigt, also die indirekte Steuer, auf keinen Fall die progressive Einkommenssteuer. Auf allen Gebieten gibt es Leute, die es aus der Sache heraus besser wissen als die andern. Diese hätten auch zu entscheiden.

Dagegen hält die sensualistische Eudaimonielehre daran fest, daß eine Wahl nur dann lebenskonform ist, wenn sie entsprechend dem Glücksempfinden gefällt wird. Die Konsumenten möchten nach ihrem Geschmack wählen. Ein generelles Rauchverbot wird ebensowenig fruchten wie das schon verschiedentlich versuchte Alkoholverbot. Das nur rationell aufgebaute Programm der wirtschaftlichen Expansion kann gar nicht bis auf den Grund dessen vordrin-

gen, was der Mensch als den für sich bekömmlichen wirtschaftlichen Fortschritt bezeichnen möchte. Diese Erfahrung machen die industrialisierten Länder zur Genüge bei den Entwicklungshilfen. Der arbeitende Mensch, der mit einem kargen Einkommen auskommen muß, wünscht in den Steuern nicht die rationalisierte wirtschaftliche Expansion, sondern die Verwirklichung der „irrationalen“ Gerechtigkeit.

Gewiß handelt der Mensch, der nur seinem Glücksempfinden gemäß die Entscheidungen fällt, oft nicht nur irrational im Sinne von theoretisch nicht erklärbar, sondern ausgesprochen ratio-widrig. Der Regierende kann aber nicht leicht mit rationalen Zielsetzungen eingreifen, da er mit dem Menschen als einem freien Wirtschaftssubjekt rechnen muß, der sich nicht zum Roboter erniedrigen läßt. Die soziologisch orientierten Wirtschaftspolitiker legen ihrer Welfare Economics klugerweise, allerdings unbewußt, die sensualistische Ethik zugrunde, wenn sie darauf verzichten, objektive Wertmaßstäbe der allgemeinen Wohlfahrt anzugeben, und statt dessen das allgemeine Wohl im Anschluß an *Benthams* Formulierung „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ als das größtmögliche Einkommen pro Kopf bestimmen, wobei sie als Motiv des Willens zur Einkommensbildung den individuellen, nach eigener Lust und Neigung gestalteten Konsum voraussetzen. Auf sozialem Gebiet reicht die sensualistische Eudaimonielehre erfolgreich so weit, als der Individualismus mit seinen atomistischen Menschenrechten gesellschaftliche Ordnung zu erzielen imstande ist.

Die negativen Seiten des ethischen Sensualismus

Der Optimismus, mit dem der Sensualismus das Glücksempfinden betrachtet, wird oft genug sowohl im individuellen als auch im sozialen Bereich bitter enttäuscht. Der einzelne macht für sich die Erfahrung, daß er mit den einzelnen, nach Empfinden gefällten Entscheidungen das Lebensglück nicht angesammelt, sondern verschüttet hat. In der Gesellschaft ergeben sich von der sensualistischen Wohlfahrtsvorstellung aus oft genug Fehlorientierungen der Investition, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Die Automobilindustrie, die dem Drang der Konsumenten zum Motor nachgibt und ihn sogar provoziert, fordert in einem kritischen Moment um der Arbeitsbeschaffung oder der Erhaltung der Arbeitsplätze willen staatliche Subventionen, die möglicherweise wichtige sozialpolitische Anliegen hintansetzen. Ein hellsichtiger Verkehrspolitiker kann den Drang zum Auto nur skeptisch betrachten, da das Glücks-

empfinden am Steuer sich eines Tages mit dem Zusammenbruch des Verkehrs als brüchig erweisen wird. Das Glücksempfinden macht ohne rationale Zwecküberlegungen endlose Zickzackbewegungen, die beim Individuum naturgemäß weniger auffallen als in der umfassenden Gesellschaft. Politiker versuchen, durch das Überborden des Glücksstrebens entstandenes Unheil zunächst mit Mahnung zur Vernunft abzuwenden. Wo dies nicht gelingt, greifen sie zu drastisch beschränkenden Maßnahmen, die nicht mehr sensualistisch-eudaimonistisch, sondern rational-finalistisch orientiert sind. Das „wahre“ Glück ist also ohne finale Überlegungen doch nicht zu finden. Im übrigen sind sich die Sensualisten darüber auch im klaren. Denn hinter dem Bemühen, durch rational angestellte Vergleiche der verschiedenen Glücksempfindungen dem wahren, d. h. dauerhaften Glück näherzukommen, kann im Grunde nur die finalistisch orientierte Annahme liegen, daß das Glücksempfinden nichts anderes sein kann als der Verifikator echter Anlageentwicklung.

II. Die finalistische Ethik

Die finalistisch orientierten Ethiker sind durchweg ebenfalls Eudaimonisten, da auch sie in der Ethik eine Lehre zur Meisterung des Lebens sehen. Ihr reales Kriterium ist aber rationaler Natur: die Erkenntnis der Zielstrebigkeit, die in den menschlichen Anlagen (*Aristoteles*), im äußeren Geschehen (*Aristoteles*, Pragmatismus) oder gar im gesamten Kosmos (*Aristoteles*, *Hegel*) unausweichlich vorgegeben ist. Die einzelnen Zielstrebigkeiten (Teleologien, *télos* = Ziel) lassen sich allerdings nicht eindeutig auf die verschiedenen Schulen aufteilen. Sie können lediglich als besonders hervorstechende Merkmale bezeichnet werden. Am reinsten läßt die hegelsche Ethik eine bestimmte Teleologie erkennen.

1. Die Finalität der menschlichen Anlagen (*Aristoteles*)

Der vollkommene Mensch

Da das freie Wollen immer die Aktuierung nicht nur einer Qualität des Willens (nämlich der Freiheit), sondern zugleich und notwendigerweise des Willens als Strebeponenz ist, diese aber ihrer Natur nach nicht für sich selbst, sondern als

Strebevermögen der Person für diese als einer Ganzheit strebend sich bemüht, sieht sich das Verantwortungsbewußtsein für den rechten Einsatz der Freiheit vor die Aufgabe gestellt, jene Norm des Handelns aufzustellen, die der Zielstrebigkeit aller menschlichen Anlagen am besten entspricht.

Darum untersuchte *Aristoteles* den gesamten Kräftekosmos des Menschen und gliederte ihn gemäß einer ontischen Wertskala auf, um festzustellen, wo der Mensch die Naturanlagen durch hinzuerworbene Fertigkeiten (Tüchtigkeit, Tugenden) unterstützen muß, um so das naturhafte Können nicht nur auf das naturgemäße Objekt auszurichten (dazu genügte nach ihm im Grunde die Natur), sondern es so perfekt zu machen, daß es „gut“, d. h. mit prompter, leichter und sicherer Reaktion das naturgemäße Objekt anzielt. Der vollkommene Mensch soll, wie *Aristoteles* sagte, nicht nur das Gute tun, er muß es auch „auf gute Weise“ tun.

Als vollkommenste Potenz im Kräftespiel des Menschen wurde von *Aristoteles* im Anschluß an *Plato* die theoretische Vernunft bezeichnet. Sie zu vervollkommen, sind drei Tugenden, die wir im Deutschen besser mit dem Wort „Tüchtigkeiten“ bezeichnen, notwendig: Einsicht, Wissenschaft und Weisheit. *Aristoteles* war sich zwar klar, daß die intellektuelle Anlage nicht durch sittliche Tugenden, sondern nur durch intellektuelle Tüchtigkeiten vervollkommen werden kann, er sah aber in dem Bemühen um diese Tüchtigkeiten eine eminent hohe sittliche Aufgabe, weil ohne diese der Mensch als Ganzes nicht vollkommen wäre. Der praktische Teil der Vernunft bedarf nach *Aristoteles* der Klugheit, um treffsicher die Mittel zu erkennen, die dem sittlichen Ziele dienen. Auch sie ist nach ihm intellektueller Natur, wenngleich sie ohne die Tugenden der Strebevermögen, also ohne die eigentlich sittlichen Tugenden nicht operationstüchtig ist. Ihre intellektuelle Natur erweist sich vor allem in der sorgsamsten Abwägung der inneren und äußeren Umstände, die sich dem Wollen zu vollkommenem Leben hemmend entgegenstellen können. Die Lehre von der Klugheit ist wohl die deutlichste Ausprägung der aristotelischen Lebensschule. Der kluge Mensch sammelt mit seiner „individuellen Klugheit“ die eigenen Erfahrungen und diejenigen Fremder, um vernünftige Entschlüsse für die eigene Person vorzubereiten, er kalkuliert mit Hilfe der „häuslichen Klugheit“ des Familienvaters, er wägt mit der „politischen Klugheit“ die Wirksamkeit der geplanten staatspolitischen Maßnahmen ab. Der Klugheit zur Seite stehen die vielfältigen Tugenden des Willens und der sinnlichen Strebevermögen, die zu-

sammengefaßt sind unter dem Namen: Gerechtigkeit¹⁰, Tapferkeit und Maßhaltung. Sie werden zusammen mit der Klugheit als „Kardinaltugenden“ bezeichnet. Diese machen den ausgeglichenen, in allen Phasen des Handelns „rationalisierten“ sittlichen Menschen aus. So ist der sittlich vollkommene Mensch zugleich der lebensstüchtige.

Das eigentlich sittliche Element in der aristotelischen Finalethik

Man könnte sich fragen, wo in dieser finalen Ethik noch das sittliche Element, d. h. die Verantwortung gegenüber dem absolut gültigen Imperativ liege. Nun ist *Aristoteles* doch noch zu sehr mit *Plato* verbunden, als daß er die Idee der platonischen Gerechtigkeit, d. h. der allseitig am Guten als solchen orientierten Gerechtigkeit, hätte vernachlässigen können. Die in den Seelenvermögen erzeugten Tüchtigkeiten sind bei ihm nichts anderes als die Wirkkräfte zum sittlich Guten, das das letzte in der Finalkette darstellt, und zur Absicherung gegen das sittlich Böse. Und *Aristoteles* glaubte, daß damit zugleich der im Leben glückliche Mensch geschaffen sei. „An sich“ kann gemäß *Aristoteles* der vollkommene Mensch im Leben nicht scheitern. Er ist nicht nur vollkommen, er ist auch innerlich befriedet, ja er hat sogar Erfolg. Wenn dieser Effekt nicht eintreten sollte, dann ist nicht der Mensch, sondern die Fortuna schuld. Glückseligkeit als wesentliches Angebinde der allseitigen Vollkommenheit ist bei *Aristoteles* nicht identisch mit „Glück“ im Sinne von „Glück haben“ oder Chance. Wir werden auf diesen Gedanken später nochmals zu sprechen kommen. *Aristoteles* konnte das Dilemma: einerseits finale Ethik als Schule der Lebensmeisterung, andererseits das Ausbleiben des Glücks, das eigentlich durch die Erfüllung der Finalität hätte herbeigeführt werden müssen, nicht lösen. Immerhin ist er der Idee des Sittlichen als eines Absoluten, d. h. der Idee eines der Lebenschance und dem äußeren Erfolg vorgeordneten Imperativs treu geblieben, wenngleich er Glückseligkeit als natürlicherweise mit dem materiellen Glück und dem äußeren Erfolg verbunden ansah. Für den Fall, daß diese Übereinstimmung nicht gegeben war, konnte er nur von einem monströsen Zustand sprechen, wie überhaupt jedes nicht wesensgemäß geformte und darum mißgestaltete Ding in seiner kosmischen Vorstellung als nicht erklärbares „Monstrum“ zu bezeichnen war.

¹⁰ Bezüglich der Gerechtigkeit ist es bei *Aristoteles* unklar, ob sie ihren Sitz im Willen oder im sinnlichen Strebevermögen hat. Vgl. *Thomas Graf*: *De subiecto psychico gratiae et virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*, Rom 1935, Band I 27 f., Band II 59.

Kritik der aristotelischen Finalität

Aristoteles wollte eine Metaphysik der Sitten schreiben, d. h. eine Ethik, die über die unmittelbare Erfahrung hinaus das endgültige und letzte Ziel des Lebens und den Weg dazu aufweist. Seine Finallehre ist nicht pragmatisch begründet. Er suchte nach dem Letzten im menschlichen Sein überhaupt, also nach dem, was als Idee des Menschen unser Handeln erst sinnvoll macht. Diese Idee konnte für ihn, der aus der Erfahrung um die Potentialität, d. h. die Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur wußte, nur im letzten Ziel des menschlichen Daseins gefunden werden. Eine endlose Kette von Zwecken lag außerhalb seiner metaphysischen Einstellung. Eine rein geschichtliche Deutung des menschlichen Geschehens und damit eine Resignation des freien Willens gegenüber der irgendwie spontanen und unausweichlichen Entwicklung der Menschheit, wie sie in der hegelschen Ethik gelehrt wird, war ihm fremd.

Andererseits stieß *Aristoteles* auf unausweichliche Tatsachen, die seiner kosmischen Ordnungsvorstellung und seiner abstrakt gefaßten menschlichen Natur zu widersprechen schienen. Das aber stellte seine Ethik als Lebensschule doch wieder in Frage, es sei denn, er nahm seine Zuflucht zu einer erfahrungsmäßig nicht nachweisbaren, nur metaphysisch, ja sogar nur religiös erklärbaren Ursache, zum *Fatum*. Damit aber war die ethische Norm letztlich doch nicht endgültig mit dem Sein als solchem, sondern mit der Geschichte verkettet. Die geschichtliche Situation wurde auf diese Weise in die Normenwelt eingeführt. Mit logischer Stringenz ergab sich die Ständeordnung als sittliche Norm: Nur wenige sind zur vollendeten Entwicklung der menschlichen Anlagen berufen, nämlich die Philosophen. Sie gelangen zur eigentlichen Glückseligkeit in der Schau des Wahren und Guten. Die anderen werden sich mit der zweitrangigen Glückseligkeit zufriedengeben müssen, die in der Entfaltung der praktischen Anlagen des Menschen besteht. Aus dieser Sicht erklärt sich auch die Lehre, daß ein Teil der Menschen naturgemäß zu Sklaven bestimmt ist, weil ihnen die Fähigkeit abgeht, die Freiheit vernunftgerecht zu gebrauchen. Aber was sollen alle diejenigen sagen, denen Schönheit, Gesundheit und zahlreiche Nachkommenschaft, die *Aristoteles* ebenfalls zum vollmenschlichen Glück rechnete, nicht beschieden sind?

Für die Sozialpolitik, besonders für die Staatspolitik bedeutet die aristotelische Finallehre einerseits einen Vorteil, andererseits aber eine nicht zu übersehende Gefahr. Die Orientierung an der abstrakten, universal-realen Natur des Menschen und deren Finalität bietet inhaltlich gefüllte Normen mit überzeit-

licher Allgemeingültigkeit an. Die staatliche Gewalt hat damit einen vorgegebenen Maßstab, der ihre Gesetzgebung bindet. Sie kann darum, wenn sie dieser Ethik treu bleibt, nicht in Unmenschlichkeit abirren. Andererseits vermag sie anhand dieser Ethik das absolute Gemeinwohl doch nicht ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Wirklichkeit zu konkretisieren. An sich wäre diese Besinnung auf die geschichtliche Situation ganz in der Ordnung, wenn *Aristoteles* nicht den Kompromiß zwischen Sein und Sollen dadurch hergestellt hätte, daß er das in das Sein verwobene Fatum als unausweichliche Tragik in Kauf nahm und die geschichtlich vorgegebene gesellschaftliche Situation gewissermaßen zur Norm erklärte: der Sklave ist nun einmal Sklave, der Freie ein freier Bürger. Die Vorläufigkeit der konkreten Gestalt der menschlichen Natur ist nur im Hinblick auf eine nach dieser Erdenzeit zu verwirklichende Ordnung erkennbar. Mit dieser Sicht der menschlichen Natur hätte *Aristoteles* das Geschichtliche aus dem Bereich der Normen ausscheiden können als etwas, das man in dauerndem Bemühen in sittlicher Verantwortung neu gestalten muß. Die griechische Vorstellung vom Götterhimmel war offenbar nicht wirksam genug, um die ethische Vorläufigkeit des Geschichtlichen zu überwinden.

Das Dilemma, das *Aristoteles* nicht lösen konnte, aufzuheben, gibt es innerhalb einer für die Zeit konstruierten Finalethik nur zwei Denkweisen: den Pragmatismus und den Hegelianismus. Ob diese beiden aber zufriedenstellendere Vorschläge sind, wird noch diskutiert werden müssen.

2. Der Pragmatismus

Allgemeine Darstellung des Pragmatismus

Der Pragmatismus hat die einfachste, von der Ethik allerdings am weitesten entfernte Lösung des Problems, das Sollen aus dem Sein abzuleiten, geboten. Erkenntnistheoretisch gegen jede abstrakte Naturbetrachtung, steht er auf dem Boden des Sensualismus. Aus der unmittelbaren Erfahrung schöpft er die Erkenntnis, welches die anstrebbaren und darum auch einzig zu erstrebenden Ziele sind. Wünsche, mögen sie noch so ideal und ehrenvoll erscheinen, die keine sichere Aussicht auf Erfüllung haben, gehören für ihn in das Reich der Träume und der Utopie. So kann auch im sozialen Raum keine andere Norm gelten als diejenige, deren Verwirklichung durch die Mitmenschen nicht illusorisch gemacht werden kann. Bei jeder Handlung ist daher zu berücksichtigen,

wie die Mitwelt reagiert. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die einzelnen Zielsetzungen auf den Augenblick abzustimmen und die Fernziele nur als eventuell mögliche in Reserve zu halten. Man nennt diese ethische Einstellung auch Utilitarismus.

Der ethische Pragmatismus hat seine Wurzeln im gnoseologischen Pragmatismus. Dieser vertritt einen praktischen oder dynamischen Wahrheitsbegriff, wobei Wahrheit Nützlichkeit für unser Leben bedeutet. Wissenschaft und Philosophie sind danach in sich selbst wertlos. Eine Wissenschaft erweist sich erst dadurch als wahr, daß sie sich praktisch gebrauchen läßt. Unter Nützlichkeit zum Leben braucht nicht notwendigerweise nur die materielle Lebensgestaltung verstanden zu werden. Die Wahrheit dient auch geistigen Interessen, so vor allem gemäß *F. C. S. Schiller*, dem Pragmatisten des „Humanismus“. Der Ausdruck „Pragmatismus“ wurde von *C. S. Peirce* geprägt. Der Pragmatismus findet sich aber schon lange vor *Peirce*. Im Grunde ist bereits der sokratische Eudaimonismus pragmatistisch geprägt. Die Weisheit ist gemäß *Plato* nicht nur die letzte Erfüllung unserer höchsten Anlagen, sondern zugleich aus sich wirkende Triebfeder vollendeten Handelns. Immerhin besteht ein nicht zu übersehender Unterschied, ob man sagt, wahr sei nur, was praktisch sei, oder ob man erklärt, die Wahrheit oder Idee sei immer praktisch. Typische Vertreter des Pragmatismus sind: *W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, G. Papini, G. Vailati, W. Jerusalem*. Der ethische Pragmatismus ist eine konsequente Ableitung des gnoseologischen Pragmatismus, führt allerdings über ihn hinaus. Er konzentriert sich auf die Frage nach der Zielwahl. Als wertvolles Ziel wird nur anerkannt, was in erfahrbarer Weise den menschlichen Interessen zu dienen vermag. Dem Aktivismus des Pragmatismus widerspricht die Aufopferung für das Gute. Er ist die Ethik des klugen Sichdurchwindens durch das Gewirr vielfältiger Hindernisse auf dem Weg zum erwünschten Ziel.

In einem demokratischen Staat, in dem als Grundgesetz die individuelle Freiheit herrscht, ist der Pragmatismus, wie es scheint, die geeignetste Ethik. Es ist darum nicht verwunderlich, daß er in den USA die meisten Anhänger gefunden hat, obwohl lange vorher der Europäer *Machiavelli* den politischen Pragmatismus in unübertrefflicher Weise für den Herrscher in ein System gebracht hat. Aber *Machiavelli* war doch noch zu sehr von der sittlichen Wertordnung fasziniert, als daß man ihn als pragmatischen Ethiker bezeichnen könnte. Der amerikanische Pragmatismus ist bezüglich der Werte indifferent, er überläßt ihre Bestimmung konsequent demokratisch ganz dem individuellen Empfinden, während der politische Pragmatismus *Machiavellis* nichts anderes

ist als die Antwort auf die Frage, welche sittlichen Normen des Herrschers als politische Normen gelten können, d. h. zur Stabilisierung der Macht brauchbar sind und welche nicht.

Der Wertpluralismus gehört wesentlich zur Demokratie. Auch der engagierteste Ideologe kann allenfalls im gesellschaftlichen Raum „Bekehrungs“-Versuche machen, politisch bleibt der andere für ihn ein autonomer Machttträger. So ist die demokratische Ordnung für jeden Politiker das Feld stets neu zu sammelnder Erfahrungen hinsichtlich der Möglichkeit, seine Ziele zu verwirklichen. Er bleibt also am Experimentieren.

Sehr gut hat *Karl-Otto Apel* diese Konsequenz des Pragmatismus herausgestellt. Ein Abgeordneter, so sagt er, kann für seine eigene Person eine festgefügte Überzeugung von absoluten Wahrheiten haben und diese gemäß seinem privaten Urteil sogar für die Gesellschaft als gültig ansehen. In seiner öffentlichen Funktion als Abgeordneter könne er sie aber nur – gefiltert durch den bereits pragmatistischen Spielregeln gehorchenden Prozeß der Meinungsbildung innerhalb einer Partei – zur Diskussion stellen; „d. h. aber: er kann sie als Hypothese unter anderen Hypothesen zur gemeinschaftlichen Erprobung – etwa als Voraussetzung des positiven Rechts oder der politischen Gesetzgebung – vorschlagen. Darin zeigt sich, wie *J. Dewey* richtig sah, daß die demokratische Lebensordnung ihrer objektiven Struktur nach eine Experimentiergemeinschaft mündiger Menschen ist, in der jeder dem anderen grundsätzlich die Aufstellung plausibler, d. h. erprobbarer Hypothesen, keiner aber dem andern den Besitz der absoluten Wahrheit zutraut“¹¹.

Das heißt, er muß pragmatisch vorgehen. Demokratisches Regieren ist im Gegensatz zu allen patriarchalischen Formen der „Volksführung“ auf Nahziele eingestellt, so sehr der einzelne Politiker in seinem persönlichen Denken und Handeln absolute, überzeitliche Normen als verbindlich erklären und so sehr er aus diesem Normendenken heraus den Wunsch hegen mag, seine politischen Opponenten möchten sich seiner Anschauung zuwenden.

Da der Pragmatismus seine realistische Sollenslehre weniger auf die Einzelperson als vielmehr auf das Zusammenleben mit anderen konzentrierte, hatte er kaum Gelegenheit, eine echte Personalethik zu entwerfen. Als Personalethik ist er und taugt er nicht mehr als der rationalisierte sensualistische Eudaimonismus. Als Sozial- und politische Ethik kann er für sich in Anspruch nehmen, die toleranteste Form des Zusammenlebens anzubieten. Eine dauerhafte Ordnung

¹¹ *Charles Sanders Peirce*: Schriften, I: Zur Entstehung des Pragmatismus, mit einer Einführung hrsg. von *Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 1967, 16.

der Gesellschaft kann er allerdings nur garantieren, wenn die Glieder der Gesellschaft individualethisch keine Pragmatisten, sondern von hohem sittlichen Wertdenken beseelt sind. Sonst läuft der soziale und politische Pragmatismus in einen reinen Interessenkampf aus, wie es in der pragmatischen Ethik der Außenpolitik deutlich in Erscheinung tritt. Die amerikanischen „Realisten“ haben unter Führung von *H. J. Morgenthau* als Regel aufgestellt, man müsse um der nationalen Selbsterhaltung willen die außenpolitischen Maßnahmen stets nur nach der zu erwartenden Reaktion der anderen staatlichen Gewalten wählen, auf keinen Fall nach absoluten Normen. Einseitige Abrüstung auf Grund von moralischen Erwägungen sei wenig rational, da der Gegner daraus politischen und militärischen Vorteil gewinnt.

Pragmatistisch gedacht ist auch der wirtschaftspolitische Vorschlag von *J. K. Galbraith*, die wirtschaftlichen Mächte spielen zu lassen, weil sich doch in geradezu regelmäßiger Folge neue Gegenkräfte bilden (countervailing-power).

Die amerikanischen Pragmatisten verlangten aber, die einzelne Entscheidung nicht etwa nur auf rationale Überlegungen des gemeinen Menschenverstandes zu gründen, sondern forderten streng wissenschaftliche Untersuchungen über das soziale und politische Verhalten des Menschen, besonders aller jener im sozialen und politischen Spiel Beteiligten, die maßgeblich an der endgültigen politischen Willensbildung mitwirken. Zur allseitigen Verwertung von gemachten Erfahrungen wird die Kybernetik eingesetzt. Die Bedeutung der Empirie für die soziale und politische Entscheidung ist erst durch den Pragmatismus vollgültig gewertet worden. Erst dadurch kamen die von der Philosophie getrennten politischen Wissenschaften, die in den USA zuerst und mit größtem Erfolg aufmerksame Pflege erfahren haben, in Gang.

Kritik am ethischen Pragmatismus

Wie bereits erwähnt, ist der Pragmatismus kein System der Ethik im allgemeinen, sondern präzise eine sozial- und politisch-ethische Ordnungsvorstellung. Allgemein ethisch lehnt sich der Pragmatismus an die sensualistisch-eudaimonistische Ethik oder gar an völlig unethische Systeme wie den Biologismus, Historismus und Soziologismus an. Nicht ein apriorisches Soll, sondern das möglichst große Glück im Sinne von Glücksempfinden ist richtweisend für die sittlich gute Handlung. Der Mensch kann seine Handlungsnormen von irgendwoher, sei es aus seinem Lebenstrieb, sei es aus der Geschichte oder aus der gesellschaftlichen Konvention beziehen. Im Grunde kümmert den Pragmatismus

nicht die Herkunft oder Quelle der Norm. Sein entscheidendes Anliegen ist die Methode der Realisierung, die rationale Anwendung der jeweils gewählten Handlungsnormen im Bereich der Erfahrung.

Hinter dieser Rationalität verbirgt sich aber ein geheimer Wunsch, den man als Mystik des Pragmatismus bezeichnen könnte: die Hoffnung auf eine friedliche Ordnung, als ob die experimentell wissenschaftliche Ergründung der verschiedenen Aktionsweisen der gesellschaftlichen und politischen Kräfte eine treffsichere Entscheidung ermöglichen würde. Wie wenig dies stimmt, haben die realistischen Theoretiker des Selfinterest in der internationalen Politik ziemlich bald zur Kenntnis nehmen müssen. Das Selfinterest in der Entwicklungshilfe hat sich nicht nur als unwirksam, sondern sogar als schädlich erwiesen. Die Entwicklungsländer wollen sich nicht in die Zweck-Mittel-Relation der gebenden Nationen einfügen. Sie verlangen selbstlose Hilfe, die ihre wirtschaftliche und politische Autonomie unterstützt. Nur empfangen, um nachher umso mehr zu kaufen, kommt ihnen, die allgemein humanitäre Normen des Handelns in den gebenden Nationen erwarten, unwürdig vor. Die pragmatischen Nahziele sind darum in gewissen Umständen doch zu vergänglich. Die Pragmatisten werden daher gezwungen sein, nach Normen zu suchen, die in der Tiefe des menschlichen Gewissens wirksam sind, wenngleich sie nur selten an die erfahrbare Oberfläche treten.

Wie problematisch der nur auf wissenschaftliche Methoden vertrauende Pragmatismus sein kann, sei an einem Beispiel verdeutlicht. Der amerikanische Soziologe *R. F. Winch*¹² hat die Frage untersucht, ob die Erziehung des Kindes an die Familie gebunden sei oder ob es sich genau so gut außerhalb der Familie entwickle. Er kam hierbei zu dem Schluß, daß das Kind nicht auf die Familie angewiesen sei. Ohne eine Norm läßt sich aber, wie klar sein dürfte, nicht ausdrücken, was Erziehung des Kindes ist. Man kann darunter z. B. verstehen: Erziehung zu einem Menschen, der mit dem Strafkodex nicht in Konflikt kommt, Erziehung zu einem glücklichen Menschen oder Erziehung zu einem sittlich hochstehenden oder gar tief religiösen Menschen. Einzig die erste Definition kann als Grundlage einer wissenschaftlich exakten Studie dienen, da das Freisein von Bestrafung einwandfrei registriert werden kann, wiewohl man auch hier noch bedenken sollte, daß ein raffinierter Verbrecher sich nicht erwischen, sich also in die gewünschte Statistik nicht einordnen läßt. Bei den anderen Definitionen, die als Norm der Erziehung dienen könnten, ist

¹² *R. F. Winch: The Modern Family, Revised edition, New York 1963.*

wissenschaftliche Exaktheit nicht oder kaum zu erreichen. Ob die außerhalb der Familie erzogenen Kinder, die Gegenstand der Untersuchung waren, später wirklich glücklich geworden sind, läßt sich objektiv nicht bestimmen, da sie, selbst wenn sie sich als Erwachsene als glücklich bezeichnen würden, gar nicht wissen, was ihnen in einer Familie eigentlich an Glück hinzubeschert worden wäre. Noch mehr gilt diese Feststellung bezüglich des sittlichen und des religiösen Verständnisses der Erziehung.

Eine beachtenswerte Kritik an den Pragmatisten hat *Popper* geübt. *Popper* selbst ist hinsichtlich der allgemeinen Ethik Neukantianer, lehnt also inhaltlich gefüllte absolute Normen ab. Der Pragmatismus enthält nach seiner Ansicht noch zuviel rationale Bemühung um irgendwie natur- oder lebensgerechte Zielsetzungen, denen die pragmatistischen Überlegungen dienstbar gemacht werden sollen. Da es nach ihm nur Theorie, nicht aber Erkenntnis der Ziele gibt, kann im sozialen Zusammensein immer nur pragmatisch die Vorläufigkeit der Wertvorstellungen tiefer erfaßt werden. Eine normative Bestimmung von sozialen und politischen Zielen ist also unmöglich. Tatsächlich ist der amerikanische Pragmatismus in seinen ethischen Grundvorstellungen voll von irgendwie naturrechtlichen Residuen. So entstand auch das vielfältige ethische Gemisch, das für den amerikanischen Pragmatismus kennzeichnend ist. Daß aber im sozialen und politischen Bereich ein solcher Normenwirrwarr zur Orientierung ausreiche, kann wohl nicht behauptet werden.

Allerdings führt der völlige Wertagnostizismus *Poppers*, so faszinierend er auf die Verteidiger des demokratischen Wertpluralismus auch wirkt, noch viel weniger zu einer stabilen Gesellschaftsordnung. Bei allem Verständnis für die Dynamik der gesellschaftlichen und politischen Ordnung möchte man als vernünftiger Mensch doch auch, wenigstens in großen Umrissen, wissen, was gemäß den Normen des gesellschaftlichen Lebens eigentlich wünschenswert wäre. Nur auf dieser Grundlage lassen sich sozialpolitische Programme entwerfen. Man braucht deshalb durchaus nicht Stabilität mit Konservativismus zu verwechseln.

3. Die finalistische Ethik der kosmisch orientierten Anthropologie (Aristoteles) und der materialistischen Geschichtsauffassung (Hegel)

Allgemeine Kennzeichnung

Aristoteles hat die Ethik in seine Ordnungsvorstellung vom Kosmos eingebaut. Gemäß seiner Grundanschauung, wonach die Natur nichts grundlos tue, ist der gesamte Kosmos in seiner Vielfalt sinnvoll gestaltet. Jede Art hat ihren bestimmten Platz im Ganzen, und jedes Individuum erhält seine Bestimmung von der Art her. Das Individuum existiert darum nur um der Art willen. Von hier aus folgert *Aristoteles*, die allgemeine Natur der Art mit dem gesellschaftlichen Gemeinwohl verwechselnd, auch das Prinzip, daß das Gemeinwohl dem Einzelwohl vorgehe¹³. Der Einzelne kann darum nur durch Einordnung und Unterordnung vollkommen werden, ein Prinzip, das in der hierarchisch-kosmischen Vorstellung des *Thomas von Aquin* die Formulierung erhielt: „Ein jedes Wesen erreicht seine Vollendung nur durch die Unterordnung unter das nächst höhere“. Bei *Aristoteles* ist diese immanente Teleologie des Universums statisch gedacht, d. h. sie ist im Wesen eines jeden Seienden begründet, wobei das „Wesen“ allerdings sehr rasch und unvermittelt aus an sich geschichtlich gewordenen Phänomenen abgelesen wurde, wie das Beispiel von der Naturhaftigkeit der Sklaverei beweist.

Hegel hat die Teleologie des Universums ganz in den Werdeprozeß der Geschichte verlagert. Die Natur und mit ihr auch die Menschheit entwickelt sich nach einer inneren Gesetzmäßigkeit, sodaß alles, was Sein hat, sinnvoll wird im Prozeß der Geschichte. Sich diesem Prozeß entziehen zu wollen, ist sinnlos. So ist dem moralischen Streben nichts anderes aufgetragen, als in Freiheit sich der Notwendigkeit zu fügen, um zur echten Sittlichkeit zu gelangen. Wer sich außerhalb der alle und alles umgreifenden Idee des geschichtlichen Prozesses zu stellen versucht, hat die einzig reale Basis sinnvollen Denkens verlassen, hat sich selbst entfremdet.

Da der „Geist“ in jedem Falle der Notwendigkeit erliegt, weil er mit der sich notwendig entwickelnden Welt verwoben ist, ja überhaupt nur so existiert, weil er mit dem immanenten Sinn der Weltentwicklung identisch ist („Was vernünftig ist, ist, und was ist, ist vernünftig“), bleibt den Menschen nur als

¹³ Zu diesem Sprung von der „natura specifica“ auf das Gemeinwohl vgl. *A. F. Utz*: Sozialethik, I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg – Löwen 1958, 171 ff.; Bibliographie der Sozialethik, Band V, Freiburg i. Br. 1968, 305.

Aufgabe, die Möglichkeiten des Fortschritts anhand der geschichtlich gegebenen Ursachen zu studieren und sich darauf in gemeinsamer Anstrengung zu konzentrieren. Gemäß den Marxisten sind diese Ursachen in der Wirtschaft zu suchen.

Wohl in keiner Ethik ist Sein und Sollen so verschmolzen wie in der hegelischen Form des Idealismus. Hier gibt es keine Probleme für den edlen Menschen mehr, weil alle Widersprüchlichkeit zwischen Idee und Wirklichkeit aufgelöst ist. Die Gerechtigkeit kann keine unerfüllte Forderung an das Sein mehr sein. Die marxistische Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang der Weltgeschichte ist nichts anderes als eine volkstümliche Formulierung des hegelischen Idealismus. Wenn ein Mensch als autonome Person seine individuelle Gerechtigkeit erwartet, dann geht er bereits von einer Gerechtigkeit aus, die über und jenseits dieser Welt erfüllt wird. Er hat sich vom immanenten Sinn der Welt, die gemäß *Hegel* auch seine Moral einschließt, entfremdet. Handeln muß er. Wie er zu handeln hat, sagt ihm, wie uns die Marxisten versichern, die Wirtschaftswissenschaft, welche die Wege weist, wie durch menschliche Arbeit Fortschritt möglich ist.

Kritische Überlegungen über die kosmisch-finalistische Ethik

Die aristotelische Kosmosvorstellung beruht auf folgenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: 1. der menschliche Verstand erkennt das dauerhafte Wesen der Dinge, den realen Untergrund allen Werdens und aller Konkretisierung, 2. er schreitet vom Allgemeinen zum weniger Allgemeinen und schließlich zum Individuellen voran, 3. wie das Allgemeine in der intellektiven Erkenntnis das Erste ist, so ist es auch in der Wirklichkeit das vorrangige Sein, 4. das Allgemeine in den verschiedenen konkret-individuellen Ausprägungen ist nicht nur ein abstraktes Universale, sondern zugleich auch eine die Individuen zu einer Ganzheit zusammenschließende Realität, sodaß das Specificum zugleich ein Gemeinwohl der konkreten Individuen wird, das Individuum darum, weil das Allgemeine immer vor dem Einzelnen ist, um der Species willen existiert: die gleiche spezifische Natur der Menschen, d. h. das Menschsein wird zur Totalität der Menschheit. Zutiefst bleibt *Aristoteles Platons* Partizipationslehre verhaftet, wonach das einzelne nichts anderes als eine der vielfältig möglichen Teilhaben der universalen Natur oder Idee der Dinge bedeutet.

Da die Menschheit gleich wie die menschliche Natur das Allgemeinere ist, bleibt dem einzelnen Menschen als Aufgabe, sich nicht nur nach der mensch-

lichen Natur, die in ihm das erste Sein darstellt, zu richten, sondern sich zugleich in die Menschheit als soziales Gebilde einzufügen, denn diese hat ein viel allgemeineres Objekt zum Ziel als das Individuum. Durch die Menschheit nimmt der Einzelne am Kosmos teil.

Das erste große Mißverständnis in dieser kosmisch-finalistischen Ethik ist die Identifizierung der universalen, abstrakten Natur mit dem Kollektiv der Träger derselben Natur. Der erkenntnistheoretische Standpunkt, daß wir die allgemeine Natur der Dinge zu erkennen vermögen, braucht durchaus nicht notwendigerweise zur Verwechslung von Wesensnatur und Gesamtheit der artgleichen Subjekte zu führen.

Das zweite große Mißverständnis in der aristotelischen Gedankenfolge ist die optimistische Annahme, daß alles, was wir als wesentlich bezeichnen, schon wesentlich sein muß. Auf diese Weise geschieht, wie schon erwähnt, die Einstufung in die sogenannte Naturordnung zu rasch und fehlerhaft. Die an der Naturwissenschaft orientierte Soziologie geht vorsichtiger zu Werke, indem sie jegliche Verallgemeinerung zunächst nur als Hypothese betrachtet und nur langsam tastend sich an die Erstellung einer Theorie heranwagt.

Der hegelschen Geschichtsmetaphysik mit ihrer Aufhebung jeden Widerspruchs kann die Logik nicht abgestritten werden, wenn man ihr Apriori gläubig annimmt: die Verlagerung des Absoluten und des Geistes in die materielle Weltgeschichte. Kann man aber von jedem Gesellschaftsglied erwarten, diese als seine Weltanschauung anzuerkennen? Da hilft doch wohl nur lang andauernde, diktatorisch geübte Pädagogik, die man allerdings besser mit Demagogie bezeichnen müßte. Während mit jeder anderen Ethik noch ein wissenschaftlicher Dialog geführt werden kann, ist hier jeder Versuch unwirksam, weil jede nicht hegelsche oder nicht marxistische Denkweise als Entfremdung vom Geist gebrandmarkt wird.

4. Die christliche Finalethik

Die christliche Geschichtstheologie als Grundlage der Verbindung von Sein und Sollen

Auch das christliche Denken ist in der Lage, den Widerspruch, den das Leben nach absoluten Normen mit sich bringt, aufzulösen. Das Leben erhält hier allerdings nicht wie bei *Hegel* aus dem materiellen Prozeß der Geschichte seinen

Sinn, sondern von der Transzendenz eines in der Ewigkeit vergeltenden Gottes her. Der große Systematiker dieser Sicht war *Augustinus*. Das Endgericht wird den Beweis erbringen, daß das Reich Gottes über das Reich des Widersachers triumphiert. Damit ist aber nicht gesagt, daß die innerweltliche Ordnung in ihrer Gesamtheit dem Widersacher Christi überlassen sei, so daß der Christ etwa die Politik als böses Ding betrachten müßte, dem der Prozeß erst durch den ewigen Richter gemacht würde. Daß *Luther* in diesem Sinne die Zwei-Reiche-Lehre verstanden haben soll, wird von maßgeblichen protestantischen Theologen bestritten¹⁴. Vielmehr steht der Christ vor der Aufgabe, die innerweltlichen Angelegenheiten aus der heilsgeschichtlichen Sicht heraus in Mitverantwortung gestalten zu helfen. Gegenüber der katholischen Naturrechtslehre sind die protestantischen Theologen der Auffassung, daß diese Art der Meisterung des Lebens die einzige christlich-sittliche sei, während die sogenannten naturrechtlichen Argumente in den Bereich des Sachverstands, also der Nützlichkeit, nicht der Sittlichkeit gehörten. Das sittliche Soll ist in allen seinen Dimensionen von der heilsgeschichtlichen Verantwortung aufgesogen. So weit ging allerdings *Augustinus* nicht, da sich bei ihm neben geschichtstheologischen noch viele naturrechtliche Beweggründe sittlichen Verhaltens finden.

Der endgeschichtliche Ansatz der christlichen Ethik wird auch von katholischer Seite unterstrichen. Nur von dieser Transzendenz her kann das Übel, dem der sittlich strebsame Mensch begegnet und an dem allzuoft sein Bemühen scheitert, erklärt werden.

Die nicht-religiöse Ethik steht dem Problem des Übels hilflos gegenüber¹⁵. Will sie ihm ausweichen, dann bleibt ihr nur der Rückzug auf den formalen Imperativ oder die Annahme eines doppelten Gewissens, eines rein formalen und eines existentiellen in der Art, wie es *Jean Nabert* annahm oder *M. Weber* durch die Begriffe „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“ zum Ausdruck brachte. Die christliche Ethik ist dagegen in der Lage, nicht nur das physische Übel endgeschichtlich zu erklären, sondern sogar das sittlich Böse, das ebensowenig aus der Welt zu schaffen ist wie das physische Übel, in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang logisch einzuordnen. Das Böse wird im

¹⁴ Vgl. *Johannes Heckel – Siegfried Grundmann*: Der Christ von heute in Kirche und Staat, München 1964; *Wolfgang Schweitzer*: Der entmythologisierte Staat, Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, Gütersloh 1968.

¹⁵ Das Problem wird eindrucksvoll dargestellt von *Carlo Regazzoni*: Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung, Heidelberg – Löwen 1968.

Widersacher Christi personifiziert, dem beschränkte Macht eingeräumt wird, bis er im Endgericht beseitigt wird¹⁶.

Wie bedeutungsvoll die heilsgeschichtlich orientierte Ethik sein kann, erweist sich in Fragen, die durch naturrechtliche Überlegungen nicht mehr in Griff zu bekommen sind. In der Diskussion um die atomare Abrüstung wurde von katholischer Seite, übrigens im Anschluß an Ausführungen *Pius' XII*¹⁷, das naturrechtliche Argument der legitimen Verteidigung ins Feld geführt. Ist aber eine Verteidigung, bei der der Verteidigende nicht nur den Gegner, sondern auch sich selbst zerstört (Weltzerstörung) noch sinnvoll? Die Geschichtstheologie kann dieses Problem von einer höheren Ebene aus angehen, indem sie die Frage stellt: Darf der Christ eigenmächtig die von Gott beabsichtigte Heilsgeschichte durch die Weltzerstörung abkürzen? Für die aus endgeschichtlicher Verantwortung gefällte Entscheidung erwartet der Christ auch die endgeschichtliche Rechtfertigung. Der Christ ist also der Tragik des Lebens entrissen. Dagegen ist die aus naturrechtlichen Überlegungen gefällte Entscheidung aus sich nicht heilbringend. Sie wird es, wie *Aristoteles* richtig gesehen hat, erst durch ein mit dem Sittlichen nicht wesentlich verbundenes Element, nämlich die Chance. Entscheidet man sich im Sinne der legitimen Selbstverteidigung für den Einsatz der nuklearen Waffen, dann geht man selbst zugrunde. Man ist also selbst betrogen. Es nützt hierbei nichts, sich einzureden, man ziehe das Nichtsein dem Sosein vor. Der atomare Einsatz kann naturrechtlich nur zur Selbstverteidigung, nicht zur Selbstvernichtung verantwortet werden. Die Selbstverteidigung scheitert also durch die Selbstvernichtung. Es ist eine reine Chance, wenn der sittlich verantwortete Entschluß zur atomaren Verteidigung „gut“ ausgeht. Wählt man dagegen aus vernünftigen Sachüberlegungen, also mit naturrechtlicher Logik den Verzicht auf Verteidigung, dann unterliegt man dem Eindringling, man fügt sich also in ein Geschick, das die Ungerechtigkeit des Gegners bereitet. Der Gerechte ist also auch hier am Sein gescheitert, denn, wenn Gerechtigkeit ein seinsbegründetes Soll wäre, dürfte sie nicht scheitern. Nun wird man einwenden, es sei doch eine ehrenvolle Entscheidung, zu resignieren, wo kein anderer Weg bleibe. Das ist richtig. Aber die Resignation

¹⁶ 2 Thess. 2, 3–10. Vgl. hierzu die Kommentierung von *Willy Böld*: Obrigkeit von Gott? Studien zum staatstheologischen Aspekt des Neuen Testaments, Hamburg 1962. Instruktiv für die christliche Erklärung des Bösen ist auch die Interpretation des Verrats des Judas bei *Augustinus*: In Joannis Evang., Tract. XXVII, 10.

¹⁷ Vgl. *A.-F. Uiz – J.-F. Groner*: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., Band III, Freiburg/Schweiz 1961, 3147, Nr. 5364.

ins Unvermeidliche aus einem absolut-geltenden Soll ist nur logisch, wenn sie entweder, wie es im christlichen Denken unterstellt wird, ihre Vergeltung in der Transzendenz erhält, oder wenn sie, wie *Hegel* lehrte, von dem die Weltgeschichte sinnvoll gestaltenden absoluten Geist aus ihrer individuellen Problematik befreit wird, d. h. wenn die individuelle Entscheidung von vornherein vom geschichtlichen Prozeß die letzte Sinngabe erwartet. Von der Resignation des Existentialismus brauchen wir nicht zu reden, da dieser eigentlich keine sittliche, sondern eine rein ontische Lehre darstellt. Eine Ausflucht aus diesen beiden Alternativen gibt es nur noch, wenn man das Soll völlig vom Sein und damit von aller Finalität und Eudaimonie trennt, wie es in der kantischen Ethik und in der Wertethik geschieht.

Da jede finalistische Ethik nur dann logisch aufgeht, wenn es ihr gelingt, alle Widersprüche zwischen Sein und absolutem Sollen aufzulösen, ist die christliche Geschichtstheologie als mindestens ebenso logisch zu bezeichnen wie die hegelsche Geschichtsmetaphysik. Sie kann gegenüber der hegelschen Geistlehre für sich in Anspruch nehmen, nicht nur das Gesamt der Menschheitsgeschichte, sondern auch die Geschichte der einzelnen Person als eines substantiellen Geisteswesens widerspruchlos mit dem individuellen Gewissensimperativ zu harmonisieren. Sie entspricht damit mehr dem sittlichen Phänomen, das Ausdruck der persönlichen Verantwortung nicht nur dem Weltziel, sondern auch der individuellen metaphysischen Lebensaufgabe gegenüber ist. Aus der sittlichen Verantwortung ist das ganz Persönliche der Aufgabe nicht zu eliminieren. Wenn aber dieser Aufgabe eine Finalität entspricht, d. h. wenn Aufgabe und persönliches Lebensziel untrennbar zusammengehören, und sie gehören in einer finalistischen Ethik zusammen, dann mutet die hegelsche Ethik dem Gewissen eine Selbstaufopferung zu, die ein seiner persönlichen Freiheit und seiner persönlichen Lebenserfüllung bewußter Mensch nicht mehr verantworten kann.

Die Finaletik der katholischen Naturrechtslehre

Der Begriff des Naturrechts hat hier zunächst nicht die strenge Bedeutung von „Recht“ als zwangsmäßig wirksamer sozialer Norm, sondern bezeichnet in erster Linie die an der Natur der Dinge ablesbaren sittlichen Normen. Wie diese Normen zu zwischenmenschlichen Ordnungsprinzipien und vor allem zu er-

zwingbaren Normen im gesellschaftlichen Raum werden, gehört in die Rechtsphilosophie¹⁸.

Die katholische Theologie verteidigt, vor allem unter der Führung von *Thomas von Aquin*, im Sinne des augustinischen „*fides quaerens intellectum*“ (der Glaube, der das rationale Verständnis sucht) die Harmonie von Glaube und Vernunft nicht nur im Bereich der dogmatischen Wahrheiten, sondern auch in dem der sittlichen Entscheidung. Neben und mit der heilsgeschichtlichen Weltbetrachtung behält die natürliche Wesensschau ihre volle Bedeutung für die Beurteilung der Finalität der Handlungen. Gewiß ist alles menschliche Tun durch die neue Heilsfinalität weitergeführt. Es hört aber nicht auf, den Normen der Natur unterworfen zu sein. Die katholische Moral hat darum nie das Bemühen um die wesentliche Finalität der einzelnen Handlungen aufgegeben. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Beurteilung der Ehescheidung. Zwar sind auch die protestantischen Theologen davon überzeugt, daß die Ehe von Christus als unauflöslich gewollt ist. Sie sind aber doch der Ansicht, daß eine zerbrochene Ehe den heilsgeschichtlichen Sinn der Ehe nicht mehr erfüllt, so daß die Ehescheidung in diesem Falle nichts anderes ist als die Anerkennung eines außerordentlichen, d. h. aus der Heilsordnung herausgefallenen Zustandes¹⁹. Die katholische Theologie besteht dagegen auf der Wesensbetrachtung der Ehe. Der Natur nach ist die Ehe eine Institution, d. h. ein Liebesvertrag, in welchem sich die Ehepartner ihrer Verfügungsgewalt in einer Weise begeben, daß auch mit gegenseitigem Einverständnis die Auflösung unmöglich wird. Was verbrannt ist, bleibt verbrannt. Es ist unwiederbringlich. Die erkenntnistheoretische Grundlage für diese Institutionenlehre ist die aristotelische Auffassung, daß die Vernunft das allgemeine Wesen der Dinge und Handlungen zu erkennen vermag. Das Gewissen bezieht darum aus dieser Wesensschau überzeitliche Normen, die ihre Verbindlichkeit allerdings nicht aus einer allgemeinen Kosmologie, sondern aus der Tatsache erhalten, daß die Wesensordnung von Gott geschaffen worden ist. Das Gewissen ist hierbei nichts anderes als eine natürliche Teilhabe am ewigen Gesetz, genauer gesagt an der göttlichen Vernunft. Beachtenswert ist, daß in der thomistischen Darstellung des Gewissens (entgegen der von *Duns Scotus*) nicht der Wille, sondern die Vernunft des Schöpfers das letzte Element in der Analyse der Verbindlichkeit der Naturordnung ist.

¹⁸ Vgl. *A. F. Utz*: Sozialethik, II: Rechtsphilosophie, Heidelberg – Löwen 1963.

¹⁹ *H. Thielicke*: Theologische Ethik, III. Band: Entfaltung, 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964, 599 ff.

Die Naturordnung ist darum ebenso absolut wie die Vernunft Gottes. Die Annahme, der Wille Gottes könnte die Wesensordnung außer Kurs setzen, ist also unmöglich. Heilsgeschichtliche Überlegungen vermögen darum die Naturordnung nicht von ihrer Verbindlichkeit zu lösen. Eine andere Frage ist allerdings, wo im einzelnen Falle wesentliche Normen der Natur vorliegen. *Thomas von Aquin* war bezüglich dieser Problematik vorsichtig in der Entscheidung. In seiner Gewissenslehre hat er sich übrigens nur wenig um die Darstellung von objektiv wesentlichen Normen bemüht. Er studierte, um wesentlich von unwesentlich zu unterscheiden – hierin übrigens überaus modern im Sinne der Soziologie der Werturteile –, die Gewissensbildung der Gesellschaft, um festzustellen, was spontan von allen als Norm anerkannt wurde und was nicht. Im spontanen Werturteil wollte er das wesentliche Werturteil erkennen²⁰. Darum auch seine Unterscheidung in primäres und sekundäres Naturrecht²¹. In der monogamen Ehe konnte er, da nur ein geringer Teil der Menschheit sie als verbindlich erklärte, keine spontan erkennbare, darum auch keine wesentliche Norm erblicken. Die Scholastik nach *Thomas von Aquin* hat sich jedoch mehr dem objektiven Sachverhalt zugewandt. Nicht also die soziologische Tatsache, ob eine Norm spontan angenommen wird oder nicht, sondern die Erkenntnis, daß eine Handlung ihrem Objekt nach eine bestimmte wesentliche Struktur hat, die durch die Vernunft erkennbar ist, wengleich sie nicht von allen vernünftigen Wesen tatsächlich erkannt wird, entscheidet nun darüber, wo eine naturrechtliche (genauer gesagt: eine der natürlichen Sittlichkeit entsprechende) Norm vorliegt. Die Scholastik hat diese Orientierung am objektiven Gehalt der Normen eigentlich aus der allgemeinen Erkenntnistheorie des *Thomas von Aquin* entwickelt. *Thomas* selbst hat die Theorie der universal-realen Wesenserkenntnis noch nicht vollständig auf die Gewissenslehre angewandt. Er blieb in der Bestimmung der Handlungsnormen mehr Empiriker, wengleich sich offensichtliche Ansätze zur objektiven Analyse zur Ermittlung dessen, was wesentlich und was zeitlich bedingt ist, bei ihm finden.

Wengleich das Objekt der Handlung in seiner wesentlichen Struktur die Bewandnis der Norm nicht aus sich besitzt, diese vielmehr von dem nach ihm naturhaft ausgerichteten Gewissen erhält und dieses seinerseits seinen verpflichtenden Charakter aus seiner Eigenschaft als Teilhabe an der Vernunft des

²⁰ Vgl. *A. F. Utz*: a. a. O. 97 f.; *J. Messner*: Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 5., neubearb. erw. Aufl., Innsbruck – Wien – München 1966, 330 f.

²¹ Vgl. *A. F. Utz*: a. a. O. 95 ff.

Schöpfers bezieht, die Analyse des Solls demnach bis zu Gott aufsteigt, so hält die katholische Moral doch daran fest, daß zu dieser Ethik noch keine Offenbarungstheologie notwendig sei, da gemäß der katholischen Auffassung die metaphysische Erkenntnis der Existenz Gottes zum Bereich der menschlichen Vernunft gehört. Dennoch benötigt die natürliche Sittenlehre des Katholizismus die Heilslehre der Offenbarung, um das Problem von Sein und Sollen im Sinne der Finalität widerspruchsfrei zu lösen. Zwar ist mit der Existenz Gottes auch die Unsterblichkeit der Seele eng verbunden. Der sittlich gut handelnde Mensch kann sich darum dort, wo sein Ethos an der zeitlichen Umwelt scheitert, im Gedanken an das Ewige im Menschen trösten. Heißt das aber, daß dem gerechten Handeln volle Gerechtigkeit in der Transzendenz widerfährt, wenn es in dieser Welt nicht mit Erfolg gekrönt war? Gewiß kann sich der Gerechte wie ähnlich *Sokrates* der Hoffnung hingeben, daß er in der jenseitigen Existenz irgendwie die Anerkennung für sein Streben erfahren wird. Zu einer allseitig schlüssigen Auflösung der Problematik von Sein und Sollen, müßte man aber die feste Hoffnung hegen dürfen, daß auch der geschichtliche Ablauf mit allen sozialen Elementen und nicht nur das einzelne Handeln seine spürbare Sanktion durch einen entsprechenden Richterspruch erhält. Die Idee der Gerechtigkeit verlangt einen Ausgleich zwischen mehreren Partnern. Es genügt also zu ihrer Seinsverwirklichung nicht, daß der ungerecht Leidende von einem anderen, sei es Gott oder ein anderes übergeordnetes Wesen wie z. B. der Staat, eine Genugtuung erhält. Der Ungerechte selbst muß zur Rechenschaft und zur Satisfaktion herangezogen werden. Die in der Gesellschaft insgesamt existierenden Ungerechtigkeiten müssen in einem die Gesellschaft zur Verantwortung ziehenden Gerichtsprozeß geahndet werden, wenn die Gerechtigkeit nicht nur eine Idee bleiben, sondern Wirklichkeit werden soll. Wie aber soll dies geschehen? *Hegel* hat diesen Prozeß mit der Menschheitsgeschichte verkettet. Das Christentum prophezeit das Weltgericht durch den Erlösergott. Bis zu einer solchen sicheren Aussicht vermag aber eine natürliche Ethik, auch wenn sie die Existenz Gottes in das vernünftige Wissen einbaut, nicht aufzusteigen. Schlüssig wird daher die natürliche Ethik, die Sollen und Sein verbindet, nur durch den religiösen Glauben an ein Weltgericht. Die katholischen Vertreter des Naturrechts haben sich durchweg über diese Konsequenz keine Rechenschaft gegeben. Ein tiefer lotendes Studium der päpstlichen Dokumente hätte sie darüber belehren können. Was veranlaßte *Leo XIII.* dazu, in seinen unermüdlich geäußerten Mahnungen, von revolutionären Kurzschlußhandlungen gegen eine in der Gesellschaft bestehende Ungerechtigkeit abzusehen, auf die christliche Tugend der Geduld

und auf das im Evangelium gepredigte Armutsideal hinzuweisen, als die Überzeugung, daß das Endgericht den erwarteten gerechten Ausgleich bringen werde? Die katholische Naturrechtsdoktrin könnte die in der natürlichen Ethik klaffende Lücke zwischen Sollen und Sein nicht schließen, wenn sie nicht ein wesentliches Element der christlichen Glaubenslehre heranzöge.

Dritter Artikel

Die Trennung von Sein und Sollen

Die Unlösbarkeit des Widerspruchs von Sollen und Sein in einer rein rationalen Ethik

Unter der Voraussetzung, daß jede ethische Norm irgendwie, abgeleitet oder direkt, absoluten Anspruch auf Befolgung erhebt, läßt sich das Sollen mit dem Sein nur verbinden, wenn das Sein ebenso unzerstörbar ist wie das Sollen. Das heißt, die Handlung, die dem absoluten Imperativ folgt, dürfte nicht wegen irgendwelcher mißlicher Umstände scheitern. Sonst wäre dies ein Beweis dafür, daß der Imperativ losgelöst vom Sein gelte, abseits von Finalität, von Glück und Erfolg, daß das Sittliche als ureigene Ordnung betrachtet werden müsse, die jenseits des Seins liegt. Wir haben gesehen, daß keine Ethik, die zugleich Lehre des sittlich Guten und des erfüllten Lebens sein will, mit der geschichtlichen Wirklichkeit fertig wird, es sei denn, sie hole das entscheidende Supplement aus der Transzendenz eines Erlösergottes oder sie löse den vom einzelnen sittlichen Menschen im Diesseits empfundenen Widerspruch von Sollen und Sein dadurch auf, daß sie die gesamte Sinngebung in den historischen Prozeß verlagert. Als weltimmanente Ethik bliebe einzig die Ethik *Hegels*. logisch, allerdings, wie bereits gesagt, nur unter der Voraussetzung der gläubigen Annahme der materialistischen Geschichtsmetaphysik.

So wird es verständlich, daß eine nicht theologische Ethik, welche *Hegels* Apriori nicht annimmt, nur in der Trennung von Sollen und Sein die Lösung des Rätsels sehen kann.

Die Trennung von Sollen und Sein ist auf zweifache Weise möglich, indem man 1. das Soll jeglichen Inhalts entleert und einzig als Pflicht zum „Guten als solchen“ begreift, unter Verzicht auf jede, auch noch so abstrakte Bestimmung des Guten, indem man 2. das Soll als absolute materiale Werte auffaßt, die aber

in keiner Weise dem Sein entnommen sind und darum auch keine Erwartungen, die sich an das Sein richten, rechtfertigen, sondern sich einzig an das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen Menschen richten. Beide Arten der Trennung von Sein und Sollen können als idealistische Ethiken bezeichnet werden, wobei das Wort „idealistisch“, wie ersichtlich, etwas anderes bedeutet, als wenn man vom hegelschen Idealismus spricht.

1. Das Soll als formaler Imperativ

Die Grundzüge der Lehre vom formalen Imperativ

Die Trennung des Solls nicht nur vom Sein, sondern auch von jedem Wertinhalt erfüllt, wenigstens rein logisch und formal, folgende Forderungen des sittlichen Imperativs:

1. Sie ermöglicht ein kompromißloses Verständnis des Absolutheitscharakters des sittlichen Solls. Daß das Soll absolut ist, gehört zu jeder Ethik. Sobald aber ein Inhalt, auch wenn dieser nicht aus dem Sein abgelesen wird, hinzukommt, entsteht der Zweifel, welchem Wert der Absolutheitsanspruch zukommt. Sind es mehrere Werte, dann muß man sich über die Wertskala Rechenschaft geben. Die Werte dem Sein zu entnehmen; würde von vornherein die Kausalordnung in das Soll hineinziehen, diese aber kann überhaupt nicht den Absolutheitscharakter annehmen, es sei denn, man bekenne sich mit *Aristoteles* zur universal-realen Wesenserkenntnis und man nehme mit dem Thomismus obendrein noch an, daß die Wesenheiten das von der Vernunft eines Schöpfergottes ausgesprochene Ordnungsgefüge manifestieren. Für *Kant* kam weder die real-universale Abstraktion in Frage, noch die Existenz Gottes als Gegenstand des Wissens.

2. Sie behebt jeden Zweifel an der Allgemeingültigkeit des Solls. Tatsächlich gehört zum Absoluten Allgemeingültigkeit. Denn wäre es nicht allgemeingültig, würde es also das eine Mal gelten, das andere Mal nicht, dann bezöge es seine Geltung aus etwas anderem als aus sich selbst. Es wäre also nicht mehr absolut. Selbst wenn das Soll seine Werte nicht aus dem Sein, sondern aus einer vom Sein getrennten Wertwelt bezöge, bestände noch das Problem, ob alle Menschen als moralische Wesen in gleicher Weise zu den Werten stehen. Die Allgemeingültigkeit stände also in Frage. *Kant* hat eine prägnante Formulierung für ein allgemeingültiges Prinzip angegeben, das jeder Mensch, wenn er überhaupt zum absoluten Soll steht, anerkennen muß: „Handle so, daß die Maxime deines

könne“. Die Maxime kann auf jede Situation angewandt werden, weil sie keinen bestimmten Wert angibt, wonach zu handeln wäre. Dennoch spricht sich in ihr ein geheimes Zugeständnis an eine seinsorientierte Normenethik aus, wie wir noch sehen werden.

Popper, der seinerseits dem Neukantianismus verhaftet ist, hat hier eine Nuance hinzugefügt, die teilweise eine leichte Hinneigung zur Wertethik bedeutet. Mit der Lehre vom rein formalen Imperativ geht er grundsätzlich einig. Er meint aber, daß sich jeder Mensch für irgendwelche Werte entscheide (Decisionismus). Diese Entscheidung hat aber nach *Popper* in keiner Weise den Charakter echter Werterkenntnis. Der einzelne Mensch müsse sich also bewußt bleiben, daß die eigene Wertentscheidung nur die vorläufige Bewandnis einer Theorie hat. Wenn er handeln wolle, dann müsse er sich stets mit den Wertempfindungen der anderen abstimmen, sich immer dabei bewußt bleibend, daß er nie zu einer realen oder auch nur erkenntnismäßigen Werterfassung gelangen kann.

3. Schließlich ist mit dem formalen Imperativ die sittliche Gutheit von jeder Zufälligkeit des geschichtlichen Ablaufes frei. Eine solche Ethik ist nicht zum Scheitern verurteilt. Sie braucht auch nicht, um dem Scheitern zu entrinnen, in die Transzendenz zu entfliehen.

4. Unmißverständlich stellt die Lehre vom formalen absoluten Soll die sittliche Handlung in den Raum der Freiheit. Wo keine Freiheit ist, da gibt es auch kein sittliches Handeln. Darüber sind sich alle Ethiker einig. Soll also die sittliche Handlung streng unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit betrachtet werden, so scheint es notwendig, ihr die Freiheit ungemischt zu reservieren, sie also als Verwirklichung der Idee der Freiheit aufzufassen. Man muß folglich aus ihr alles, was nicht Freiheit, sondern Bindung der Freiheit an etwas Vorgegebenes besagt, fernhalten. Verantwortung ist Freiheit als solche. Nur so ist sie ursachlos, apriorisch. Die Idee der Freiheit darf nicht mit der psychologisch erfahrbaren Freiheit verwechselt werden. Diese ist nämlich nicht ursachlos. Die Freiheit wird von *Kant* bestimmt als eine Art von Kausalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist²².

5. Der kategorische Imperativ stellt das Wesentliche des sittlichen Phänomens ins helle Licht: die Pflicht. Allerdings ist auch hier nicht die Pflicht

²² Kritik der praktischen Vernunft, nebst Grundlegung der Metaphysik der Sitten, hrsg. v. Heinrich Schmidt, Leipzig 1925, 62.

hinsichtlich eines bestimmten Wertes gemeint, sondern die Pflicht „als solche“, die, weil sie keine Wertgebundenheit aufweist, mit der Idee der Freiheit identisch ist.

Die ungelösten Probleme

Zwar bietet die kantische Lehre eine unkomplizierte Lösung des absoluten und allgemeingültigen sittlichen Imperativs. Jede Ethik, die das Sein in die Norm aufnimmt, hat mit dem Problem des Wandels der Werturteile zu kämpfen, z. B. mit der Frage, aus welchem Grunde eine Generation oder Gesellschaft die Polygamie als sittlich verantwortbar behauptet, während eine andere nur die Monogamie als sittlich vertretbar annimmt. Beide Generationen oder Gesellschaften können aus reinem Gewissen ihren je verschiedenen Standpunkt vertreten. Auch der noch so energische Verteidiger des Naturrechts, d. h. ein am Wesen der Dinge orientierter Ethiker, muß das irrige Gewissen für verbindlich erklären. Der Inhalt scheint also nicht wesentlich zur Verantwortung zu gehören, sonst müßten wir einen nach irrigem Gewissen Handelnden tadeln. Dennoch löst die kantische Konzeption das Problem nicht, warum wir überhaupt von einem irrigen Gewissen reden. Sie gibt uns nicht Aufschluß darüber, warum die zu sittlicher Reife gelangten Menschen gewisse sittliche Vorstellungen, z. B. Rassenhaß und Rassenvernichtung als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichnen und, wie es im Nürnberger Prozeß geschah, nach irgendeinem gesetzlichen Paragraphen suchen, gemäß welchem unser natürlicher Abscheu vor solchen Verbrechen eine positiv-rechtliche Stütze findet. Wenn man nach dem Kriege von den deutschen Richtern, die im Dritten Reich exzessive Todesurteile gefällt hatten, den Rücktritt vom Amte verlangte oder erwartete, so sprach sich darin das allgemein menschliche Werturteil aus, daß ein Richter doch um die menschliche Würde hätte wissen müssen, daß er alle seine juristischen Kenntnisse hätte aktivieren müssen, um die Anwendung des positiven Gesetzes im Sinne einer menschenwürdigen Ordnung zu vollziehen.

Nun kann allerdings der Kantianer erwidern, daß auch seiner Ansicht nach ein dem kategorischen Imperativ folgender Richter so handeln würde, und zwar deshalb, weil in dem *hic et nunc* gegebenen Umstand die materialen Bedingungen nicht erfüllt seien, gemäß welchen der Imperativ möglich würde.

Warum aber wird der Imperativ nicht möglich? Es müssen doch in unserem Gewissen bestimmte Normen leben, gemäß welchen wir die Unstatthaftigkeit bestimmter Handlungen erkennen. Jedenfalls muß der Kantianer, der eine be-

stimmte Handlung als mit seinem Imperativ unvereinbar erklärt, Gründe dafür angeben können. Diese Gründe müssen aber Normcharakter haben, sonst können sie nicht logisch in die Sollordnung eingebaut werden.

Man wird vielleicht entgegnen, diese Normen seien nur konventionell-kultureller Natur, nicht aber natürliche Normen. Sie verblieben demnach im Raum der gesellschaftlichen Umwelt, hätten nur psychologische, nicht aber eigentlich ethische Bedeutung. Wie aber erklären wir unser Wertempfinden, gemäß dem wir der Überzeugung sind, daß der Kannibalismus einen Irrtum in der Gewissensbildung darstellt? Wir sind doch alle froh darüber, und zwar aus unserer Orientierung an der menschlichen Würde heraus, daß wir über das Stadium des Kannibalismus hinausgewachsen sind. Oder meinen wir etwa, es sei ganz normal, daß wir eines Tages Menschenfresser würden? Es ist zwar nicht wissenschaftlich ableitbar, aber doch aus innerer Erfahrung aufweisbar, daß in uns irgendwelche allgemeine materiale Wertvorstellungen absolut gelten, sodaß die Absage an sie als unmenschlich erscheint.

Daraus erklärt es sich auch, daß wir in der Gesellschaft die absolute Freiheit, also die Freiheit als solche für utopisch halten, weil wir uns das Verantwortungsbewußtsein nicht derart absolut vorstellen können, daß es in keiner Weise die Freiheit an materiale Werte bindet.

Die kantische Vorstellung von der Sittlichkeit vermag zwar die Sittlichkeit idealtypisch von allem Nicht-Sittlichen zu isolieren. Damit wird aber nicht mehr als ein logisches Schema geboten, wie ähnlich der Neukantianer *H. Kelsen* in seiner Reinen Rechtslehre das Recht als ein inhaltloses Koordinatensystem von sozialen Zwangsnormen auffaßte. Der innere Bezug der Rechtsnorm zum gesellschaftlichen Leben fehlt bei *Kelsen* vollständig. In der kantischen Ethik fehlt der sittlichen Norm der innere Bezug zum menschlichen Dasein überhaupt. Die kantische Maxime, so zu handeln, daß die Mitwelt genau nach derselben Norm zu handeln imstande sei, bedeutet übrigens ein leises Zugeständnis an die soziale Natur des Menschen, also an die Kausalordnung, in der sich unser Leben vollzieht. Selbst *Kant* konnte ohne den Kompromiß mit dem Sein nicht auskommen, so sehr er sich um einen reinen, d. h. formalen Imperativ bemühte. Ohne diesen Kompromiß hätte er wohl auch nie seine Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) geschrieben. Der „ewige Friede“ ist ein eudaimonistisches Anliegen, zumindest ein Anliegen einer Ethik, die materiale Werte anerkennt.

Die phänomenologisch eingestellten Ethiker, zu denen die Vertreter der Wertphilosophie (*M. Scheler*, *N. Hartmann*, *D. v. Hildebrand* und in ihrem

Gefolge, allerdings mit einigen Abweichungen, *H. Reiner*) gehören, distanzieren sich von *Kant* durch ihre Kritik an der Ethik als reiner Pflichtlehre. *H. Reiner* erklärt, *Kants* Begründung des Solls entspreche nicht dem im menschlichen sittlichen Bewußtsein allgemein vorfindlichen Tatbestand, sondern enthalte „eine diesen vergewaltigende künstliche Konstruktion“²³. Nicht alles sittlich gute Handeln sei ein Handeln aus Pflicht und damit aus Achtung vor dem Gesetz. Selbst die Pflicht und der Gedanke derselben entstehe nicht ohne einen sachlichen, einen Zweck bildenden Grund und Hintergrund, dessen Schutz oder Erfüllung dabei letzten Endes auf dem Spiele stehe²⁴. Diese Kritik hat ohne Zweifel ihre Berechtigung, sofern die Pflicht immer mit irgendeinem sachlichen Grund zusammenhängt. Muß aber deswegen die Pflicht aus dem Mittelpunkt des sittlichen Solls entfernt werden? Diese Frage kann nur dann bejaht werden, wenn man unter Pflicht im Sinne *Kants* die „Pflicht als solche“ ohne rationalen Zusammenhang mit dem Sein versteht.

2. Das Soll als materialer Wert

Die Formalisierung des sittlichen Bewußtseins hat die Wertethiker auf den Plan gerufen. Ihre Reaktion ist nichts anderes als die spontane Antwort des menschlichen Gewissens, das seinem Wesen gemäß ein Objekt anstrebt, so wie der Intellekt naturgemäß die Wahrheit sucht. Das Objekt des Gewissens, d. h. der sittlichen Verantwortung aber sind die Werte des menschlichen Lebens. *Max Scheler* hat mit seiner materialen Wertethik dem sittlichen Bewußtsein die Ideale zurückgegeben, die ihm durch die Lehre vom formalen Imperativ genommen worden sind. Es handelt sich hierbei allerdings nicht um die Idealvorstellung eines vollkommenen Lebens nach Art eines Vorbildes, sondern um Ideen, in denen das Gute seinen vielfältigen Ausdruck erhält, eben um Werte. *Nicolai Hartmann* hat in seiner Ethik diesen Wertekatalog eindrucksvoll zusammengestellt. Man hat bei der Lesung den Eindruck, als sei *Aristoteles* wiedererstanden. Doch darf man sich durch die Ähnlichkeit in der phänomenologischen Schilderung nicht täuschen lassen. In der Wertethik handelt es sich um Analysen unseres Wertempfindens, bei *Aristoteles* zwar ebenfalls, aber

²³ Die philosophische Ethik, 123.

²⁴ A. a. O. 123 f. Lesenswert sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von *H. Reiner*: Pflicht und Neigung, Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller, Meisenheim am Glan 1951, § 12.

zugleich auch um die Finalität seelischer Kräfte. Diesen Schritt in das Sein vollzieht die Wertethik nicht mit, und zwar bewußt. Mit *Kant* ist sie einig in der Überzeugung, daß der Absolutheitsanspruch des Solls nicht aus dem Sein begründbar ist. Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Solidarität, wie immer die Ausprägungen des sittlich Guten heißen mögen, sind, weil sie nicht Tugenden darstellen, die erst noch zu erwerben wären, sondern Werte, die aus sich heraus Anerkennung durch das sittliche Bewußtsein verlangen, allgemeingültig. Erfasst werden sie durch das Wertempfinden eines jeden einzelnen. Hier erfolgt der Einbruch in das Sein. Hier entsteht auch die Vielfalt der Interpretation. Diese ist aber nicht etwa der Anwendung allgemeiner Prinzipien auf einen konkreten Fall gleichzusetzen, wovon die Naturrechtslehre spricht. Aus den Werten wird nicht wie aus einem Universale, d. h. einem aus dem Sein abstrahierend entnommenen Inhalt, auf die konkrete Wirklichkeit geschlossen. Es ist vielmehr das Wertempfinden als seelischer Vorgang, das den Werten den Weg in die Wirklichkeit bereitet.

Die Thomisten können von der Wertlehre die Erkenntnis übernehmen, daß die Harmonie von Sein und Sollen nicht einfach nach dem Grundsatz „ens et bonum convertuntur“ nachgewiesen ist. Das Sein wird erst dadurch zum sittlichen Gut, daß es vom Menschen als Wert empfunden wird. Die Bedeutung des Wertempfindens wurde (im Gegensatz zu *N. Hartmann*, der die Werte als An-sich-Phänomene des idealen Seins annahm) von *H. Reiner* und *Fritz Joachim von Rintelen* herausgearbeitet²⁵. *Thomas von Aquin* hat in seiner Naturrechtslehre das Wertempfinden viel stärker berücksichtigt als die späteren Thomisten, die die Werte sozusagen völlig ontologisierten und damit eine rein ontologische Ethik und Naturrechtslehre entwickelten. Im Grunde geht es um die Frage, wie man das Wertempfinden erklärt, ob es sich einzig um das jeweils individuell verschiedene Wertempfinden handelt oder um jenes Wertempfinden, welches in der naturhaften Anlage der praktischen Vernunft beschlossen ist, so daß es nur darauf ankäme, diese „transzendente“, d. h. im Wesen der Vernunft liegende, Relation zum Sein individuell zu entwickeln. Tatsächlich ist allerdings das Sein als Wert nur insoweit ethisch gültig und verpflichtend, als das einzelne Individuum mit seinem Wertempfinden das Sein

²⁵ Vgl. *H. Reiner*: Pflicht und Neigung, passim; *F. J. von Rintelen*: Wertphilosophie, in: *F. Heinemann* – Hrsg.: Die Philosophie im XX. Jahrhundert, Stuttgart 1959, 441 ff.; *R. Wisser*: Wertwirklichkeit und Sinnverständnis, in: *R. Wisser* – Hrsg.: Sinn und Sein, Tübingen 1960, 611 ff.; *Otto Veit*: Die Quellen der inneren Erfahrung, in: Die Philosophie und die Wissenschaften, Simon Moser zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Ernst Oldemeyer, Meisenheim am Glan 1967, 197.

erfaßt. *Thomas von Aquin* hat diesen Aspekt in seiner Naturrechtslehre besonders ins Auge gefaßt, während die späteren Thomisten in ihrer Naturrechtslehre abstrakt von der naturhaften Anlage der praktischen Vernunft auf das Sein sprechen und damit den Eindruck erwecken, als ob es in der sittlichen Entscheidung einzig um eine Seinsanalyse ginge.

Da gemäß der Wertethik objektiv logisch nicht bestimmbar ist, welche einzelne Norm im konkreten Handeln maßgebend ist, da vielmehr das ganz persönliche Wertempfinden mit der Wirklichkeit fertigwerden muß, erklärt sich auch die Tatsache, daß die Wertethik keine eigentliche Sozialethik erbringen konnte. Zwar spricht sie von Gerechtigkeit und allen andern sozialen Werten, die bei *Aristoteles* Gegenstand von sozialen Tugenden sind. Vor allem betont sie die Solidarität. Aber das sind keine der Gesellschaft als Ganzem vorgeordnete Maximen, aus denen sich irgendein festumrissener Gemeinwohlbegriff herausentwickeln ließe. Sie sind sozial, weil der Mensch sie im Zusammenleben als Werte erkennt und nur soweit er sie als solche erkennt.

Die Wertethik bietet mit dieser Anschauung die Grundlage für eine Gesellschaftsethik, die soziologisch orientiert ist. Ihre Werte sind nun einmal keine Zwecke, die man aus irgend einem Sachbereich ableiten und so, wissenschaftlich begründet, der Gesellschaft als sittliches Gebot aufbürden könnte. Die Wertethik ist grundsätzlich keine Naturrechtslehre. Die Werte gewinnen nur Leben im Leben der Gesellschaftsglieder. Was zur Menschenwürde gehört und darum in ein staatliches Grundgesetz aufgenommen werden könnte, wird bestimmt aus dem Wertempfinden der jeweils existierenden Gesellschaftsglieder. Damit ist die Rechtsbildung aller Spekulation entzogen, zugleich auch die sich als Erzieher gebärdende Staatsgewalt zurückgedrängt. Der Politiker kann seine Aufgabe nicht darin sehen, die gerade von ihm empfundene Wertwelt in der Gesellschaft durchzusetzen. Vielmehr hat er sich als Sachwalter des allgemeinen Wertempfindens zu betrachten.

Damit ergibt sich allerdings ein Dilemma, aus dem die Wertethiker dem Politiker nicht heraushelfen können. Unter Umständen stimmt das persönliche Wertempfinden des Politikers mit dem der Gesellschaft nicht überein. Er braucht also zwei Arten von Ethos: sein eigenes persönliches und dasjenige, das seinem Beruf als Politiker dient. *Max Weber* glaubte daher, daß der Politiker nicht nach der seiner Gesinnung entsprechenden, daher „Gesinnungsethik“ genannten Ethik entscheiden könne, sondern nach der „Verantwortungsethik“ genannten Ethik des Politikers handeln müsse. Obwohl *Max Weber* sich,

wie man ihn wohlwollend interpretiert, um eine Einheit der beiden Ethiken bemüht hat, so erkennt man doch leicht, daß dieses Bestreben logisch nicht aufgeht. Der Wertethiker kann die beiden Ethiken nicht verbinden, weil die Gesinnungsethik mit dem Sein nichts zu tun hat, während die Verantwortungsethik den Erfolg im Auge hat, also typisch Finalethik und sogar eine pragmatische Finalethik ist. Der Machiavellismus ist in der Verantwortungsethik unverkennbar, wobei man sich unter Machiavellismus durchaus noch nicht eine reine Machtethik vorstellen muß. Der Politiker bleibt immerhin seinem Volk gegenüber verantwortlich, wenngleich er manche seiner Entscheidungen vor seiner eigenen Ethik nicht zu verantworten vermag.

Das Dilemma wäre nur lösbar, wenn die Wertethik ihre Werte dem Sein entnähme und von da aus zur Unterscheidung zwischen Individualethik und Sozialethik gelangte. In einer am Sein orientierten Ethik, die universal-reale Erkenntnis im aristotelisch-thomistischen Sinne vorausgesetzt, stößt das sittliche Bewußtsein aufgrund seiner Erfahrungen zu allgemeinen Normen vor, die grundsätzlich allen gelten, weil sie dem Wesen des Menschen und dessen letzter Zweckbestimmung entnommen sind. Von hier aus gewinnt das Gewissen jeweils das konkrete Objekt, das der universalen Norm entspricht. Im individuellen Bereich löst das Gewissen kompromißlos das Problem der konkreten Entscheidung. Im sozialen Leben ist ihm aufgetragen, die Freiheit seiner Partner zu achten. Diese Pflicht geht so weit, daß der Mensch eher bestimmte Normen, die er als absolut erkennt, hintanstellen muß, als daß er das Gewissen seiner Partner vergewaltigen dürfte. So ergibt sich für ihn um seiner am Sein orientierten Normenwelt willen die persönliche Pflicht zum Kompromiß aus Toleranz. Der Politiker ist also aus ein und derselben Ethik heraus imstande, für sich hohe Ideale zu wählen und sich für die gesellschaftliche Führung auf Minimalforderungen zu beschränken, da er aus sittlicher Verantwortung überlegen muß, wie auf dem sichersten Wege und unter Wahrung der Gewissensfreiheit seiner Mitmenschen die beste Realisierung der sittlichen Normen im gesellschaftlichen Raum möglich ist. Der Kompromiß, der auf diese Weise mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit geschlossen wird, ist kein Verrat an den Normen, da den Normen direkt entgegenstehende politische Entscheidungen nicht mehr verantwortet werden können. Nun ist es im Hinblick auf die Gewissensfreiheit und die jeweils verschiedene Gewissensbildung der einzelnen für den Politiker nicht immer leicht, zu erkennen, wo er das allgemeine Wertempfinden mit seiner Verantwortung, die ja wesentlich nur eine unter vielen möglichen, nämlich seine persönliche ist, nicht mehr vereinbaren kann. Immer-

hin kann man von einem solchen Politiker erwarten, daß er nicht aus einer sogenannten „Verantwortungsethik“ heraus, um das irrende Wertempfinden seiner vom Rassenhaß besessenen Gesellschaft nicht zu stoßen, Rassenmorde anordnet. Er weiß immerhin um die absolut sicher erkennbaren Knotenpunkte, wo individuelle und soziale Normen untrennbar zusammengehören.

Auf weite Strecken mag die Wertethik mit ihrem Doppelgesicht, der Gesinnungsethik und der Verantwortungsethik, zu demselben Verhalten raten wie die soeben dargestellte, am Sein orientierte Ethik. Für gewöhnlich kann der Politiker seine Gesinnungsethik aus Toleranzgründen zurückstellen und sich aus seiner Verantwortungsethik heraus als Vertreter des Gewissens der Gesellschaftsglieder betrachten. Die logische Kluft zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik wird aber verhängnisvoll spürbar, wenn die gesellschaftliche Moral tief absinkt oder wenn reale Umstände um des politischen Erfolges willen eine Handlungsweise aufdrängen, die wir nach dem menschlichen Gewissen als unmenschlich bezeichnen müssen. Hier versagt die dualistische Ethik, es sei denn, der Wertethiker reagiere spontan nach seinem am Wert selbst orientierten Wertgefühl, erkläre also mit seiner Gesinnungsethik die Verantwortungsethik für ungültig. In diesem Fall muß er aber sein persönliches Wertgefühl als allgemeingültig erkennen. Das aber kann er nur dann logisch tun, wenn er die materialen Werte aus dem Sein abgelesen hat.

RÜCKBLICK

Überdenken wir die verschiedenen Systeme der Ethik, so fällt es schwer, eines davon als das gültige und der sittlichen Verantwortung allseitig entsprechende zu bestimmen. Sehen wir von den „Entartungen“ ab, die nicht mehr als ethische Systeme, sondern eher als naturwissenschaftliche Erklärungen des sittlichen Bewußtseins zu bezeichnen sind. Alle anderen enthalten je ein wichtiges, unentbehrliches ethisches Element. Bei denen, die Sein und Sollen trennen, fällt das hohe metaphysische Niveau auf, das Bemühen, den Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs und der Pflicht rein zu bewahren. Daß die Vertreter dieser ethischen Denkart den Weg in das Sein scheuten, wird erklärbar aufgrund ihrer Ausgangsbasis (Aussonderung jeglicher religiös-metaphysischen Begründung des Solls in den nicht-wissenschaftlichen Bereich). Das hat natürlich zur Folge, daß die Grunderwartung des sittlichen Bewußtseins, nämlich die endgültige Rechtfertigung der sittlichen Handlung durch seinsmäßige Sanktion, ignoriert wird. Ähnliches gilt bezüglich der verschiedenen Arten der Wertethik. Die nach dem Sein orientierten Ethiken suchen dieses Anliegen zu erfüllen, die einen in der Immanenz des zeitlich begrenzten individuellen Lebens (alle pragmatistischen Systeme), andere in der Immanenz des geschichtlichen Weltprozesses (Hegelianer, Marxisten), eine dritte Gruppe weist in die Transzendenz einer neuen, nach diesem Leben zu erwartenden, von einem Erlösergott zu errichtenden Weltordnung (christliche Ethiker). Ein unvollkommener und darum allseitig nicht aufgehender Lösungsversuch erwartet die Harmonie von Sein und Sollen in einem unbestimmten Ewigen im Menschen (*Sokrates*, Anklänge bei *Max Scheler*). Schließlich wird auch noch eine Kurzschlußlösung angeboten, die „an sich“ Sein und Sollen harmonisch verbindet, dennoch in Anerkennung der Möglichkeit des Scheiterns die Eventualität der Disharmonie dem Fatum zuschreibt, das für monstruöse Erscheinungen verantwortlich gemacht wird (*Aristoteles*).

Wer hat nun recht? Genügt es für die Ethik, einfach ein System zu erfinden, in welchem aufgrund eines Postulats die Verbindung von Sein und Sollen logisch sichtbar wird? Die christliche Sicht ist wesentlich unbeweisbar, so geschlossen ihr System auch ist. Wer dessen unbeweisbare Voraussetzung nicht gläubig annehmen will, muß, sofern er schlüssig und widerspruchsfrei Sein und Sollen zusammenbringen will, ein anderes inhaltliches, Zeit und Ewigkeit umspannendes Apriori postulieren, nämlich die Aufhebung jeden Widerspruches

durch die Weltgeschichte (*Hegel*). Weder die christliche noch die hegelsche Voraussetzung kann man der menschlichen Vernunft als einsichtig präsentieren. Von keinem Wissenschaftler kann man daher erwarten, daß er sich vom wissenschaftlichen Standpunkt aus dazu bekenne. Heißt das aber, daß man darum grundsätzlich das Soll vom Sein trennen muß, nur um allen Rätselfragen zu entgehen? Ist nicht vielmehr einfach die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, daß die verschiedensten Elemente zum sittlichen Bewußtsein gehören: vom absoluten Soll bis zur Meisterung des persönlichen und sozialen Lebens, daß man darum die bestmögliche Bewahrung des Absoluten in dieser Welt suchen muß, ohne zugleich an die Welt das Ansinnen zu stellen, daß sie alles und jegliches Tun sanktioniere? Gewiß entsteht aus dieser Kollektion von ethischen Einzeldaten kein geschlossenes System der Ethik. Offenbar ist dieses rational einfach nicht zu erstellen. Man wird sich also mit einem gewissen Eklektizismus oder Kompromiß zufriedengeben müssen, wobei das Anliegen vordringlich sein muß, einerseits das Absolute zur Orientierung zu nehmen, andererseits aber auch den Blick auf das Sein nicht zu verlieren. Die Lösung befriedigt logisch nicht, sie kann es auch gar nicht. Anstatt ein allseitig logisch purifiziertes Denkgebilde zu bieten, steht sie aber dem Leben, nicht nur dem materiellen, sondern auch dem geistigen Leben näher. Man muß sich nur dauernd Rechenschaft darüber geben, daß sie einen Kompromiß darstellt, den verschiedenen Phänomenen unseres sittlichen Bewußtseins gerecht zu werden, deren gegenseitige logische Abstimmung für uns offenbar immer Gegenstand eines sittlichen Wagnisses ist. Geht man damit einig, daß der Ethiker grundsätzlich dem Absoluten treu bleiben, andererseits aber die Grundstruktur des Seins berücksichtigen muß, dann bietet sich als Ausgangsbasis die universal-reale Normenbildung als die nächstliegende an, das heißt, eine Normenbildung, welche die Natur des Menschen als Person, als körperlich-geistiges, individuelles und soziales Wesen zum ersten Inhalt nimmt und von da aus die jeweils diesem universalen Inhalt angemessene konkrete Lösung sucht. Diese Art ethischen Denkens kommt am leichtesten mit den verschiedenen Systemen ins Gespräch. Allerdings gibt es keinen Dialog mit der hegelschen Geschichtsmetaphysik, wo immer man stehe. Sie ist exklusiv. Die christlichen Ethiken, sowohl die Geschichtstheologie, als auch und erst recht die katholische Naturrechtslehre sind dagegen des Dialoges fähig.

DRITTES KAPITEL

DIE SITTLICHE HANDLUNG

Vom Verantwortungsbewußtsein zur sittlichen Handlung

Will man das Verantwortungsbewußtsein näher bestimmen, seinen Kompetenz- und Aufgabenbereich umschreiben, dann muß man die sittliche Handlung untersuchen. Die hier vertretene Auffassung von der wesentlichen Hinordnung des Verantwortungsbewußtseins auf die sittliche Handlung schließt einen Gedanken ein, der bereits besprochen wurde, der aber in diesem Zusammenhang nochmals besondere Erwähnung verdient, daß nämlich Verantwortung nicht nur Freisein von fremdem Einfluß und damit schöpferische Freiheit besagt, sondern wesentlich den Imperativ einschließt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Dort, wo wir das Böse tun, können wir die Handlung nicht mehr verantworten. Wem gegenüber spielt hier noch keine Rolle. Jedenfalls stellen wir dann zwischen unserer Tat und unserem Verantwortungsbewußtsein eine Kluft fest, die wir in Freiheit geschaffen haben. Unser Verantwortungsbewußtsein verwirft spontan eine solche Tat, wenngleich wir sie vielleicht mit unserem freien Willen nicht widerrufen möchten. Um also das sittliche Bewußtsein und damit das, was wir verantworten können und müssen, zu kennen, steht zur Frage, 1. welche Handlungen der Direktive unseres Verantwortungsbewußtseins unterstehen, und 2. ob diese Handlungen in ihrer Ganzheit von jeder Kausalität frei sind oder ob sie eine naturhafte Beschaffenheit aufweisen, die zu ihrer gesamtheitlichen Struktur gehört. Wenn dieses Letztere der Fall ist, dann ergibt sich für das Verantwortungsbewußtsein die zwingende Forderung, nicht nur auf den freien Ablauf der Handlung, sondern besonders auch auf die Erfüllung der natürlichen Dispositionen, die mit jeder freien Handlung wesentlich verbunden sind, zu achten. Die Nominaldefinition der sittlichen Handlung, wonach diese eine Handlung ist, die entweder gut oder schlecht ist, weist in diese Richtung. Die sittliche Handlung ist danach also nicht sittlich, weil sie *sowohl gut wie schlecht* sein kann, sondern weil sie *entweder gut oder schlecht* ist. Sie trägt also ihre sittliche Qualifizierung in sich. Dies ist allerdings nur möglich, wenn die Handlung, die sittlich genannt wird, aus ihrer Natur heraus eine bestimmte Finalität hat. Wenn sie mit dieser naturgemäßen Finalität übereinstimmt, ist

sie gut, wenn nicht, ist sie schlecht. Sie kann also nie beides zugleich sein, sofern sie sittlich ist. Sie kann nur der Möglichkeit nach beides sein, sofern sie noch in der Potenz der Freiheit ruht, also noch gar nicht Handlung ist. Doch wir greifen mit diesen Ausführungen bereits weit vor. Es sollte mit dieser Vorwegnahme nur klar werden, daß wir das Verantwortungsbewußtsein nicht in den Griff bekommen, wenn wir nicht die sittliche Handlung nach ihren verschiedenen Elementen untersuchen.

Auf der Ebene einer rein begrifflichen Abstraktion könnte man versucht sein, von einem Sittlichen als solchem zu sprechen, und sagen, das Sittliche bestände in der Möglichkeit, sowohl gut wie schlecht zu handeln. Es scheint, daß *Johannes Duns Scotus* bei der Bestimmung des Sittlichen von dieser begrifflichen Basis ausgegangen ist. Daher seine Definition der schlechten Handlung als einer reinen Privation des Guten¹. Geht man dagegen von der Realität der Handlung aus, dann kann man die sittliche Handlung nur als von Natur aus entweder gut oder schlecht verstehen². In gleicher Weise ist die Annahme einer indifferenten Willensentscheidung bei *Scotus* zu verstehen³. Im gleichen Zusammenhang steht das von der Scholastik diskutierte Problem, ob die Unterscheidung von gut und böse in der Natur der Sache oder im Willen Gottes begründet sei. *Scotus* suchte auch hier die Begründung im Willen, nämlich im Willen Gottes, während die Thomisten den göttlichen Willen an die „Natur“ Gottes und an die aus dieser Natur von Gott erkannten Wesenheiten gebunden sahen.

Mit dem Augenblick, da wir uns an die Untersuchung der Natur der sittlichen Handlung begeben, beschwören wir eine Kette von Problemen herauf, vorab die Frage nach dem Menschenbild, aus dem die sittliche Handlung nur einen Ausschnitt darstellt. Jeder Ethiker, der sich mit der rein formalen Verantwortung nicht zufrieden gibt, der also Verantwortung und Freiheit nicht identifiziert, muß seiner Ethik eine Anthropologie vorausschicken. In den verschiedenen Darstellungen der Ethik wird die anthropologische Basis durchweg unausgesprochen mit der ethischen Problematik verwoben. Dies hat den Nachteil, daß der Leser nicht merkt, daß die Konzeption der Ethik gar nicht im Raum der Ethik selbst, sondern eben in der Anthropologie entschieden wird. Nicht nur

¹ Vgl. II Sent. d. 35.

² Vgl. hierzu *Thomas de Vio Caietanus*: Kommentar zu S. Theol. I–II 71.6.

³ II Sent. d. 49, dagegen *Caietanus*: a. a. O. I–II 18.8.

um der wissenschaftlichen Klarheit, sondern auch um der Ehrlichkeit dem Leser gegenüber willen ist eine Darstellung der anthropologischen Ausgangsbasis vonnöten.

Das Menschenbild

Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das Menschenbild, das wir für unsere Ethik voraussetzen, in allen Einzelheiten darzustellen, noch viel weniger, die einzelnen Daten zu beweisen. Vielmehr seien die Grundzüge umrissen, damit der Leser weiß, in welchem Zusammenhang die folgenden Ausführungen stehen, um festzustellen, inwieweit er mitzugehen vermag.

Der Mensch ist ein körperlich-geistiges Wesen. Der Geist wird hierbei nicht nur als eine höhere, vollendetere Tätigkeitsweise von Gehirn und Nerven, als entwickeltere sinnliche Wahrnehmung und Strebung verstanden. Vielmehr kommt ihm ein gewisser Selbststand zu, der in die Unvergänglichkeit einmünden muß, wenn er echter geistiger Selbststand ist. Vom Geist erhält das Compositum Mensch die Fähigkeit, über die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Materiellen und sogar über das Eigenmenschlich-Körperliche hinweg das Ewige zu suchen. Erst dadurch erklärt sich das Ichbewußtsein, das sich nie in eine Kette von Ursachen integrieren läßt, sondern eine Autonomie beansprucht und auch realisiert, die unantastbar ist, selbst dann, wenn es im materiellen Ablauf der Geschichte den Eindruck erweckt, in der Umwelt unterzugehen. Das Ichbewußtsein ist somit nicht nur der Effekt der Begegnung mit einem Du, wie die rein soziologische Deutung es möchte. Es ist dieser Begegnung vorgängig, weil im Wesen des Geistes begründet.

Dem Geist sind auch Tätigkeitsvermögen eigen, die ihr inneres, vom Materiellen seinsmäßig verschiedenes Wesen bewahren, wenngleich sie funktionell von den körperlich-sinnlichen Bedingungen abhängen. Im Erkenntnisbereich ist die Eigenleistung des geistigen Vermögens, nämlich des Intellekts, verhältnismäßig leicht zu erkennen, wenngleich die intellektuelle Erkenntnis die Spuren der sinnlichen Wahrnehmung nicht ganz abzustreifen vermag. Schwieriger wird es, in der Erfahrung den geistigen Anteil im Streben vom sinnlichen zu unterscheiden. Dies umso mehr, als wir in der äußeren Erfahrung, also bei unseren Mitmenschen gar nicht einwandfrei feststellen können, wann sie etwa aus Trieb und wann aus geistigem Wollen etwas erstreben. Wir können sogar annehmen, daß der größere Anteil in den Handlungen der Menschen triebhafter, sinnhafter und nicht geistiger Art ist. Dennoch wissen wir, wie stark das eigentlich

geistige, also die Sinne übersteigende Wollen oft das Psychische beherrscht. Überall dort stellen wir durch alle materiellen und sinnhaften Verstrickungen hindurch das geistige Wollen fest, wo das Ich als Selbstand sich der Handlung bewußt ist und dafür auch die Verantwortung übernimmt.

Jedenfalls können wir, sofern wir der Überzeugung sind, daß der Geist das Ichbewußtsein hervorbringt und daß der Geist eine dem Selbstand entsprechende Tätigkeitsweise besitzt, über die geistige Willensbetätigung nachdenken und aus seiner inneren Eigenheit Schlüsse ziehen, ohne zunächst die Empirie zu befragen. Allerdings müssen wir instande sein, die Probleme, welche die Empirie uns stellt, wenigstens insoweit zu lösen, daß unsere Philosophie des Geistes keine der Erfahrung widersprechende Erklärung des menschlichen Handelns darstellt. Derjenige, der nur auf die äußere Erfahrung vertraut und das Geistige im Menschen nur auf höhere Funktionen sinnhaften Erkennens und Strebens zurückführt, ist jedenfalls außerstande, in die Tiefen des Ichbewußtseins zu loten. Jene Anthropologie hat schließlich die besten Argumente, die es versteht, die vielen Daten der äußeren wie vor allem der inneren Erfahrung in einem harmonischen Gesamtbild zu vereinen.

Die logische Folge in der Untersuchung der ethischen Handlung

Unsere Untersuchung der sittlichen Handlung geht somit folgenden Weg: Wir untersuchen die Natur des geistigen Strebens, d. h. den gesamten geistigen Raum, in welchen das freie Wollen eingebettet ist. Dabei stoßen wir auf die Finalität, und zwar auf eine dem Geist entsprechende universale, auf letztgültige Lebensgestaltung des Ich ausgerichtete Finalität. Diese erkennen wir als eigentlichen Gegenstand der Verantwortung der Persönlichkeit, des Ichs, also des Geistes. Von hier aus wenden wir uns der Empirie zu, um die sich hier stellenden Probleme zu lösen. Ein anderer Weg steht dem Ethiker, der einerseits Sein und Sollen im Menschen nicht trennt und andererseits von der geistigen Natur des menschlichen Wollens überzeugt ist, nicht offen. Handelt es sich doch für den Ethiker darum, beim obersten, weiter nicht ableitbaren Soll zu beginnen. Von der Konzeption des Menschen als eines sinnhaften Wesens, das vom subsistenten Geist her seine personale Natur erhält, aus kann man nicht bei den sinnhaft erfahrbaren Daten beginnen, um dem Absoluten im Menschen auf die Spur zu kommen.

Mit der philosophisch-psychologischen Untersuchung der naturgegebenen Finalität in jedem Handeln ist aber erst der materielle Teil der sittlichen

Handlung untersucht. Wir wissen zwar, woher im Grunde die Gutheit der Handlung materiell, d. h. dem Inhalt nach bedingt ist. Unaufgeklärt ist aber noch die Frage, an welchem Punkt das Sittliche eigentlich beginnt. Denn schließlich ist die sittliche Handlung nicht einfach Effektsetzung durch eine freie Ursache. Zwar ist sie auch das. Ihren sittlichen Charakter erhält sie aber erst im Zusammenhang mit dem Verantwortungsbewußtsein. Wir werden darum weiterhin die sittliche Handlung unter dem formalen Aspekt der Sittlichkeit untersuchen müssen. Wir stoßen hierbei zu jener Instanz vor, welche die Umformung der natürlichen Finalität in die Gestalt der Norm vornimmt. Von da aus öffnet sich von selbst der Weg in den Traktat der Normen.

I. Die materialen Elemente der sittlichen Handlung

1. Die Freiheit als Qualität des Willens

Die Freiheit als Element der sittlichen Handlung

Unser Verantwortungsbewußtsein kann sich nicht auf eine Einrichtung der Natur oder auf nach natürlicher Kausalität ablaufende Vorgänge beziehen. Es tritt erst dort in Aktion, wo wir selbst Ursache sind, oder, sagen wir es etwas vorsichtiger, wo wir jedenfalls auch anders handeln könnten. Wie wir noch sehen werden, besagt nämlich Freiheit nicht notwendigerweise Eigenursächlichkeit. So oder anders handeln zu können, aus eigener Entscheidung handeln oder die Handlung unterlassen zu können, bedeutet frei handeln. Die sittliche Handlung als Problem der Verantwortung ist nicht denkbar ohne diese Freiheit. Man kann darum fürs erste die sittliche Handlung als freie Handlung definieren. Wäre mit dieser Definition die materiale Struktur der sittlichen Handlung vollgültig definiert, dann hätten wir uns nur noch mit dem psychologischen Problem zu befassen, wann Freiheit wirklich gegeben ist. Die ethische Frage, ob die Freiheit an irgendwelche Objekte gebunden ist, um verantwortet werden zu können, wäre eigentlich schon gelöst, weil Freiheit als solche, gefaßt als Idee der Freiheit, nicht abhängig sein dürfte. Wer mit *Kant* das Sittliche der Handlung präzis nur in der Freiheit sieht, muß logischerweise die Freiheit als Idee fassen.

Dagegen wendet sich die phänomenologische Analyse unseres Verantwortungsbewußtseins. Wir fühlen uns nämlich verpflichtet, die Freiheit nach einer nicht in der Freiheit liegenden Norm zu bestimmen und zu lenken. Man könnte

allerdings, im Sinne *Kants* auf dem Boden der Idee der Freiheit verbleibend, erwidern, daß diese Verpflichtung sich nicht aus einer prästabilierten Hinordnung der Freiheit auf bestimmte Objekte ergebe, daß vielmehr die Objekte, die wir zum Gegenstand unseres freien Handelns nehmen, reine Bedingungen seien, daß unser Verantwortungsbewußtsein aktiv werde.

Betrachten wir aber die Freiheit unseres Willens psychologisch etwas näher, dann stellen wir fest, daß diese Freiheit gar nicht die Idee der Freiheit ist, sondern eine Freiheit darstellt, die in einen umfassenderen realen Komplex eingebettet ist. Die Freiheit ist nämlich selbst nicht als solche gegeben, sie ist die Freiheit eines geistigen Strebevermögens, des Willens. Davon ist im folgenden die Rede.

Die Einbettung der Freiheit in die Natur des Willens

Die Freiheit ist nicht identisch mit dem Willen, d. h. Wollen ist nicht nur Aktualisierung der Freiheit. Die Freiheit ist etwas Qualitatives im Wollen. Das stellen wir jedesmal fest, wenn wir in Freiheit etwas gewählt haben, das wir eigentlich nicht hätten „wollen“ sollen. Die Freiheit ist nicht eine neben dem Willen operierende Potenz. Im Grunde handelt nicht sie, sondern der Wille. Er, der Wille, ist die Kausalkraft. Die Freiheit stellt in der Aktivierung dieser Kausalkraft nur einen Ausschnitt dar. Die ganze Schwerkraft des Willens stammt nämlich aus der Natur, nicht aus der Freiheit des Willens. Seiner Natur nach strebt aber der Wille nach dem, was der Vervollkommnung der Person dient, sonst wäre er nicht deren Strebekraft. In diese ontische „Umwelt“ ist die Freiheit eingebettet. Es kann daher für die Freiheit keinen Ruhm bedeuten, wenn sie die natürliche Orientierung des Willens durchbricht, d.h. wenn sie, um einen von *Thomas von Aquin* im Anschluß an *Aristoteles* geprägten Ausdruck zu gebrauchen, die „*rectitudo naturalis*“ des Willens umbiegt. Ihre Aufgabe kann es doch nur sein, diese *rectitudo naturalis* an der Stelle weiterzuführen, wo sie an sich auch anders entscheiden könnte. Die *rectitudo naturalis*, d.h. die natürliche Orientierung des Willens kann durch die Freiheit nie aufgehoben, sondern nur entweder sinngemäß bis in die konkrete Wirklichkeit durchgeführt oder eben abgelenkt werden. So begreift man auch die Widersprüchlichkeit der bösen Tat, der sog. Sünde, die einerseits vom natürlichen Strebegewicht der *rectitudo naturalis* profitiert, andererseits aber aus naturfremden Motiven diese natürliche Tendenz des Willens deformiert. Wir kommen darauf später noch zu sprechen.

Die *rectitudo naturalis* würde sich im einzelnen Willen von selbst verwirklichen, wenn nicht die Freiheit des Willens dazwischentrate. Darum können wir das freie Willen unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten: 1. sofern es Ausdruck des naturhaften Strebegewichtes des Willens ist, 2. sofern es frei ist. Wir dürfen aber die beiden Gesichtspunkte nicht als zwei separate Realitäten betrachten, weil die Freiheit des Willens niemals handeln könnte, wenn sie nicht die Freiheit der natürlichen Willenskraft wäre. Die Scholastiker haben im Anschluß an *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* das Willen eingeteilt in notwendiges und freies Willen. Diese Unterscheidung macht den Eindruck, als ob es sich um zwei willentliche Akte handelte, um einen notwendig und einen frei erfolgenden. Tatsächlich sind zunächst nur zwei Bestimmungsgründe damit bezeichnet, ein naturhafter und ein freier. Naturhaft ist das Schwergewicht des Willens nach dem absolut und unendlich Guten. Da aber die einzelnen Objekte dieser umfassenden Potentialität des Willens nicht adäquat sind, können sie untereinander vertauscht werden. Der Wille bleibt also frei. Wichtig ist aber, in diesem freien Akt den Anteil nicht zu übersehen, der aus der Natur des Willens stammt. Das ist nämlich die Zielstrebigkeit im Sinne der Person. Einen nur freien Akt, dem die Herkunft aus dem Willensvermögen als Naturgegebenheit nicht mehr anzusehen wäre, gibt es nicht. Aus dieser Seinslage ergeben sich bestimmte Folgerungen für den freien Akt⁴.

Konsequenzen für die Freiheit

Freiheit gibt es, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, nicht im absoluten Sinne, sondern nur als Möglichkeit, den Willensakt gemäß oder nicht gemäß der *rectitudo naturalis* des Willens zu setzen. Was geschieht also, wenn wir die *rectitudo naturalis*, die naturhafte Ausrichtung, des Willens im konkreten Fall

⁴ Die scholastische Theologie sah in der Unterscheidung zwischen notwendig und frei zugleich auch die Unterscheidung von Willensakten. Sie dachte hierbei an jenen Zustand des menschlichen Geistes, in welchem dieser im Vollbesitz Gottes ist (*visio beata*). Da Gott die Strebekraft des Willens ausfüllt, kann der Wille, sofern ihm dieses Gut in untrüglicher Weise vorgestellt wird, nur spontan „reagieren“. Die Freiheit ist also in diesem Falle nicht denkbar. Man kann aber darum diesen Willensakt nicht als geistlosen und im Vergleich zum freien Willen minderwertigen Instinktakt bezeichnen. Ist doch nichts Vornehmeres denkbar als die spontane Liebe zum echten höchsten Gut. Die Scholastiker sprachen daher von einem „eminent“ sittlichen und „eminent“ freien Akt. Doch ist diese Spekulation nur auf dem Boden der Theologie von der „*visio beata*“ möglich. Tatsächlich erkennen wir hier auf Erden Gott immer nur über die Analogie zu dieser Welt. Wie die Gotteserkenntnis ist darum auch das Streben nach Gott eingeschränkt auf einen „Teilbereich“ des Unendlichen.

realisieren? Doch nichts anderes, als daß wir dem Willen die natürliche Orientierung lassen, daß wir also die Möglichkeit, das Gegenteilige zu tun, nicht ausnutzen. Im Grunde stammt also die gesamte Kausalität aus dem naturhaften Vermögen des Willens und nicht aus der Freiheit. Dieser Gedanke wird später im Traktat über die Tugenden wichtig, weil nämlich die Tugenden eine Fixierung der Freiheit auf die Naturgegebenheit des Willens bedeuten. Es kommt gar nicht darauf an, daß wir, um frei zu sein, uns alle denkbaren Möglichkeiten, gegen die Natur des Willens zu handeln, vor Augen halten. Wir erwarten gerade vom sittlich vollkommenen Menschen, daß er überhaupt nicht überlegt, welche Verbrechen seiner Freiheit eigentlich offen ständen, daß er vielmehr mit spontanem und darum gewissermaßen naturhaftem Elan die *rectitudo naturalis* verwirklicht. Das Lob, das wir ihm spenden, gilt deshalb eigentlich nicht der Freiheit als solcher, sondern der erzogenen Freiheit, d. h. der bis in die konkrete Situation verwirklichten Natur des Willens. Die Freiheit ist hierbei nur scheinbar beschränkt, da, wie im Traktat über die Tugenden dargestellt wird, die Erziehung des Willens aus Verantwortung geschieht, nicht also, auf jeden Fall nicht direkt, aus fremdursächlicher Einwirkung.

Wir haben von der Freiheit durchweg eine falsche Vorstellung, und zwar deshalb, weil wir ihr Gegenteil, den Zwang, nicht genügend unterscheiden. Es gibt Zwang von außen und von innen. Den äußeren Zwang lehnen wir mit Recht ab, weil er der persönlichen Eigenverantwortung widerspricht. Der innere Zwang kann aus der Sinnen- oder Triebwelt stammen. Auch diesen betrachten wir mit Recht als etwas, was das Personale in uns beengt. Es gibt aber auch einen inneren Zwang der Vernunft, insofern uns die klare Einsicht in einen Sachverhalt zwingt, so und nicht anders zu handeln. Jedenfalls schätzen wir einen Menschen, der unter dem Zwang seiner Vernunft steht, von dem wir wissen, daß er von seiner Freiheit, gegen die Vernunft zu handeln, nie Gebrauch macht, höher ein, als jenen, bei dem wir nie sicher sind, ob er aus Freiheit die Linie der Vernunft verläßt.

Nun hebt allerdings dieser Zwang der Vernunft die Freiheit nicht auf, weil die Vernunft den Zwang im Sinne der *rectitudo naturalis* des Willens ausübt, der seinerseits von Natur aus darauf angelegt ist, die sachgerechte, mittels der Vernunft vorgestellte Finalität zu erstreben. Daß die Vernunft manchmal aus Täuschung ein die Person nicht vervollkommnendes Gut vorstellt, gehört zu den existenzbedingten Unfällen unseres Lebens. Die sittliche Qualität des Wollens ist damit nicht berührt, weil der Wille als Strebevermögen von der erleuchtenden Führung der Vernunft abhängt. Ihrem Wesen nach ist aber die Vernunft dazu

angelegt, das zu erkennen, was der Vervollkommnung der Natur des Menschen dient. Wenn sie diese Erkenntnis nicht erreicht, dann steht sie entweder unter einem Willenseinfluß, der auf Grund früherer Entscheidungen die *rectitudo naturalis* bereits verbogen hat, oder sie erliegt einem willentlich nicht korrigierbaren Trieb, der die Freiheit außer Kurs setzt, oder sie ist das Opfer einer tatsächlich nicht beeinflussbaren Ignoranz.

Dem sittlichen Menschen ist also die Pflicht aufgebunden, der *rectitudo naturalis* des Willens möglichst zum Durchbruch zu verhelfen, d. h. dafür zu sorgen, daß der Wille der Vernunft den Raum sachlicher Überlegung nicht beengt, um so entsprechend seiner eigenen Naturanlage ohne äußere und innere Hemmung der „rechten Vernunft“ zu gehorchen. Aus diesem Grunde sprach *Thomas von Aquin* von der natürlichen Entsprechung der *rectitudo naturalis* des Willens mit der „*recta ratio*“. Die Freiheit spielt hierbei nur eine die Hemmungen beseitigende Vermittlerrolle.

Werfen wir von dieser Betrachtung der Freiheit als Qualität des Willens aus nur noch kurz einen Blick auf das Verantwortungsbewußtsein, von dem wir eingangs zu diesem Abschnitt gesagt haben, es sei wesentlich auf die Freiheit bezogen. Auch das Verantwortungsbewußtsein ist nicht isoliert, sondern ebenso nur ein Ausschnitt aus einem umfassenderen seelischen Vorgang. Das Diktat der praktischen Vernunft ist zunächst ein naturhafter Akt der Vernunft, der dem Willen vorausgeht und andererseits der Natur des Willens gleichgeschaltet ist, weil ebenso bezogen auf die Vervollkommnung der Person. Darum ist jeder Willensakt, und wäre es auch jener unfreie Akt, der sich auf das evident erkannte universale (adäquate) Objekt bezieht, vom Diktat der praktischen Vernunft geführt. Der „Verlust“ der Freiheit würde also gar nicht als „Verlust“ empfunden. Solange darum der gut „erzogene“ Wille nicht fremdgesteuert ist, sondern dem Diktat der eigenpersönlichen Vernunft gehorcht, kann man nicht von einem weniger persönlichen Akt sprechen, wenngleich das vermeintliche Freiheitsempfinden, man könnte auch konträr zur Vernunft handeln, sich nicht manifestiert. Es geht also bei der sittlichen Erziehung nicht darum, möglichst jede Modellierung des Willens im Sinne von echten menschlichen Werten zu vermeiden, um ihm die Bewegungsfreiheit zu lassen, sondern im Gegenteil darum, ihm frühzeitig die Werte attraktiv zu machen, damit er seinerseits der praktischen Vernunft den Weg freihalte zur Erkenntnis dessen, was der *rectitudo naturalis* des Willens, d. h. der Vollkommenheit der Person entspricht. Zwischen Willen und praktischer Vernunft herrscht ein dauernder Kräfteaustausch. Darum versuchen wir in einer ernsthaften Gewissenserforschung festzu-

stellen, ob in unserem praktischen Urteil über ein konkretes Objekt sich nicht eine Willensregung einschleicht oder eingeschlichen hat, die nicht von der Vernunft, sondern von überschäumenden Trieben stammt.

So dürfte klar geworden sein, daß die Freiheit der Anlaß dafür ist, daß die sittliche Handlung überhaupt zum Problem wird, weil ihretwegen die Handlung auch sittlich schlecht sein könnte. Sie kann darum nicht das Wesen der sittlichen Handlung ausmachen. Das Problem der Ethik besteht somit nicht darin, wie man frei werden kann, sondern wie man die Problematik, die die Freiheit heraufbeschwört, dadurch löst, daß man die Verirrung, die durch die Freiheit erzeugt werden kann, überwindet oder umgeht, und die *rectitudo naturalis* sowohl der Vernunft wie des Willens zur Auswirkung zu bringen.

Unsere Hochschätzung der Freiheit ist geprägt durch die Furcht vor dem Zwang. Der Zwang ist der Ursächlichkeit des Willens entgegengesetzt. Dagegen gehört Spontaneität, d. h. Handeln aus innerem Antrieb zu jedem vollkommenen Streben, darum auch zum willentlichen Streben. Spontaneität wird aber nicht durch äußere Ursache, also Zwang erzeugt, sondern nur durch Stützung jenes inneren Schwergewichts, das dem Willen im Hinblick auf das absolut Gute zukommt. Nur autoritative Einwirkung auf den Willen, ohne in ihm die auf dieses Gute angelegte Potentialität zu spontanem Wirken anzuregen, ist daher nicht nur sinnlos im Hinblick auf den daraus entstehenden Widerstand, sondern widernatürlich.

2. Das letzte Ziel als naturhaftes Objekt des Willens und damit der sittlichen Handlung

a) Die Unterscheidung zwischen objektivem Grund und Motiv der Handlung

Die Schichtung im Objekt des Verstandes

Zum Verständnis der Finalität des Willens ist eine bestimmte erkenntnistheoretische Voraussetzung zu erklären. Empirisch stellen wir fest, daß alles, was wir als Universalinhalte intellektuell aussprechen, im Grunde immer mit den einzelnen Erfahrungen verbunden bleibt, so daß es den Anschein hat, als ob die Universalinhalte nichts anderes darstellten als rein rationale Gerüste, mittels deren wir die Querverbindungen unter den einzelnen Erfahrungen herstellen. Wenn wir z. B. einen roten, einen blauen, einen grünen usw. Gegenstand vor

uns haben, dann fassen wir alle als „farbige Gegenstände“ unter diesem Namen zusammen, wobei aber „farbig“ als Universale nur einen Sammelnamen bedeuten würde, dem unter Umständen nichts Einheitliches zugrundeläge, es sei denn, daß man eine ähnliche konkrete Qualität in je jedem der farbigen Gegenstände vorfände. Im Rechtsleben ist uns diese Denkart geläufig. Wenn man Diebstahl als geheime Wegnahme fremden Gutes bezeichnet, so ist „Gut“ im einzelnen konkret bestimmt. Nachdem die Elektrizität erfunden worden war, konnte man diese nicht einfach unter dem universalen Begriff „Gut“ subsumieren, sondern brauchte eine gesetzliche Bestimmung, welche die Querverbindung mit den anderen „Gütern“ herstellte. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff „Mord“ usw. Im Rechtsleben ist diese Art, nur seitwärts die Analogie zu irgendeinem anderen bereits rechtlich erfaßten Begriff zu suchen, verständlich, weil der Gesetzgeber die Rechtssicherheit nicht von einer philosophischen Überlegung, die nicht mehr empirisch kontrollierbar wäre, abhängig machen möchte.

Wenn man jedoch das Universale als einen aus vielen konkreten Einzeldingen abstrahierten Inhalt faßt, dann sieht man nicht nur Querverbindungen von konkreten Dingen, sondern erfaßt in den einzelnen gewissermaßen eine Seinschicht, die universal gilt. So erkennen wir in jedem einzelnen Menschen das Menschsein, das selbstverständlich sehr individuell geprägt ist, das wir aber in seiner allgemeinen Inhaltlichkeit doch in gleicher Weise in allen Menschen wiederfinden.

Diese allgemeine Natur ist für unser Erkennen so bedeutsam, daß wir das einzelne Individuum nur von ihr aus erfassen können. Obwohl wir vielleicht empirisch zunächst viele Individuen einzeln an uns vorüberziehen lassen und die allgemeinen Charakteristika nur langsam gewinnen, so schreitet doch bei jeder Untersuchung des Individuellen unsere Erkenntnis vom Allgemeinen zum Besonderen. Wir haben zunächst „etwas“, ein „Seiendes“ vor uns, wir betrachten es, wenngleich nur hypothetisch, unter einem allgemeinen Gesichtspunkt. Wir drücken den Sachverhalt vielleicht in die Worte: Es muß etwas Massives, Weiches, Farbigen, Bewegliches oder was immer sein. Die Tatsache, daß die Soziologen Pläne der Untersuchung aufstellen und in diesen Plänen bereits vorwegnehmend eine mögliche Theorie entwerfen, zeigt, daß wir auch bei den konkretesten Analysen ohne Allgemeinbegriffe nicht auskommen und diese, wenigstens hypothetisch, in der Wirklichkeit supponieren, bis wir sie verifiziert haben.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß unsere Erkenntnis im Gegenstand selbst das Allgemeine sucht und sich mit selbstfabrizierten Schemen nicht zufrieden-

gibt, daß uns das Individuelle im Grunde nichts sagt, wenn wir es nicht in einem umfassenden Zusammenhang sehen können, einem Zusammenhang, den wir im Sein selbst abzulesen uns bemühen. In diesem Sinne sagte *Aristoteles*, das Objekt unserer Erkenntnis sei das unendliche Sein, wobei er nicht etwa an einen quantitativen Prozess in infinitum dachte, sondern an ein universales Sein, von dem aus alles und jedes in seiner Existenz als Teil eines sinnvollen Ganzen begriffen werden kann. Der Verstand kann nur erfassen, was intelligibel ist. Weil aber die Intelligibilität im Sein selbst liegt, also nicht etwa nur als subjektive Erkenntniskraft des Verstandes begriffen werden darf, denn das Sein ist intelligibel, darum ist adäquates Objekt des Verstandes das Sein selbst. Die Scholastik hatte für diesen Sachverhalt eine brauchbare Unterscheidung, indem sie erklärte, das *objectum formale quo* des Intellektes sei die intelligibilitas des Seins, das *objectum formale quod* das Sein selbst. Bedeutungsvoll hierbei ist die Voraussetzung, daß der Verstand als Erkenntniskraft im Sein sein ihm entsprechendes Objekt findet, das sich aufgrund seiner Intelligibilität dem Verstand anbietet. Der Verstand steht in einem großen kausalen Zusammenhang, aus dem er sich nicht lösen kann. Er denkt gemäß den Prinzipien des Seins: Das Sein ist nicht das Nicht-Sein usw. Diese Prinzipien nachweisen oder beweisen zu wollen, bedeutete für den Verstand, wie schon gesagt, sich selbst zu schaffen. Dies alles gilt analog auch vom Willen.

Die Schichtung im Objekt des Willens

Wenn man sich auf den Standpunkt des kategorischen Imperativs stellt, wonach wir das Gute um des Guten und nicht um eines Zweckes willen tun müssen, dann darf man folgerichtig das Gute nicht im Sein suchen, denn dieses steht seiner Natur nach immer irgendwie in einer Kausalkette und bedingt notwendigerweise eine Finalität. Das Gute rein um des Guten als solchen, also um der Idee des Guten willen zu tun, verlangt vom Willen eine völlige Loslösung aus allen Kausalzusammenhängen, in die er von Natur eingebettet ist. Wenn nur diese Strebeweise sittlich gut wäre, dann gelänge uns die sittlich gute Tat nie. Denn die Möglichkeit, Gegenstand unseres Willens und in der Folge das Gute selbst werden zu können, liegt im Sein. Scholastisch ausgedrückt: das *objectum formale quo* (die Gutheit) und das *objectum formale quod* (dasjenige, das gut ist: das Gute) sind dem Willen vom Sein aus angeboten. Er selbst ist nur Potenz der Hingabe, des „Anpeilens“ und Umfassens. Die Scholastik spricht hier von einer transzendentalen, d. h. im scholastischen Sprachgebrauch, einer aus dem

Wesen der Potenz sich ergebenden Relation zum extramentalen Objekt, nämlich zum Sein. Da das Strebevermögen dem Erkenntnisvermögen entspricht, ist auch sein Objekt das Unendliche, und auch hier wiederum nicht das Unendliche und nicht Abzusehende einer Kette von einzelnen Seienden, sondern das unendlich Seiende selbst. Das heißt, der Wille sucht ein „etwas“, das in sich unendlich und ewig ist. Er kann es naturgemäß nur in einem göttlichen Wesen finden. Wir kommen auf diese metaphysische Struktur des Willens nochmals zurück. Aus dem Zusammenhang des Gesagten dürfte die Erkenntnis hervorgehen, daß der Wille ein Letztes anstrebt, das als adäquates Objekt der Willenspotenz zu bezeichnen ist. Es ist jenes Gut, das die Gutheit vollgütig repräsentiert und darum dem Strebevermögen keine Möglichkeit läßt, in etwas anderem noch ein zusätzliches Genügen zu suchen. Ob der Wille dieses unendliche Gut je erreicht oder ob er ewig strebend sich bemüht, ohne jemals das letzte Ziel zu erreichen, ist eine andere Frage, die hier noch nicht zur Erörterung steht. Die einzige Möglichkeit, das Gute um des Guten willen zu tun, besteht darin, das konkret und begrenzt Gute um des höchsten menschlichen Gutes willen zu tun. Es handelt sich hierbei nicht etwa um ein „Motiv“, das der Wille sich vor der Handlung frei erwählt hätte, sondern um den unvermeidlichen Grund, der jedem Objekt des Willens einverleibt ist. Da aber im konkreten Gut die ganze Gutheit, die der Wille naturhaft sucht, nicht verwirklicht ist, wird er in ihm auch nicht zur Ruhe kommen können. Wie der Intellekt, wie *Aristoteles* sagte, „gewissermaßen alles ist“, so strebt der Wille naturhaft nach allem. Dieses „alles“ ist aber nicht die Summe aller konkreten Güter, sondern entsprechend der geistigen Natur des Willens, wie schon gesagt, das unendliche und ewige Gut. Solange der Wille in seinem konkreten Objekt dieses Letzte anstrebt, ist es sittlich gut. Sein Bemühen kann also nur sein, in der Beschäftigung mit den vielen Einzelgütern sein letztes Ziel im Auge zu behalten, also nichts zu wollen, das mit seiner Naturanlage zum Ganzen und Letzten hin in Widerspruch stehen könnte. Die „reine Absicht“ muß also ins Objekt verlegt werden. Sie ist nicht reines „Motiv“ des Willens. Wie aber erkennt man die Konkordanz zwischen dem konkreten Gut und dem letzten Ziel? Diese Frage führt uns bereits in den Traktat über die Normen. Es sei hier nur vorweg erwähnt, daß das Einzelgut irgendeine Beziehung zur Vollendung des strebenden Menschen hat und von da aus eine Beurteilung bezüglich der Konkordanz oder Diskordanz zuläßt. Das Urteil ist naturgemäß nicht rein rationaler Natur. Handelt es sich doch nicht einfach um eine abmeßbare oder abwägbare Zweck-Mittel-Relation. Das absolute Gut ist, weil nur erstrebt, aber nie besessen, im eigentlichen Sinne

als Willensobjekt undefinierbar. Darum ist auch die um des Absoluten willen zu treffende konkrete Entscheidung rational nicht analysierbar. Mit dem Rationalen ist stets ein suchendes, abtastendes Streben verbunden. In jedem Wollen eines konkreten Gegenstandes entsteht eine Reaktion in der Natur des Willens, wie ebenso eine natürliche Reaktion in jedem menschlichen Glied hervorgerufen wird, je nachdem, ob es entsprechend oder widersprechend zu seiner naturhaften Zweckbestimmung bewegt wird. Die nähere Darstellung der Urteilsfindung über gut und böse gehört in den Abschnitt über die Normen.

Halten wir aus dem Gesagten im besonderen fest, daß der Wille alles, was er erstrebt, durch ein Wollen erstrebt, das immer vom Unendlichen und Letzten her sein Gewicht erhält. Er kann ein konkretes Gut nicht erstreben, ohne nach jenem Etwas auszulangen, das die ganze Gutheit verkörpert, scholastisch ausgedrückt: das *objectum formale quod* des Willens ist das unendliche Gut, das *objectum formale quo* die im Sein verwirklichte Gutheit.

Die unabweisliche Ausrichtung jeglichen Wollens auf das letzte Ziel konstituiert nicht das, was man „Motiv“ des Handelns nennt. Dieses entsteht erst in dem Augenblick, da wir jenes unendliche Etwas, das unser Wille naturhaft sucht, in einer freien Entscheidung umschreiben, indem wir einem uns begegnenden Gut die Präferenz vor den andern möglichen Objekten zuerkennen. Was immer wir dann weiterhin tun, ist aus diesem Motiv heraus getan. Auf dieser Ebene kann wahr werden, was *Kant* sagte, daß Handeln um eines Zweckes willen schlecht sei. Allerdings gilt dies nicht von jedem Zweck, sondern nur bezüglich jener Zweckentscheidungen, die die naturhafte Zielrichtung des Willens nicht geradlinig weiterverfolgen.

b) Die innere Gestalt der ersten sittlichen Entscheidung

Wir befinden uns vorläufig noch immer in der Analyse des geistigen Wollens, gleich als ob dieses in sich bestände, d. h. nicht eingetaucht in die materiellen Bedingungen des Körpers, mit dem es verbunden ist. Daß eine solche Philosophie des Geistes durchaus möglich ist und nichts mit der rein logischen Vorstellung des „Geistes an sich“ zu tun hat, dürfte aus der bereits erwähnten Tatsache klar sein, daß der Geist im Menschen seine eigene Subsistenz hat, wie immer er auch im Menschen zugleich als „Seele“, d. h. als formgebendes Prinzip der Materie verstanden werden muß. Wann der Mensch erstmals den geistigen Akt der Entscheidung fällt, ist schwer zu sagen. Wenn er aber geistig wol-

lend aktiv wird, dann wird er die naturhafte Ausrichtung des Wollens auf das letzte Ziel irgendwie determinieren müssen, und zwar naturnotwendig müssen. Da ihm das Letzte aber nicht gegenwärtig wird, konkretisiert er es – vorausgesetzt, er handle sittlich gut – in einer prinzipiellen Wahl in der Weise, daß daraus eine Lebenseinstellung entsteht, die dem wahren Unendlichen und Ewigen im Menschen gegenüber offen bleibt. Diese Wahl braucht durchaus nicht reflexiv und genau umschrieben zu sein. Lebenseinstellungen sind dies sozusagen nie. Dennoch liegt in dieser von *Implicita* reich gefüllten Entscheidung gewissermaßen eine unabsehbare Kette im weiteren konkreten Leben noch zu fällender Entscheidungen, die sich mit logischer Notwendigkeit aufdrängen, es sei denn, der betreffende Mensch ändere seine Grundsatzentscheidung. Ohne das „*implicite*“ Gewollte ist unser sittliches Leben gar nicht begreifbar. Jeder Vorsatz muß sich in den einzelnen konkreten Situationen „bewähren“. Diese Forderung wäre unbegreiflich, wenn der Vorsatz nicht irgendwie auch das zukünftige Unbekannte einschloesse. Man darf aber dieses „*Implicitum*“ nicht etwa nur im rein psychologischen Sinne des Unterbewußten verstehen, als ob bei der ersten Entscheidung ein bedeutender Teil des Wollens ins Unterbewußtsein abgedrängt worden wäre, aus dem es dann im Sinne einer kausalen Verkettung in späteren Situationen wieder durchdränge.

Das *Implicitum* ist nicht ein Gefühl, sondern ein objektiver Inhalt, der sich aus einem allgemeinen Grundsatz sachlogisch ergibt, wenngleich er sich in seiner konkreten Deutlichkeit erst in der jeweils gegebenen Situation manifestiert. Es kann natürlich sein, daß in der Begegnung mit dem Konkreten die Erkenntnis dessen, der einen allgemein gehaltenen Vorsatz gefaßt hat, wächst, daß er seine Kräfte überschätzt hat und darum die sittliche Klugheit seines Vorsatzes neu überdenken muß. Gerade dieser Fall zeigt aber deutlich die sachliche Realität des *Implicitum*. In der gerichtlichen Tatsachenuntersuchung über „beabsichtigt“ oder „aus Nachlässigkeit“ verschuldet spricht die Analyse des Vorsatzes in „direkt“ und „*implicite*“ gewollt eine bedeutende Rolle. Die Treue zum *Implicitum* macht das aus, was wir charaktervolles Verhalten nennen. Ein eindeutiges Beispiel für die implizierende Lebensentscheidung ist die Wahl eines Ehepartners. Das Beispiel soll lediglich die für den ersten sittlichen Akt typischen Bedingungen erhellen. Die Wahl des Ehegatten geht auf die Person des Partners. Diese wird so hoch gewertet, daß alle möglichen gegenwärtigen und zukünftigen Unebenheiten in der psychischen Struktur des Partners in Kauf genommen werden. Die Ehegatten stehen treu zu ihrem Wort, da sie auch die schwierigsten Situationen, von denen sie im Augenblick der Eheschließung

nichts wissen, vielleicht nicht einmal etwas ahnen, in ihr Gelöbnis als Implicitum aufgenommen haben.

Das Implicitum erklärt die verschiedenen aus der Empirie stammenden Einwände gegen die letztgültige Zielwahl bereits im ersten sittlichen Akt. Müßte der sittliche Akt ausdrücklich und klar das letzte Ziel anstreben, dann würde er wohl nie oder vielleicht erst am Ende des Lebens erfolgen, dann nämlich, wenn wir die vielen wechsellvollen Einzelfälle mit unserer Zielwahl in Verbindung bringen können. Als implizierender Akt ist aber die Zielwahl auch bei konfuser Erkenntnis möglich. Wann nun im einzelnen die sittliche Persönlichkeit erstmals in Tätigkeit tritt, entzieht sich der äußeren empirischen Kontrolle. Immerhin wissen die Biographen zu berichten, daß ein Mensch sich schon früh in der Kindheit mit klarem Bewußtsein und festem Willen für ein Lebensziel entscheiden kann, ohne im einzelnen um das zu wissen, was in dem gewählten Ziel an zukünftigen Möglichkeiten beschlossen liegt. Der eine erwacht früher, der andere später. Vielleicht gibt es Menschen, die nie wach werden und deren Geist nie aktiv wird. Aber jedes Gericht würde solche Fälle als Anomalie werten.

c) Die Reichweite der ersten sittlichen Entscheidung

Wäre der Mensch reiner Geist, dann würde seine erste sittliche Entscheidung ein einmaliger, unwiderruflicher Akt sein, der die ganze Existenz des Geistes zielhaft festlegen würde. Wer ohne Konfusion bedingungslos das letztgültige Ziel konkret bestimmt, indem er die ganze geistige Wirkkraft des Willens in diese Entscheidung hineinlegt, kann nicht zurückwollen. Die geistige Willenspotenz kann nur in dieser bedingungslosen Totalität handeln, sonst wäre sie nicht unteilbar, in der ewigen „Dauer“ ihrer Existenz nicht unteilbar, d. h. nicht geistig. Im Reich des Geistes gibt es keine Umprägung. Darum ist der Geist, der das Böse erwählt hat, immer böse, wie der Geist, der sich für das Gute entschieden hat, immer gut ist. Die mittelalterliche Theologie hat diese Philosophie des Geistes auf die in der Bibel erwähnte doppelte Geisterwelt angewandt: die gefallenen Engel oder bösen Geister und die Sendboten Gottes oder guten Geister. Die Philosophie des Geistes ist aber nicht etwa eine naturalistische Ausbeutung der biblischen Lehre der Geister. Vielmehr hat die platonisch-aristotelische Geistphilosophie, so vorab bei *Thomas von Aquin*, dazu dienen müssen, die biblische Lehre von den Engeln rational zu untermauern.

Wenn es auch unter den Menschen keine reinen Geister gibt, noch geben kann, so belehrt uns die Geistphilosophie doch über jenen Teil menschlichen Handelns, an dem das geistige Willensvermögen beteiligt ist. Nur in dem Maße, als die Persönlichkeit mit ihrem geistigen Bewußtsein und Wollen im Handeln führend ist, kann von sittlicher Handlung gesprochen werden. Da aber der menschliche Geist nicht allein tätig ist, sondern mit ihm auch das gesamte Empfindungs- und Gefühlsleben, vermischen sich mit der eigentlich sittlichen Antriebskraft Elemente, die im allgemeinen körperlichen, biologischen und psychischen Kausalzusammenhang stehen, also eine Schwächung oder zumindest eine Begrenzung des Geistigen bedeuten. Dies bedeutet keine Unvollkommenheit für das sittliche Wollen, da das geistige Wollen im Menschen wesentlich mit dem sinnlichen Streben zusammenhängt. Es mag höhere Seinsweisen des geistigen Geschehens geben, sie können aber nicht das Ideal für den Menschen darstellen. Das sittliche Wollen im Menschen nur auf den geistigen Anteil einzuschränken, würde eine gefährliche Idealisierung der Sittlichkeit bedeuten (siehe unten die Ausführungen über die Leidenschaften). Dennoch bleibt festzuhalten, daß das Geistige in der sittlichen Handlung konstitutiv ist. Dies hat zur Folge, daß die einmal getroffene Lebensentscheidung die sittliche Einstellung bestimmt. Das „Motiv“ der zukünftigen Handlungen ist festgelegt, wenngleich es nicht erfahrbar an die Oberfläche des sittlichen Bewußtseins tritt. Nachdem einmal die grundsätzliche Orientierung auf ein bestimmtes letztes Ziel vorgenommen worden ist, handelt der Wille in Funktion dieses ersten sittlichen Aktes. Die allgemeine Finalisierung auf das Letzte und Höchste, die dem Willen naturgemäß immanent ist, ist nun auch im Hinblick auf ein konkretes Objekt unwiderruflich geworden, soweit es sich um die geistige Seite des Willensaktes handelt. Daß die einmal vollzogene Endzielwahl vom Menschen tatsächlich widerrufen werden kann, ist aus der Art und Weise zu erklären, wie der menschliche Wille seine naturhafte Ausrichtung auf das letzte Ziel konkretisiert. Der Weg führt nämlich nicht einzig über die rationale Erkenntnis, sondern zugleich auch über die mannigfach vom Empfindungsleben bestimmte Einfühlung in das Objekt. Die Vernunft ist sich darum immer bewußt, daß andere Objekte der konkreten Wahl vorgelegt werden können, wenn nur die mitwertenden Gefühlskomponenten „umgeschaltet“ werden. Daraus ergibt sich die nicht zu überschätzende Bedeutung der Leidenschaften, mit denen der sittliche Mensch zu spielen lernen muß wie ein Musiker auf seinem Instrument (vgl. den Traktat über die Leidenschaften). Allerdings ist der sittlich gute Mensch gekennzeichnet durch eine weitgehend

unwiderrufliche Fixierung auf ein letztes konkretes Ziel, das der Willensanlage auf das unendliche und ewige Gut hin entspricht. Diese Fixierung auch im Gemütsleben zu verankern, dienen die Tugenden, von denen noch die Rede sein wird. Zur vollständigen Fixierung der Lebenseinstellung, wie sie an sich dem Geiste eigen ist, kann es jedoch nie kommen. Das „Überspringen“ auf ein anderes als das erwählte letzte Gut bleibt immer möglich. Das ist auch die Chance für den, der sich das letzte Ziel in einem vergänglichen „Gut“ gesucht hat. Er kann immer noch umkehren.

d) Die Erziehung zur guten ersten Zielwahl

Da die naturhafte Tendenz des Willens zum Letzten und Höchsten durch die freie Entscheidung konkretisiert werden muß und da andererseits bei dieser folgenschweren Wahl die vielfältigen Gemütsdispositionen die rationale Wertung beeinflussen, fragt man sich, ob es überhaupt möglich sei, den werdenden sittlichen Menschen sich selbst zu überlassen, im Gedanken, er werde im entscheidenden Augenblick sein Verantwortungsbewußtsein unbeeinflußt zur Auswirkung bringen. Diese Erwartung kann nur derjenige hegen, der glaubt, der Wille sei in seiner Freiheit eine isolierte Kausalität. Das aber ist gerade nicht der Fall. Wie wir sahen, ist die Freiheit überhaupt nicht isoliert vom Willensvermögen und dessen innerer Naturtendenz. Und ferner erfolgt die Abwägung des Konkreten nicht einzig von der reinen Vernunft oder dem Verantwortungsbewußtsein als dem obersten Regulator der Freiheit, sondern von einer Vernunft, deren Wertbewußtsein emotional durch Neigung und Scheu bereits irgendwie ergriffen ist. Die Erbanlage, die durch die ersten Umwelteindrücke hervorgerufene Angewöhnung sind dabei nicht zu übersehen. Vordisponiert ist also der Wille immer, ehe er zur ersten Wahl schreitet. Warum also nicht von vornherein alle Bestimmungsfaktoren so vorbereiten, daß sie im Sinne der naturhaften Veranlagung des Willens auf das Letzte und Höchste abzielen? Das Problem besteht nur darin, die Vorerziehung derart zu gestalten, daß der reife Mensch die echten Werte kennenlernt und sich zu ihnen hingezogen fühlt. Welcher Mensch und welcher Erzieher könnte von sich behaupten, er habe die der Natur des Menschen entsprechende Wertwelt erkannt und sei seiner Sache so sicher, daß keine Gefahr der Fehlleitung bestände?

Damit stoßen wir unvermuteterweise auf die Frage nach allgemeingültigen ethischen Prinzipien. Die Frage muß im Traktat über die Normen besprochen werden. Aber selbst bei Annahme allgemeingültiger Normen bleibt noch offen,

ob irgendjemand seine persönliche Normenerkenntnis als allgemeingültig erklären kann, oder wenigstens gültig für diejenigen, die er als seine Zöglinge betrachtet. Eine allseits schlüssige Antwort gibt es nicht. Jedenfalls genügt die Ausrede nicht, daß niemand seine Werterkenntnis als die wahre und für andere gültige behaupten dürfe, daß man darum die werdende Persönlichkeit sich selbst überlassen sollte. Sie bleibt doch nicht sich selbst überlassen. Es hilft also nur eine Vorbereitung des Wertfühlers, das später, wenn der zu erziehende Mensch einmal seine erste große Entscheidung gefällt hat, übergehen soll in die Schulung zu einem Normendenken, das zu unterscheiden weiß zwischen ethischen Prinzipien und konkreten, durch das Empfindungsleben belasteten wie auch soziologisch bedingten Wertschätzungen, um so das geistige Verantwortungsbewußtsein und zugleich den Willen von unmerklich störenden Einflüssen zu befreien.

Es kann in der Disposition des Willensaktes nicht darum gehen, dem zu erziehenden Menschen das Lebensziel in so konkreter Weise zu suggerieren, daß ihm keine andere Wahl mehr bleibt, als unter dem Zwang dieser psychischen Einwirkung zu handeln. Der Erzieher wird vielmehr diesen Akt so disponieren, daß sich der Zögling in stetem Nachsinnen, also in eigener Kritik an den gewonnenen Maßstäben entwickelt. Der zur vollen sittlichen Reife herangewachsene Mensch weiß wohl zu unterscheiden zwischen der Substanz seiner letzten Zielrichtung und den mannigfachen sozio-kulturellen Einkleidungen der Werte.

Die christliche Moral sieht die Erziehung zum sittlich guten Menschen in etwas anderer Weise. Als Offenbarungsreligion ist der christliche Glaube expliziter als die natürliche Erkenntnis, und zwar nicht nur deswegen, weil sie wesentlich Übernatürliches vermittelt, sondern auch im Hinblick auf rational erfaßbare Gegenstände wie z. B. die Existenz eines Schöpfergottes. Bei aller zeitlich bedingten Entfaltung, die auch die Glaubenserkenntnis kennzeichnet, ist diese doch von Anfang an ausgeprägter. Darum wirkt die christliche Disposition oder Erziehung des sittlichen Willens autoritativer. Damit ist aber zugleich die Gefahr verbunden, mit dem Offenbarungsgut auch dessen sozio-kulturell bedingte Ausdrucksformen autoritativ mit einzuprägen. Diese Vermischung von christlicher Substanz und traditionellen Formen schafft im sittlich reifenden und übrigens auch im bereits gereiften Menschen Konflikte, die bei einer vorsichtigeren, der Vorläufigkeit der sozio-kulturellen Ausdrucksformen sich bewußten Erziehung vermieden würden.

e) Die metaphysische Struktur der Willensfinalität

Die metaphysische Erwartung als letztgültiger Erklärungsgrund für das Streben nach absoluten Werten

Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Wille naturgemäß das unendliche Sein sucht, das in sich soviel Vollkommenheit enthält, daß es die Kapazität des Willens adäquat auffüllt, kann man als adäquates Objekt nur Gott bezeichnen. Von der Ethik her ist allerdings nicht zu ergründen, ob dieses unendliche Gut wirklich existiert. Die ethische Erkenntnis bringt uns allein zu Bewußtsein, daß das sittliche Streben unruhig nach dem subsistierenden Unendlichen auslangt und sich mit den konkreten Einzelgütern nicht zufriedengeben kann. Das göttliche Wesen ist darum ein Postulat der sittlichen Persönlichkeit. Zu einem Gottesbeweis reicht dieses Postulat jedoch nicht aus. Diesen hat die Seinswissenschaft (Ontologie) zu liefern. Aber selbst unter der Voraussetzung des ontologischen Gottesbeweises wissen wir nicht, ob sich das göttliche Wesen uns wirklich auftut. Die Erwartung oder Tendenz nach ihm bleibt darum das Los des sittlich strebenden Menschen. Das Gesagte entspricht dem, was *Thomas von Aquin* das „desiderium naturale“ des Menschen nach Gott nannte.

Die metaphysische Struktur unseres sittlichen Strebens wird vor allem bezüglich unserer Gerechtigkeitserwartungen stark empfunden. Die Kriege, die seit Anbeginn die Weltgeschichte erfüllen, mögen von der einen Seite aus irgendwelchen egoistischen Interessen geführt worden sein, von der Verteidigers Seite aber wurden die Übergriffe des Gegners um der Gerechtigkeit willen mit heroischem Einsatz erwidert. Die Inkaufnahme des Todes sollte nicht Zeichen der Verzweiflung, sondern Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit sein, von der man überzeugt war, daß sie nicht untergehen könne. Sokrates nährte in sich den Glauben, daß die Götter ihm im Jenseits jene Gerechtigkeit widerfahren lassen würden, die ihm seine Mitbürger verweigerten. Doch ist mit diesem Glauben der persönlichen Wiedergutmachung durch Gott die ganze Gerechtigkeitserwartung des sittlichen Menschen noch nicht erfüllt. Wer wird die Gerechtigkeit in der Gesellschaft wiederherstellen, indem er die ungerecht Handelnden rächend zur Ordnung zurückruft? Wir wissen nichts von dem rächenden Gott, der einzig dieser universalen Gerechtigkeit wirksam zum Durchbruch verhelfen könnte⁵. Und dennoch vermögen wir uns dieser metaphysischen Gerechtigkeitserwartung nicht zu erwehren. Darum das verzweifelte

⁵ Vgl. C. Regazzoni: op. cit.

Ringen des beleidigten, zurückgesetzten und unterdrückten Menschen in der Revolution, bei der er alles aufs Spiel setzt, selbst den eigenen Untergang in Kauf nimmt, nicht um seines Unterganges, sondern um der in metaphysischen Tiefen verwurzelten Gerechtigkeitsidee willen.

Wenngleich gemäß theoretischer Erkenntnis das unendlich und absolut Gute nur in einem Schöpfergott verwirklicht ist, so ist, wie gesagt, der Schöpfergott nur impliziert im allgemeinen Streben des Willens nach unwandelbaren, dem Zeitlichen enthobenen Werten. Der Imperativ der ethischen Handlung kann daher nicht direkt und ausdrücklich die Angleichung an einen göttlichen Imperativ sein in Form der „Erfüllung des göttlichen Willens“. Von diesem Willen wissen wir nichts. *Kants* Einwand, die Einführung Gottes als des Motivs der sittlichen Handlung begründe eine Heteronomie, besteht darum zurecht. Die Explizierung des Unendlichen und Absoluten nach der Existenz eines einzigen göttlichen Wesens hin ist eine schwierige Erkenntnisaufgabe, die nur selten gelingt. Jedenfalls kann die Sorge um eine sittliche Gestaltung der Gesellschaft nicht von dieser theoretischen Erkenntnis ausgehen. Sie muß vielmehr beim allgemeinen metaphysischen Urgrund des sittlichen Wollens ansetzen, um allen religiösen Ausdrucksformen gerecht zu werden. Wer den Boden des Metaphysischen, d. h. des seinsmäßig Absoluten verläßt, muß ein zeitliches Gut oder einen zeitlich begrenzten Zustand zum Ideal nehmen, es sei denn, er würde an Stelle der materialen Werte den kategorischen Imperativ oder materiale Werte, die unser Empfinden und Wollen nicht transzendieren, als absolut setzen. Damit aber schöbe er den Urtrieb des Willens zum seinsmäßig Höchsten und Letzten beiseite, würde somit ein entscheidendes Phänomen des sittlichen Wollens unerklärt lassen.

Die Explikation des Metaphysischen in der christlichen Ethik

Die christliche Ethik setzt an den Anfang nicht nur den den Schöpfer implizierenden Drang nach dem Ewigen und Absoluten im Sein, sondern erklärt ausdrücklich, um die Willensentschlüsse des höchsten Wesens zu wissen. Paulus hatte erklärt, daß derjenige, der sich Gott nähern wolle, glauben müsse, daß er ist und daß er ein Vergelter ist. Daß Gott ein Vergelter ist, ist mehr als die natürliche Ethik, auch mehr als die natürliche theoretische Vernunft zu sagen vermag. Diese Erkenntnis kann das ethische Motiv „um des Willens Gottes willen“ begründen. Allerdings würde die christliche Ethik heteronom, d. h.

fremdbestimmt, das Verantwortungsbewußtsein müßte sich selbst entäußern, wenn nicht die Intentionen Gottes in irgendeiner Weise innerlich vom menschlichen Gewissen partizipiert würden, was gemäß christlicher Lehre durch die Glaubensgnade geschieht.

Zusammenfassung (zu 1 und 2)

1. Das Gute um des Guten willen tun kann nicht heißen, es so wollen, als ob es in sich selbst ruhte und die Gutheit an sich erfüllte. Wer Almosen um des Almosens willen gibt, ist nicht frei von Finalisierung, denn er setzt mindestens den Zweck des Almosens in das Almosen selbst. Und wenn er das Almosen um des Mitmenschen willen gibt, dann hat er wiederum einen Zweck, nämlich das Wohlsein des Mitmenschen. Die Handlungsweise ist aber nur dann als sittlich gut zu bezeichnen, wenn der bedürftige Mitmensch als in einer umfassenden Ordnung stehend gedacht wird, innerhalb deren er das Recht hat, den ihm zukommenden Platz einzunehmen. Dem unverbesserlichen Parasiten würde man klugerweise das Almosen vorenthalten, um ihn zur Arbeit zu bewegen. So führt das Motiv „um des Guten willen“ schließlich zu einer übergreifenden Finalität hin, die das Letzte und Höchste ist. Diese Finalisierung bedeutet also keine Entwertung des sittlichen Wollens.

2. Das Gute kann um des Guten willen nur vom Blickpunkt eines alles Zeitliche überragenden Gutes aus vollendet angestrebt werden. Nur von diesem metaphysischen Motiv aus verliert das Wollen eines begrenzten Gutes die Vorläufigkeit und gewinnt jene Dauerhaftigkeit, die dem Guten als solchem eigen ist. Für die zwischenmenschlichen Beziehungen ist dieser Gedanke von weittragender Bedeutung. Wie sollte die Treue der Ehepartner anders durch die situationsbedingten Werturteile hindurch gerettet werden, als durch die Verwurzelung des Eheversprechens in einem Motiv, das alle Lebensschicksale übergreift? Ein solches Motiv muß notwendigerweise das nicht mehr zu transzendierende transzendente Gut selbst sein.

Damit ist sachlich das ausgedrückt, was die Scholastik mit ihrer Unterscheidung zwischen „amor concupiscentiae“ und „amor amicitiae“ intendierte. Die Ausdrucksweise paßt aber nur für den zwischenmenschlichen Bereich und läßt sich nicht allgemein gebrauchen für jegliches Wollen um des Guten willen, und selbst für den zwischenmenschlichen Bereich bedarf sie noch einer näheren Erklärung. Der amor concupiscentiae erstrebt den Mitmenschen um der Lust

willen, die der Liebende empfindet, der amor amicitiae wünscht ihm das Gute um seinetwillen. Um „seinetwillen“ heißt aber soviel wie „um seiner inneren Werthhaftigkeit willen“, also losgelöst vom Gewinn, den der Liebende daraus erzielen könnte. Wie soll aber die Bestimmung der Werthhaftigkeit des Mitmenschen möglich sein, wenn nicht von deren Beziehung zum Höchsten und Letzten aus? Nur so wird die Liebe zur unerschütterlichen Freundesliebe. Ohne diese Rückbeziehung auf das Höchste und Letzte gibt es überhaupt keine altruistische Liebe. Der Wille kann aus seiner naturhaften Ausrichtung nicht heraus. Unter diesem Betracht erscheint sein Streben immer als „egoistisch“. Es kommt darum nur darauf an, ob der Wollende seine Person selbst von der metaphysischen Ordnung aus begreift und von da aus den Mitmenschen mitbegreift. *Aristoteles* und mit ihm die Scholastik haben es versäumt, die Lehre vom amor amicitiae in das finale Grundprinzip der Ethik einzubauen. Die bloße Unterscheidung zwischen Liebe um des persönlichen Vorteiles und Liebe um des anderen willen bewegt sich an der Oberfläche empirisch erfäßbaren Strebens. Die sittliche Forderung, das Gute um des Guten willen zu tun, läßt sich nicht von der ontischen Grundstruktur des Willens isolieren. Es bleibt darum nichts anderes übrig, als die Intention „um des Guten willen“ in den metaphysischen Zusammenhang zu stellen, in dem der Wille, sich selbst transzendierend, nun einmal steht. *Thomas von Aquin* hat diese metaphysische Fundierung der Freundesliebe erst in seiner Theologie der Caritas vorgenommen.

3. Die Leidenschaften als materiales Element der sittlichen Handlung

a) Allgemeines zur Lehre von den Leidenschaften

Die sittliche Bewandnis der Leidenschaften

Wie wir gesehen haben, ist die Freiheit nur die Bedingung dafür, daß der Willensakt zum sittlichen wird. Die eigentliche Kausalkraft der sittlichen Handlung ist der Wille als Wirkmacht. Steht nun diese Wirkmacht isoliert da oder ist sie mit anderen seelischen Kräften zu einer sittlichen Einheit verbunden? Wenn ja, dann gehören diese Kräfte mit zur materialen Bestimmung der sittlichen Handlung. Wenn nein, dann wäre nur zu fragen, ob die Willensentscheidung unter Umständen durch die anderen seelischen Vorgänge einge-

engt wird. Es bestünde dann kein sittlicher Zusammenhang zwischen sittlichem Wollen und Gemüts- und Empfindungsleben. Das Gemüts- und Empfindungsleben wäre einzig seelische Bedingung für das sittliche Wollen. Es wäre also für den sittlichen Akt von rein psychologischem Interesse bezüglich der Funktionsfähigkeit des sittlichen Wollens, wie ähnlich im sozialen Raum die Tüchtigkeit eines Unternehmers nur in einem geordneten Wettbewerb funktionsfähig ist.

Ganz anders sieht die Sache aus, wenn wir im Menschen noch Strebe-kräfte annehmen, die nicht nur instinkthaft konkrete Objekte erfassen oder abstoßen, sondern ähnlich wie der freie Wille eine gewisse Unbestimmtheit aufweisen. Es geht also um die Frage, ob im Menschen außer der geistigen Strebe- kraft, die wir Wille nennen, noch andere Strebe-, nicht nur Empfindungs-kräfte vorhanden sind, deren naturhafte Ausrichtung nicht notwendigerweise spontan, sondern auch unter dem Einfluß der Freiheit aktualisiert wird, die so strukturiert sind, daß eine etwaige Eigenbewegung ihrerseits der Freiheit und damit auch der sittlichen Verantwortung zum Vorwurf gemacht werden könnte. Da der menschliche Geist nicht nur Geist ist, sondern zugleich auch Seele, d. h. den Körper irgendwie zur Einheit bildende Form, da erst aus Geist und Körper das entsteht oder besteht, was wir Mensch nennen, ist auch höchstes geistiges Tun irgendwie seelisches Tun, d. h. es vollzieht sich nicht ohne körpergebundene Kräfte. Es handelt sich hierbei nicht etwa um jene körperlichen Kräfte, die einfach Bedingung sittlichen Handelns sind. Es ist jedem klar, daß zur sittlichen Handlung ein wacher Körper gehört. Das Wachsein ist aber darum noch nicht selbst sittlich. Zwar können wir mit unserem sittlichen Wollen das Wachsein beeinflussen, indem wir uns um eines sittlichen Gutes willen mit zähem Wollen wachhalten. Das entsprechende sittliche Tun erhält damit eine gewisse Qualifizierung. Denn die Überwindung von Hemmnissen kann immerhin den Grad unserer Anstrengung für das Gute einigermaßen manifestieren, jedoch nicht konstituieren.

Ganz anders verhielte es sich mit körpergebundenen Kräften, die sich nicht rein physiologisch manifestieren, sondern selbst Strebungen sind, die zusammen mit dem geistigen Streben eine Handlungseinheit eingehen. Von alters her hat man solche körpergebundenen, d. h. sinnlichen Strebe-kräfte im Menschen angenommen. Man nannte sie „passiones“. Die Übersetzung dieses Wortes bereitet Schwierigkeiten. Das deutsche Wort „Leidenschaft“ krankt daran, daß es nur auf die der sittlich guten Tat widerstrebenden Begierdekräfte hinweist. Dagegen stellten sich die Alten, so vorab *Aristoteles*, die Leidenschaften als

sinnliche Trieb- und Strebekräfte vor, welche nicht nur hemmend, sondern auch stützend in die sittliche Handlung eingreifen. Ja, man war der Überzeugung, daß ihre naturhafte Aufgabe in der Stützung des geistigen Strebens bestehen würde. Man hat die Leidenschaften bestimmt als auf Phantasievorstellungen folgende Akte der sinnlichen Strebekräfte, die von körperlicher Veränderung begleitet sind. Nicht die körperliche Veränderung, etwa das Erröten bei Zorn, war aber als der Kern der Leidenschaft betrachtet worden, wenn gleich, wie *Thomas von Aquin* ausführt, das Wort „passiones“ (Leidenschaft) gewählt wurde im Hinblick auf das nicht aktive und nicht sittliche Element, nämlich das Erleiden (pati). Die sittliche Bewandnis der Leidenschaft wurde in der partizipativ freien Aktualisierung der Strebekraft gesehen. Die sinnliche Strebekraft wurde auch nicht identifiziert mit dem, was wir Gemütszustand nennen, denn auch dieser ist wie die Wachheit ein rein materieller, wenn auch vielleicht ein psychologischer, aber kein sittlicher Tatbestand. Die Alten konnten sich die sittliche Bewandnis dieser Kräfte nur vorstellen, indem sie in den sinnlichen Trieben eine naturhafte Anlage erkannten, der Freiheit und damit der Verantwortung unterworfen zu sein. Die Freiheit wurde also keineswegs in die sinnliche Ordnung selbst verlegt. Dennoch ließ man die sinnlichen Triebe irgendwie an der Freiheit partizipieren, sodaß die sinnlichen Triebe des Menschen eine ganz andere Struktur aufweisen als die des Tieres. Man sah in der sinnlichen Triebordnung, d. h. im sinnlichen Streben einen Bereich, der nicht in gleicher Weise über das Nervenzentrum bewegt wird, wie man Körperteile bewegt, sondern der zu handeln und sich zu bewegen imstande ist, so daß jede Verselbständigung, d. h. jede nicht vom Willen dirigierte Tätigkeit als Mangel des sittlichen Wollens angesehen wurde. *Aristoteles* hat darum gesagt, die sinnlichen Strebevermögen seien sittliche Kräfte, weil sie vom Willen nicht despotisch, sondern politisch dirigiert würden. Er war davon überzeugt, daß der sittlich gute Mensch fähig sein müßte, die zum Handeln notwendigen Leidenschaften rational hervorzurufen und so gleichsam auf dem Klavier der sinnlichen Triebe zu spielen, um den ganzen Menschen für das geistig gewählte Gute wirken zu lassen. Er unterstellte hierbei, daß der sittlich gute Mensch die Triebkräfte selbst aktualisiert und sie als gehorsame Leistungsträger anspricht. Wie ihm ein Redner ohne Zornesmut als ein abgestorbenes Skelett erschien, so auch ein Mensch, der außerstande ist, die entsprechenden Leidenschaften für das einzusetzen, was er geistig erwählte. Da er den Leidenschaften eine gewisse Eigentätigkeit zusprach, gehörte es seiner Ansicht nach zum vollkommenen Menschen, diese Eigentätigkeit zu rationalisieren, d. h.

der Vernunft zu unterwerfen. Zu einem ansehnlichen Teil besteht die Erziehung darin, die verschiedenen Leidenschaften im Hinblick auf das sittlich Gute zu wecken und deren Regulierbarkeit durch die Vernunft dem Zögling vorzustellen. Das Strafrecht versucht, besonders die Furcht in den Dienst der sozialen Ordnung zu stellen. Aus der vollendeten Indienstnahme der Leidenschaften durch die Vernunft ersteht der sittlich vollkommene Mensch, der, wie die Alten lehrten, identisch sein sollte mit dem innerlich friedvollen, harmonisch ausgeglichenen Menschen.

Die Leidenschaften spielen als Bedingung der Freiheit eine wesentliche Rolle für diese. Da sie das Objekt konkret anstreben, bestimmen sie die letzte und entscheidende Wertabwägung des strebenden Subjekts. Darum waren die Verteidiger der Leidenschaften als echter sittlicher Strebekräfte der Auffassung, daß der Wille, solange er unter dem Einfluß einer bestimmten Leidenschaft steht, zuerst auf dem Weg über allgemeinere Überlegungen der Vernunft eine andere Leidenschaft hervorrufen müsse, um überhaupt die sittliche Wertentscheidung ändern zu können. Diese Ansicht stimmt mit der bereits vorgetragenen Lehre überein, daß die rein geistige Willensentscheidung aus sich definitiv ist. Sie kann nur dadurch vorläufig und somit variabel werden, daß sie in ihrer konkreten Ausformung nicht geistig, sondern sinnlich, nämlich vermittels der Leidenschaften bestimmt wird.

In der modernen Psychologie sind diese Strebekräfte, die in politischer Weise von der Vernunft geregelt und in Dienst genommen werden sollen, insofern in Frage gestellt, als es gelingt, mittels chemischer oder physikalischer Mittel einen bestimmten Gemütszustand hervorzurufen, der zugleich auch eine bestimmte Triebblage bedingt. Davon hatten allerdings auch die Alten Kenntnis. *Thomas von Aquin* rät daher den Traurigen und den zu Mißmut geneigten zu einem physikalischen Mittel, nämlich zum Bad, oder zu einem rein psychologischen Heilmittel, nämlich dem Umgang mit heiteren und freundlichen Menschen. Das sind Maßnahmen, die mit der freien Willensentscheidung nur insofern etwas zu tun haben, als sie die Bedingungen der Freiheit beeinflussen. Die Bedingungen der Freiheit brauchen aber durchaus nicht sittlichen Charakter zu haben. Die Abhängigkeit des Trieblebens von rein somatischen und psychosomatischen Umständen oder Realitäten war zwar für die Alten ein typisches Kennzeichen des sinnlichen Strebens (darum „Leidenschaften“), aber sie sahen im seelischen Strebevermögen eben doch noch mehr als nur die physisch-psychische Kausalordnung. Sie waren zutiefst von der Möglichkeit überzeugt, daß die sinnlichen Triebe von der Freiheit selbst eine Regelung

erwarten und übrigens auch erwarten müssen, weil sie naturhaft so angelegt sind. Nur so war der sinnliche Mensch in das Bild vom sittlich vollkommenen Menschen eingeordnet. Die Auffassung von der naturhaften Regulierbarkeit der sinnlichen Triebe ging bei *Augustinus* so weit, daß er eine sinnliche Triebreugung, die der Vernunft vorausging und diese sogar ausschaltete, als Sünde disqualifizierte. Auch *Thomas von Aquin* vertrat noch diese Anschauung. Daher auch die in manchem Punkte rigorose mittelalterliche Auffassung der Askese.

Man braucht nun diese Übertreibungen nicht mitzumachen. Man kann sich aber doch zur Grundthese der Alten bekennen, daß unser Triebleben mehr ist als nur ein somatischer oder rein psychischer Vorgang, daß es vielmehr in eine sittliche Umwelt eingebettet ist, die bestimmt wird entsprechend dem Verhältnis, in welchem die Triebe zur Vernunft stehen. Bis heute steht das Strafrecht noch auf dem Boden grundsätzlicher Anerkennung der sittlichen Bewandnis des Trieblebens. Zugegeben, daß auf Grund irgendwelcher körperlicher Bedingungen ein Trieb geistig nicht mehr überwunden werden kann. Das Strafrecht sieht aber in einer aus Zorn gesetzten Handlung nicht ohne weiteres die Folge einer geistigen Störung. Eine solche Handlung hätte verhindert werden können, wenn der Delinquent während seines Lebens größere Sorgfalt in der Regelung seiner Triebe angewandt hätte. Gewiß ist damit noch nicht notwendigerweise die Ansicht vertreten, daß die Triebe ihrer inneren Natur nach sittliche Bewandnis haben, weil man sie immer noch auffassen könnte nach Art eines psycho-somatischen Geschehens, dessen Folge dem geistig-sittlichen Wollen zur Last gelegt werden kann, sofern der Wille die psychische Reaktion hätte beeinflussen können. Dennoch spricht eine allgemein feststellbare innere Erfahrung dafür, daß Neugierde nicht dasselbe ist wie der rein physische Drang des Auges nach Licht und Schatten. Man kann darum sagen, daß die Annahme der partizipativen sittlichen Bewandnis der sinnlichen Triebe nicht nur eine symbolische Übertragung der Idee der Staatsgemeinschaft auf den Einzelmenschen bedeutet, sondern allgemein menschlicher Erfahrung entspricht.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, müssen wir also sagen, daß das sittliche Bemühen des geistigen Willens die größtmögliche Mitbeteiligung des sinnlichen Triebes suchen muß. Nicht das Absterben des Trieblebens, sondern die vernunftbetonte Harmonie der geistig-körperlichen Kräfte des Menschen muß daher als sittlicher Auftrag angesehen werden. Der christliche Standpunkt, wonach der nach Vollkommenheit strebende Mensch auf Betätigung bestimmter Triebe, wie z. B. des Geschlechtstriebes, verzichtet, kann nur im Sinne des im Triebleben geordneten Menschen gerechtfertigt werden. Die Askese,

wie sie das Christentum lehrt, hat daher aus sich allein keine Rechtfertigung. Sie ist stets nur im Rahmen des ganzen Individuums zu sehen. Um geistiger Höchstleistung willen auf den Geschlechtstrieb zu verzichten, ist darum nur dem vergönnt, der aus dieser geistigen Dimension soviel sublimierende Kräfte schöpft, daß er seine innere Harmonie nicht verliert. Die Freiheit des Geistes ist also nicht manichäisch einfach als Freiheit von der Materie aufzufassen, sondern als Freiheit des mit dem Körper und also auch mit dem Triebleben harmonisch zusammenspielenden Geistes. Das Christentum ist bei seiner Empfehlung bestimmter Askeseformen der Überzeugung, daß dem begnadeten Geist Kräfte innewohnen, die wohl imstande sind, das politische Regiment über die Triebe sinnvoll zu gestalten.

Die Leidenschaften in der christlichen Theologie

Das Christentum hat die Lehre von der sittlichen Bewandnis der Leidenschaften geradezu begierig übernommen. Sie entsprach seiner Idealvorstellung vom Menschen. Die Theologie vom Paradiesesmenschen und von Christus, dem Gott-Menschen, konnte die Lehre vom harmonischen Stufenbau des sittlichen Menschen gut verwerten. Der erste Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, wurde gezeichnet als ein geistig-körperliches Wesen, das infolge seiner allseitigen sittlichen Intaktheit keine Störungen des Trieblebens aufweisen konnte. Ähnlich schildert die christliche Theologie den Gott-Menschen als den zweiten Adam. Die Vollkommenheit sowohl des ersten wie des zweiten Adam ist von der Theologie nicht nur als allseitige Perfektion körperlicher und geistiger Fähigkeiten konzipiert worden, sondern zugleich auch als sittliche Vollendung sowohl des Willens als auch des Trieblebens. Es war also jede Verwirrung des Trieblebens ausgeschlossen. Die Verwilderung, d. h. die Verselbständigung der Triebe vollzog sich nach der Theologie erst in der ersten Sünde Adams, welche in der Folge als Erbe der Nachkommenschaft zusammen mit den weiteren, materiellen Konsequenzen (wie z. B. dem Tod) tradiert wurde. Der zweite Adam hatte nur die materiellen Folgen der ersten Sünde zu tragen; eine Verselbständigung der Triebe im Sinne der Loslösung von dem Diktat der praktischen Vernunft war bei ihm ausgeschlossen, er war nicht Träger der Erbsünde. Dies alles ist nur verständlich, wenn man das Auseinanderklaffen von Trieb und Wille als sittlichen Mangel im eigentlichen Sinne und nicht nur als materielle Hinfälligkeit oder rein funktionale Störung versteht.

Hier zeigt sich erst die ganze Tragweite der aristotelischen Doktrin. An sich könnte man nämlich darüber streiten, ob die Triebkräfte in sich sittliche Bewandnis haben oder ob sie nur physische oder psychische Funktionen sind. Handelt es sich nur um solche Funktionen, dann ist es zu guter Letzt dem rein geistigen Wollen überlassen, wie es sich zu den sittlich völlig neutral gedachten Triebkräften stellt. Handelt es sich aber bei den Triebkräften um eigentlich sittliche Kräfte, dann wird man ihre naturhafte Finalisierung als sittlichen Auftrag verstehen müssen. Der Geschlechtstrieb, der nach Auffassung der katholischen Theologie eine sittliche Perversion erfahren hat, wird also mit sittlichen Mitteln gemäßigt werden müssen, bei aller Anerkennung der Notwendigkeit, daß auch rein physische und psychische Mittel zur Anwendung kommen. Die geschlechtliche Liebe ist in dieser Auffassung keine reine Funktion, sondern in sich sittlich.

b) Die verschiedenen Leidenschaften

Der Einteilungsgrund

Da jede Leidenschaft von einer körperlichen Veränderung begleitet ist (Blutdruck, Herzstätigkeit usw.), da außerdem meistens im Gefolge davon auch eine eigene Gemütsverfassung vorliegt, könnte man die Leidenschaften nach diesen materiellen Eigenschaften einteilen. Die Psychologen sind hierbei auf die verschiedensten Zahlen gekommen. Der Ethiker nimmt diese experimentellen Daten zur Kenntnis. Für ihn ergibt sich aber ein anderes Einteilungsprinzip. Von der Erkenntnis ausgehend, daß die Leidenschaften sittliche Bewandnis haben, muß der Ethiker auch hier wie ähnlich beim Willen nach der *rectitudo naturalis* forschen, welche dem einzelnen sinnlichen Strebevermögen innewohnt. Diese muß im sittlichen Wollen, d. h. im Streben nach dem vernunftgemäß Guten und in der Abkehr vom Bösen und seiner Abwehr, in Dienst genommen werden. Es handelt sich ja bei den Leidenschaften nicht nur um Dispositionen zu sittlichem Handeln, sondern um konstituierende Elemente des sittlichen Handelns. Allerdings sind sie auch Dispositionen, insofern sie psychosomatische Komponenten haben. Freies Handeln erfordert einen bestimmten Gemütszustand. Dieser kann seinerseits eine so starke Leidenschaft produzieren, daß der freie Wille ausgeschaltet wird. Im alten Mexiko hatte man in den zum Tode Verurteilten durch dauerndes Servieren von gebratenen Enten und Süßwein einen solchen Ekel hervorgerufen, daß sie verhungerten. Im Bemühen um eine ethi-

sche Einteilung der Leidenschaften müssen wir aber weiter in den Kern der Leidenschaften vordringen, indem wir uns fragen, welche Leidenschaften zum Guten hin ausrichten und welche vom Übel fernhalten. Daraus ergibt sich die Einsicht in die verschiedene Art und Weise, wie die Leidenschaften in das sittliche Streben des Willens inkorporiert werden können. Geht es doch darum, zu wissen, welche Dienste das sinnliche Strebevermögen der sittlich guten Handlung zu leisten vermag. Da aber das sinnliche Strebevermögen zur Eigenbewegung fähig ist und diese unter Umständen das sittliche Wollen hemmen kann, geht es zugleich auch um die Beherrschung solcher störenden Einflüsse. In diesem Falle muß sich der Geist aufzurichten verstehen, um nicht selbst zu erliegen, andererseits aber auch, um ins sinnliche Streben einzugreifen durch willentliche Auslese anderer Leidenschaften, die das harmonische Streben nach dem Guten unterstützen, wobei natürlich die Anwendung von psychisch-somatischen Mitteln zur Schaffung eines günstigen Gemütsklimas miteingeschlossen ist, ganz abgesehen natürlich von der zur Leidenschaft nötigen Phantasievorstellung.

Von diesen Gesichtspunkten her versteht man den Einteilungsgrund, den z. B. *Thomas von Aquin* bei der Aufstellung des Schemas der Leidenschaften erwähnt hat: die Güterwelt, die durch die Leidenschaften erstrebt wird, andererseits die Welt der Unwerte, d. h. die Welt der Übel, vor denen die Leidenschaften naturhaft zurückschrecken, gegen die sie sich wehren und unter denen sie leiden, wenn der Mensch mit ihnen nicht fertig wird.

Im folgenden sollen kurz die hauptsächlichen Leidenschaften aufgezählt werden, wie sie *Thomas von Aquin* in seiner Ethik im Anschluß an *Aristoteles* zusammengestellt hat. Näher auf die einzelnen Leidenschaften einzugehen, würde einen längeren Traktat erfordern, wobei zugleich die psychologischen Aspekte mit zu behandeln wären. Es sei auf den Kommentar von *Bernhard Ziermann* zur Leidenschaftslehre des *Thomas von Aquin* hingewiesen⁶, in welchem der Verfasser auch die moderne Psychologie mitberücksichtigt hat.

Die Leidenschaften hinsichtlich des Guten

Das bekömmliche Gut wird erstrebt durch die einfache Liebe, auch Wohlgefallen genannt. Sofern das Gut als abwesend, d. h. als fernes Gut begriffen wird, tritt die Begierde oder Sehnsucht in Tätigkeit, und sofern es als gegenwärtiges Gut erfahren wird, betätigt sich die Freude. Sobald das Streben nach einem nur

⁶ Die Deutsche Thomasausgabe, Band X: Die menschlichen Leidenschaften, Heidelberg – Graz 1955.

mit Überwindung von Hindernissen ergreifbaren Gut auslangt – *Thomas von Aquin* sprach hier von dem „steilen“ Gut: *bonum arduum* – bleibt vorläufig nur die Hoffnung. Inwieweit diese allerdings zur vollen tätigen Kraft werden kann, soll dahingestellt bleiben. Denn eigentlich rational kann die Hoffnung nie werden, wie noch dargestellt werden wird.

Wenn ein „steiles“ Gut für immer fern bleibt, also als unerreichbar begriffen oder erfahren wird, dann schlägt das Streben in Verzweiflung um. Diese ist gekennzeichnet durch Streben nach dem Gut in Form von Liebe oder Wohlgefallen und zugleich durch Resignation über die Unerreichbarkeit des Gutes. Die Verzweiflung ist, weil wesentlich dem Streben nach dem Guten zuwider, dort, wo sie durch willentliches Eingreifen beeinflussbar ist, eine Verkümmernng des sittlichen Verhaltens. Sie stellt eine Leidenschaft dar, die in ihrer ganzen Dimension dem sittlichen Streben widerspricht, da dieses in seiner gesamten Anlage als freies Bemühen um das Absolute wesentlich optimistisch ist. Dieser Optimismus ist allerdings insofern vermindert, als, wie bereits dargestellt, Sein und Sollen in der Immanenz der Welt in der Regel nicht aufgehen. Dort, wo dieses Auseinanderklaffen von Sein und Sollen empfindlich spürbar ist, kann die Verzweiflung Wurzel fassen. Dennoch überwiegt im Menschen die Forderung nach absoluter Gerechtigkeit. Sie verweist ihn auf die Metaphysik. Doch scheint dieser Sprung ins Transzendente nicht so selbstverständlich, da er selbst *Aristoteles* nicht ganz gelang. Die Hoffnung gegen Verzweiflung zu wecken, geht nicht auf logischem Wege, denn die Hoffnung bleibt immer, sofern sie nicht ein Gott in uns erweckt, eine blinde Konjektur, ein Sichaufraffen bei verbundenen Augen. Sie kann darum, wie noch ausgeführt wird, niemals zur Tugend werden.

Die Leidenschaften hinsichtlich des Übels

Das Übel im allgemeinen Sinne des Widerwärtigen wird grundsätzlich gehaßt oder verabscheut. Ist das verabscheute Übel noch zu umgehen, dann ergibt sich die Flucht als Leidenschaft, ist es unüberwindbar gegenwärtig, dann stellt sich die Trauer ein. Erweist sich das Übel zusätzlich als machtvoll („steiles“ Übel), so bleiben dem Menschen nur drei Verhaltensweisen: die Kühnheit als die das machtvolle Übel ebenso machtvoll überwindende Anstrengung oder aber die Furcht, die allerdings nur solange anhält, als das Übel fernbleibt; in dem Augenblick, da das Übel hereinbricht, befällt Trauer die Seele oder aber, sofern diese ihre innere Widerstandskraft bewahrt, der Zorn.

Zusammenfassung (zu 3)

Aufgrund der Unterscheidung der verschiedenen Bewegungen hinsichtlich des Guten auf der einen Seite und der verschiedenen Verhaltensweisen des Abwehrens oder Unterliegens dem Übel gegenüber auf der anderen Seite kam *Thomas von Aquin* zu seinem Schema der elf Leidenschaften: Liebe, Sehnsucht, Freude, Hoffnung, Verzweiflung – Haß, Furcht, Kühnheit, Flucht, Trauer, Zorn. Unter anderm Gesichtspunkt als dem des Objektes und der diesem entsprechenden Bewegung der Hinwendung und Abwendung eine Einteilung der Leidenschaften vorzunehmen, ist durchaus möglich, wäre aber mehr psychologisch oder physiologisch. Beide Betrachtungsweisen sind wichtig, auch für den Ethiker. Die psychologische Betrachtungsweise, welche die kausalen Zusammenhänge der einzelnen Leidenschaften mit der Gemütsverfassung (ob harmonisch oder disharmonisch) und mit den weiteren Folgen, die sich daraus ergeben (wie Selbstmord aus Verzweiflung) ins Auge faßt, dürfte von einem Ethiker, dem es um die Frage der Verantwortung im Hinblick auf die Lebensgestaltung geht, nicht vernachlässigt werden. Auf weite Strecken folgt der Ethiker der Psychologie, da der gute Mensch zugleich auch der seelisch gesunde Mensch sein muß. In enger Verbindung mit der psychologischen Analyse steht die physiologische, die Untersuchung der vielfältigen somatischen Grundlagen und das daraus sich ergebende Schema der Ursachen von verschiedenen Leidenschaften. Doch ist weder das rein psychologische, noch erst recht nicht das rein somatische Element entscheidend für die ethische Aufteilung der Leidenschaften. Ethisch bedeutungsvoll ist zu wissen, welche leidenschaftlichen Bewegungen dem sittlichen Wollen zur vollendeten Hinwendung zum sittlich Guten und zur Überwindung des sittlich Bösen zur Verfügung stehen.

Allerdings bleibt die sittlich orientierte Einteilung der Leidenschaften solange noch sehr formal und blutleer, als die einzelnen Leidenschaften nicht psychologisch und physiologisch durchleuchtet sind. Denn nur eine komplexe Erfassung der einzelnen Leidenschaft bietet das nötige Erkenntnismaterial im Hinblick auf einen klugen sittlichen Einsatz der einzelnen Leidenschaft.

Thomas von Aquin hat die elf Leidenschaften grundsätzlich in zwei Kategorien gegliedert: in solche, die vom sogenannten begehrenden (*concupiscibilis*) und solche, die vom überwindenden (*irascibilis*) Strebevermögen ausgelöst werden. In das begehrende Vermögen verlagerte er Liebe und Haß, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer, in das überwindende Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Kühnheit und Zorn. An sich kann man über die Zweiteilung der

sinnlichen Strebevermögen streiten. Bereits *Duns Scotus* hat deren Gültigkeit bezweifelt, später, wohl in Abhängigkeit von *Suarez*, auch *Descartes*⁷. Diese psychologische Frage ist für uns weniger von Belang. Sie berührt den Ethiker nur insofern, als er an der Überkreuzung verschiedener Leidenschaften interessiert ist. Die Verzweigung, die, weil sie sich auf ein „steiles“ Gut bezieht, dem überwindenden Strebevermögen zugeteilt ist, wäre in ihrer sittlich destruktiven Eigenart nicht erklärbar, wenn nicht zugleich die Sehnsucht nach dem Gut, an dessen Erreichbarkeit man verzweifelt, das Seelenleben bestimmen würde. Es scheint daher ein je verschiedenes Strebevermögen zu sein, von welchem einerseits die Sehnsucht und andererseits die Verzweigung ausgelöst wird.

4. Die Eudaimonie als wesentliche Folge der sittlich guten Handlung

Die sittliche Eudaimonie

Die Lehre von der letzten Finalität wirft neues Licht auf die Lehre von der Eudaimonie. Das Suchen nach Glück ist unvermeidlich für den Willen. Es ist aber nicht das Glück, das er sich selbst bestimmt, das die sittlich gute Handlung kennzeichnet, sondern das Glück, das in der Erfüllung des Strebens nach dem Höchsten und Letzten beschlossen liegt. Im sinnlich erfahrbaren Bereich haben wir etwas Analoges. Wenngleich der gesunde Mensch nur ißt, soweit die Nahrung seiner leistungsfähigen Existenz dient, so schließt er das körperliche Wohlbefinden, das in der Nahrungsaufnahme liegt, nicht aus. Im Gegenteil ist ihm dies ein Anzeichen dafür, daß er seinen Existenztrieb „normal“, d. h. entsprechend seiner Natur befriedigt hat. In die Metaphysik des Willens übertragen, heißt dies: Das Glücksempfinden, das über alles Zeitliche und Vorläufige hinweg erfahren wird, ist ein Anzeichen dafür, daß der Wille seiner naturhaften Ausrichtung ins Transzendente treu geblieben ist. Diese Satisfaktion, und nur diese, vermag Opfer und Verzicht im sinnlich erfahrbaren Bereich als unwesentliche Glücksbeeinträchtigung in Kauf zu nehmen.

Die Lücken in der sittlichen Eudaimonie

An sich müßte der sittlich gute Mensch auch die seinsmäßige Vollendung und damit die allseitige Eudaimonie schaffen, da das Sollen ein Imperativ ist, der seinen Inhalt aus dem Sein nimmt, und zwar nicht aus dem Sein, wie es schon

⁷ Vgl. B. Ziermann, a. a. O. 593.

konkret verwirklicht, sondern wie es seiner inneren Anlage nach, d. h. naturhaft ausgerichtet ist. Das sittlich gute Wollen dürfte eigentlich nicht scheitern. Wer Gerechtigkeit tut, dürfte nicht Ungerechtigkeit ernten. Wer Liebe gibt, dürfte nicht Haß dafür erfahren. Im zeitlichen Raum klafft offenbar eine empfindliche Kluft zwischen Sein und Sollen. Das Empfinden der Eudaimonie kann hier nicht das Kennzeichen sittlich guter Handlung sein. Das höchste Glück, nämlich die Ruhe des Geistes dürfte allerdings nicht ausbleiben. Sie ist wesentlich mit dem Tun des Guten um des Guten willen verbunden, sofern man das „um des Guten willen“ in dem geschilderten metaphysischen Sinne versteht. Allerdings bleibt auch diese Genugtuung, sich für das Höchste und Letzte eingesetzt zu haben, mit einer nicht bestimmbareren Unsicherheit verbunden, da der sittlich Strebende nicht weiß, ob für seinen Einsatz wirklich ein Vergelter lebt, der nicht nur ihm, sondern auch dem Wert, für den er sich eingesetzt hat, zum Siege verhilft. Die Überzeugung der vollständigen Übereinstimmung von Sein und Sollen bleibt der religiös fundierten Erwartung anheimgegeben. Das heißt: die rationale Ethik kann das Rätsel, warum das Sein dem Sollen nicht entspricht, nicht lösen. Wer es unbedingt lösen will, gerät in verhängnisvolle Ideologien. Er sucht eine anonyme unüberwindliche Macht wie *Aristoteles* die Chance, oder aber er glaubt, daß es nur verkehrte menschliche Institutionen wie das Privateigentum seien, die das Übel verursachen, wie *K. Marx*, oder er lotet noch tiefer und klagt das widersprüchliche Selbstbewußtsein des Menschen an, der sich, um den Widerspruch aufzuheben, den geschichtlichen Notwendigkeiten fügen sollte. Die einzige Ausflucht aus dem Rätsel wäre die völlige Trennung des Seins vom Sollen. Doch ist damit dem Grundbedürfnis sittlichen Strebens, das transzendent Gute auch im Sein zu besitzen, nicht Genüge getan. Die sittliche Eudaimonie strebt naturgemäß zur seinsmäßigen Eudaimonie. Und die seinsmäßige Eudaimonie fordert ihre Verwurzelung in der sittlichen.

Während *Aristoteles* in der Großen Ethik das Naturhafte vom Sittlichen, d. h. vom frei zu Erwirkenden scharf zu unterscheiden suchte, damit aber in die Nähe der Trennung von Sein und Sollen gelangte, hat er in der Nikomachischen Ethik, um die Harmonie von Sein und Sollen im Erfahrungsbereich verifizieren zu können, die sittliche Ordnung im Sein geradezu aufgelöst. Man findet nichts von einer transzendent begründeten Wertordnung, die seiner in der Metaphysik dargestellten Ontologie entsprochen hätte, dafür aber umso mehr an Anthropologie. Letztes Ziel ist nach ihm die Vollendung der menschlichen Anlagen. Wenngleich er diese als wertgebunden erkannte, so sah er sie doch ganz vom Endstadium aus, in das die Fähigkeiten des Menschen sich entwickeln

sollten. Unter den menschlichen Fähigkeiten erkannte er aber als höchste den theoretischen Verstand, also gerade jenen Teil des geistigen Lebens, der nicht sittlicher Natur ist. Die Vollkommenheit der Philosophen, die, wie schon gesagt, als das höchste Glück angesehen wurde, liegt ausgesprochen außerhalb der sittlichen Reichweite. Die *vita activa*, die unter die Direktive des sittlichen Strebens fällt, wird von *Aristoteles* als die geringere Glückseligkeit bezeichnet.

Thomas von Aquin hat in seinem Traktat über die *vita activa et contemplativa*⁸ *Aristoteles* von Grund auf korrigiert. Allerdings gelang ihm die Umstellung der Eudaimonielehre von der Ontologie auf die Ethik nur durch theologische Überlegungen. Auch *Thomas* ist überzeugt, daß höchstes Glück die Schau des höchsten und besten Gutes sein müsse, weil nur die Erkenntnis eigentlich besitzende Fähigkeit sein kann, während der Wille das Gut „erstrebt“, aber nicht formell in Besitz nimmt. Der sittlich gute Mensch muß darum in den erkennenden Besitz des absoluten Gutes gelangen, wenn wirklich die Erfüllung des Soll auch die Erfüllung der Seinsanlagen sein soll. Dieser aus *Aristoteles* stammende Grundgedanke ist ohne Zweifel richtig.

Die Kontemplation, die nicht eine rein theoretische Erkenntnis, sondern die in der Liebe verwurzelte Schau des höchsten Gutes ist, ist darum die vornehmste Frucht des sittlichen Strebens. Sie ruht in sich selbst, dient darum keiner weiteren Finalität mehr, entgegen der Darstellung von *Martin Heidegger*, der in seiner Rektoratsrede 1933 die platonische Kontemplation in einem Aufruf zum Arbeits- und Wehrdienst zu verformen suchte⁹. Die Ansicht von *Duns Scotus*, daß die Eudaimonie in der Liebe ruhe, ist insofern verständlich, als rein theoretische Erkenntnis keine sittliche Eudaimonie erzeugt. Die Liebe ist aber kausales Element, nicht eigentlich die Kraft, durch welche das Objekt des Glücks erfaßt und besessen wird.

Aristoteles hatte versucht, dieses metaphysische Postulat der Kontemplation in die Zeitlichkeit herabzuholen. So blieb ihm als Lösung nur die Unterscheidung in Privilegierte und Degradierete, wobei gerade die Letzteren von sich hätten behaupten können, daß ihre ganze Glückseligkeit sich nicht auf natürliche Gaben, sondern auf das sittliche Bemühen stütze. *Thomas* dagegen hatte mit der Ewigkeit gerechnet und nicht nur das, er konnte als Theologe auf den ewigen Vergelter als großmütigen Spender der Kontemplation hinweisen, der die intellektuelle Erleuchtung dem gibt, der sich in der *vita activa* um das ewige

⁸ S. Theol. II–II, 179–182.

⁹ Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933, Breslau 1933.

Gut bemühte. Damit sind im wesentlichen Teil der Seele Sollen und Sein, Streben nach dem absoluten Gut und seinsmäßiger Besitz dieses Gutes durch die Erkenntnis harmonisch zusammengefügt.

Für den äußeren Lebensbereich kann das Christentum diese glückliche Harmonie von Sollen und Sein allerdings nicht anbieten, jedenfalls nicht für die Zeitlichkeit. Sittlich gutes Leben ist auch und gerade nach der Lehre des Christentums durch den Kampf gegen „den“ Bösen gekennzeichnet, dem bis zum Ende der Tage noch ein gerütteltes Maß an Macht über die Menschheitsgeschichte überlassen ist. Das Christentum kann den strebend sich Mühenden nur mit der Hoffnung auf die endgerichtliche Erneuerung der Erde trösten.

Wenn die rationale Ethik schon für den wesentlichen Teil, nämlich die innerseelische Verfassung des Menschen, die vollgültige Erfüllung des sittlichen Strebens im endgültigen Besitz des ewig Guten nicht mit Sicherheit in Aussicht zu stellen vermag, dann erweist sie sich gegenüber dem äußeren Geschehen des Lebens beinahe als hilflos. Friedvolles Wollen allein schafft nicht Frieden, wenn nicht auch jene, mit denen der Friedfertige Frieden sucht, es wollen. Durch alle gesellschaftlichen Bereiche zieht sich der Riß zwischen sittlicher Forderung und Wirklichkeit, zwischen sittlich gutem Wollen und Eudaimonie, die im gesellschaftlichen Bereich gleich allgemeiner Wohlfahrt ist. Darum können die Gesetze der Moral mit denen der gesellschaftlichen Kooperation nicht konvergieren. Was soll der Politiker nun tun? Dem sittlichen Imperativ folgen und dabei seinem Volk unter Umständen den Opfergang vorbereiten oder sein materielles Wohl mit allen nur möglichen Mitteln zu verwirklichen suchen, selbst wenn der sittliche Imperativ in der Politik Schaden litte, wie dies im Sinne der Verantwortungsethik von *Max Weber* läge?

Der Kompromiß

Die Alternative darf aber nicht gestellt werden. Der Mensch, auch wenn er es mit den seinem zeitlichen Wohlergehen feindlichen Mächten zu tun hat, bleibt dem Guten verpflichtet. Die Lösung kann daher nur in einem Kompromiß zwischen der moralischen Forderung und der zeitlichen Wirklichkeit liegen. *Jöhr* hat den Kompromiß eine soziale Notwendigkeit genannt, die sich aus der Realität unserer Gesellschaftsordnung ergebe. Der Kompromiß ist, genau gesehen, nicht nur eine Notwendigkeit, er ist eine sittliche Forderung. Gerade um der sittlichen Ordnung in der Gesellschaft willen müssen wir einen Weg finden, soviel an Gutem zu retten, als es die unabänderlichen gesellschaftlichen Fak-

toren zulassen. Der Kompromiß besteht demnach nicht eigentlich im Wollen utilitaristischer Ziele aus dem Zwang der Lage heraus, sondern im Wollen des Höchsten und Besten nach Maßgabe der in der Zeit sich durchsetzenden Widerstände. Es bedarf also nicht einer doppelten Ethik, der Verantwortungs- und Gesinnungsethik, um im politischen Leben sittlich zu bestehen.

Zusammenfassung (zu 4)

1. Das sittliche Bemühen um das unendlich Gute müßte auf jeden Fall dem Menschen die unerschütterliche und dauerhafte Ruhe im transzendenten höchsten Gut vermitteln. Zur vollgültigen Sicherheit dieses ewigen Glücks gehörte eigentlich auch das Wissen um einen ewigen Vergelter. Darüber kann aber das rationale Denken nichts aussagen. So muß sich der sittlich gute Mensch mit dem Trost begnügen, seinerseits alles getan zu haben, was in seiner Macht lag, um sich im metaphysischen Gut zu festigen.

2. Der volle Besitz des absolut Guten ist nur in der Kontemplation des erstrebten und geliebten Gutes möglich. Ohne diese Besitzergreifung verbliebe das Streben nach dem Guten um des Guten willen ein reines Sichbemühen, eine nie endende Hinbewegung. Das sittlich gute Streben verlangt daher nach einer seinsmäßigen Ergänzung im intellektuellen Bereich, in der Kontemplation. Im zeitlichen Raum dieses Lebens bleibt diese aber bei den meisten Menschen aus. Da der rationale Ethiker von einer göttlichen Mitteilung der Kontemplation nichts weiß, unterliegt er, dem Beispiel des *Aristoteles* folgend, leicht der Versuchung, die sittliche Wertordnung zu verlassen und die sittliche Eudaimonie von den natürlichen Begabungen und den Lebensumständen abhängig zu machen (Unterscheidung des Glücks der Philosophen von dem der nur praktisch Tätigen).

3. Im äußeren Leben, vor allem im gesellschaftlichen, ist mit einer Harmonie von sittlich gutem Wollen und Eudaimonie nur vermindert zu rechnen. Da der sittliche Imperativ nicht verleugnet werden darf, andererseits den unbeeinflussbaren hemmenden Faktoren Rechnung getragen werden muß, verbleibt als einziger Ausweg für sittlich zu rechtfertigendes gesellschaftliches und politisches Handeln der Kompromiß. Rein normatives Denken ist im Kampf um das Leben nicht möglich. Der sittlich Strebsame muß also sorgsam abwägen, inwieweit das „sachgerechte“, d. h. kausale Denken das normative Denken unüberwindlich begrenzt und inwieweit das normative Denken die Chance hat, die

Wirklichkeit zu gestalten, um die Menschen zur echten Eudaimonie, nicht nur zur materiellen Wohlfahrt zu führen, denn diese hätte ohne die sittliche Eudaimonie keinen dauernden Bestand.

II. Das Wesen oder Konstitutivum des Sittlichen in der menschlichen Handlung

Wir haben bisher von der materiellen Seite des sittlichen Aktes gesprochen, d. h. von seiner Einbettung in die natürliche Finalität des Willens und somit des wollenden Menschen als Ganzem und von seiner Verkettung mit dem sinnlichen Streben. Fragen wir uns nun, was den freien Willensakt zum sittlichen macht.

Die rein logische Konzeption des Sittlichen als solchem

Zunächst erscheint es legitim, nach dem Sittlichen als solchem zu fragen, bevor man sich mit dem Problem befaßt, was den sittlichen Akt zum guten und was ihn zum schlechten Akt macht. Darin gipfelte ja auch das Bemühen *Kants*. Bevor man sich über die Voraussetzungen und Bedingungen unterhält, unter welchen das sittliche Tun spezifiziert wird zum guten oder schlechten, muß man wissen, wodurch der Willensakt oder die Entscheidung sittlich ist.

Erinnern wir uns an den Ausgangspunkt aller ethischen Überlegungen, an die Analyse des Sittlichen als Phänomen. Wir haben es im Verantwortungsbewußtsein gefunden. Da auch eine böse Tat verantwortet wird, ist auch sie sittlich. Wir könnten also vorläufig das Konstitutivum der sittlichen Tat in der Beziehung der willentlichen Entscheidung zum Verantwortungsbewußtsein sehen. Verbleiben wir jedoch bei dieser Definition, dann wird uns die Unterscheidung in die sittlich gute und sittlich schlechte Tat nicht möglich. Die Unterscheidung müßte in einen anderen Raum außerhalb des Sittlichen verwiesen werden. Wir könnten etwa annehmen, daß der sittlich schlechten Tat eine psychologisch mangelhafte Überlegung vorausging, aufgrund deren das Verantwortungsbewußtsein nicht ganz zum Funktionieren kam. Damit wäre aber das Verantwortungs- bzw. Verantwortungsbewußtsein als solches nicht sittlich, Gutes fordernd und Böses verwerfend. Im Grunde wäre es einzig die Freiheit, welche gut oder böse konstituierte, Freiheit als Mächtigkeit zu gut und böse. Sie allein besäße die Eigenschaft, das Sittliche „als solches“ zu beinhalten.

Ist aber damit das Phänomen des sittlichen Bewußtseins wirklich ausgeschöpft? Erweist sich diese Definition des Sittlichen nicht schließlich als reine Idee? Ist die Bemühung um eine über gut und böse liegende Definition des Sittlichen nicht schließlich nur die Suche nach einer logischen Figur, der in der Wirklichkeit nichts entspricht?

Das sittliche Bewußtsein erweist sich nämlich in der Erfahrung nicht nur als ein allgemeines Verantwortungsbewußtsein, sondern als Verantwortung gegenüber dem Guten. In der phänomenologischen Analyse wurde festgestellt, daß das Verantwortungsbewußtsein ein Imperativ ist, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Die Freiheit ist ihrerseits diesem Imperativ unterstellt, wenngleich sie immer die Mächtigkeit behält, gegen den Imperativ zu wählen. Freiheit als solche, als transzendente Idee, ist ebensowenig Wirklichkeit wie das Verantwortungsbewußtsein als solches. Die Freiheit erhält ihre sittliche Bewandnis durch ihre naturhafte Unterordnung unter das Verantwortungsbewußtsein für das Gute.

Was *Kant* in der transzendentalen Idee der Freiheit gefunden hat, ist, aristotelisch ausgedrückt, nicht mehr als eine Denkstütze, d. h. eine rein nominale Definition. Das reale Konstitutivum des Sittlichen wurde hierbei noch nicht aufgedeckt. Die Nominaldefinition bietet nicht mehr als einen Begriff, der als logisches Mittel dient, damit wir überhaupt über Einzelfälle sprechen können. Eben dies leistet die Definition des Sittlichen als solchem, aber auch nicht mehr.

Um den Weg von der Nominaldefinition zur Realdefinition besser verständlich zu machen, sei auf die Diskussion, die um die Definition des Rechts entstanden ist, hingewiesen. Um überhaupt jegliches Phänomen, das Recht genannt wird, in den Griff zu bekommen, suchen wir zunächst nach dem Begriff des Rechts. Diesen bestimmen wir als erzwingbare soziale Verhaltensnorm. Darunter können wir alle Erscheinungen von Recht fassen, sowohl das Recht der Diktatoren wie das der Demokraten. Überall, wo eine soziale Norm zwangsmäßig durchsetzbar ist, ist Recht. Ist dies aber wirklich die Realdefinition des Rechts? Wie steht es dann mit dem Zwang, den ein Bandit auf denjenigen ausübt, den er auszuplündern gedenkt? *H. Kelsen* hat sich mit dem Fall beschäftigt und erklärt, daß in diesem Falle kein Rechtsverhältnis vorliege, weil es sich nur um einen Zwang von einem einzelnen auf einen einzelnen handle, wobei die beiden nicht in gleicher Weise unter der sozialen Norm stehen. Es handle sich also wohl um einen Zwangsbefehl, nicht aber um eine zwangsmäßig durchführbare soziale Norm. Der Fall mag als geklärt angesehen werden. Wie

steht es aber darum, wenn der Bandit in der Lage ist, eine ganze Gruppe zu beherrschen und das zwischenmenschliche Verhalten der Gruppenglieder zu bestimmen? Dann liegt ein Rechtsverhältnis vor. Ob es gerecht ist oder nicht, spielt bei dieser Begriffsbestimmung keine Rolle. Wie aber ist dann Recht von bloßer Macht zu unterscheiden? Auf diese Frage gibt die rein logische oder nominale Bestimmung von Recht keine Antwort. Der Vertreter der reinen Rechtslehre will auch keine Antwort darauf geben, weil für ihn im Grunde das Problem gar nicht besteht, denn Recht bedeutet nach ihm Durchsetzungsgewalt, allerdings nicht jedwede Gewalt, sondern nur die Gewalt einer sozialen Norm. Wie verhält es sich aber mit der Norm, wenn die soziale Norm letztlich nur dadurch Norm ist, daß sie durchsetzbar ist? Denn wenn sie noch andere Bedingungen erheischen würde, dann müßte man die Norm bereits vom Inhalt her umschreiben und man wäre gezwungen, nur eine bestimmte durchsetzbare soziale Norm als Recht anzuerkennen. Man könnte also nur eine irgendwie vom Inhalt her gerechtfertigte durchsetzbare soziale Norm Recht nennen. Man hätte somit keine transzendente Idee des Rechts als solchen mehr, sondern ein richtiges oder unrichtiges, ein gerechtes oder ungerechtes Recht. Daß eine zwangsmäßig durchführbare soziale Norm von uns als ungerecht angesehen wird, rührt nach *Kelsen* nicht daher, daß das Unrecht nicht Recht wäre, sondern einzig daher, daß uns dieses bestimmte Recht nicht zusagt. Da mögen psychologische, biologische, traditionelle oder weltanschauliche Momente mitspielen. Das alles hat aber seiner Meinung nach mit dem Recht nichts zu tun.

Die transzendente Methode ist sehr praktisch, um den Begriff des Rechts zu umreißen. Von da aber müßte man sich der Wirklichkeit zuwenden und sich fragen, wo reell, nicht nur logisch, die erste zwangsmäßig durchführbare soziale Norm vorliegt, wobei eindeutig klar werden müßte, daß Norm nicht gleich Gewalt ist. Dieser Denkprozeß würde in die Metaphysik, ins Göttliche, hineinführen, dorthin nämlich, wo Gewalt und Gerechtigkeit identisch sind. Wer diesen Sprung in die Metaphysik nicht mitmachen will, tut gut daran, den Begriff des Rechts rein formal zu bestimmen, um niemals vor das Rätsel gestellt zu werden, warum es Rechtsordnungen gibt, die diesen Namen gar nicht verdienen, weil sie Unrechtsordnungen, Anmaßungen sind. Die transzendente Methode ist ein wunderbares Denkinstrument, um über die realen Probleme unseres Daseins hinwegzukommen.

Was hier von der Definition des Rechts gesagt wurde, ist nichts anderes als eine Anwendung der Problematik, die sich bei der Definition des Sittlichen stellt. Das Recht ist ja nur ein bestimmter Fall von Norm. Die höchste und

universalste Norm ist die sittliche. Was *Kelsen* in seiner „Reinen Rechtslehre“ dargestellt hat, ist eine Übertragung der transzendentalen Bestimmung des Sittlichen auf das Rechtliche.

In den Sozialwissenschaften hat sich die Herausarbeitung einer reinen Theorie von bestimmten sozialen Handlungen und Verhaltensweisen in Anlehnung an die *Kantsche* transzendente Methode entwickelt. Da es sich hierbei aber immerhin um die Erkenntnis von konkreten Vorgängen handelt, hat man die abstrakte Idee in die Form des Modells gegossen. Der Einbau der soziologischen Methode hat dann in der Folge das Modell lebensfähiger gemacht. Wenn man z. B. die Wirtschaftlichkeit einer Produktion als die produktivste Verwendung von Kapital und Arbeit bestimmt, dann hat man damit ein ganz maniables logisches Instrument gefunden. In der konkreten Wirklichkeit könnte allerdings der Fall eintreten, daß der Arbeiter nach der produktivsten Verwendung seiner Arbeitskraft tot zusammensinkt. Aber da würde *Kelsen* erwidern, der Arbeiter sei nicht an Wirtschaftlichkeit, sondern an einem Herzinfarkt gestorben. Um die tragische Konsequenz des produktivsten Einsatzes des Faktors Arbeit zu vermeiden, wird man sich diesen Faktor in seiner Lebenssphäre und soziologischen Situation ansehen müssen. Man lernt auf diese Weise, die Arbeit über den einzelnen Produktionsprozeß hinaus einzuschätzen, bis man schließlich sogar in die Lage versetzt wird, die Arbeit überhaupt nicht nur als Produktivkraft, sondern auch und sogar zuerst als Kulturleistung des ganzen Menschen zu begreifen. Der Begriff der Wirtschaftlichkeit hat aber damit nicht mehr das Aussehen eines rein logischen Gebildes. Er ist nur noch anwendbar im Zusammenhang mit dem, was man Sinn von Dasein und Leben nennt. Wo dieser Zusammenhang zerrissen würde, würde man nicht mehr von Wirtschaftlichkeit der Arbeit, sondern von Wirtschaftlichkeit der Sklaverei sprechen. Das Beispiel zeigt deutlich, wie aus der reinen Wirtschaftstheorie der Arbeit auf dem Wege über die Soziologie eine Anthropologie der Arbeit und schließlich eine Ethik der Arbeit wird, und zwar eine Ethik, die für die Wirtschaftlichkeit der Arbeit mitbestimmend ist.

Es ist zwar wissenschaftlich notwendig, innerhalb eines eindeutigen logischen Koordinatensystems zu denken, Man muß nur wissen, daß dies Koordinatensystem lediglich eine begriffliche, noch keine reale Angelegenheit ist. Wo es sich um Phänomene handelt, die mit dem sittlichen Wollen des Menschen zusammenhängen, ist die Verkenntung der Unterscheidung zwischen Nominal- und Realdefinition Ursache von Katastrophen.

Die reale Bestimmung des Sittlichen

Es gibt in der Realität kein wertneutrales sittliches Bewußtsein, ein sittliches Bewußtsein als solches, es gibt nur Verantwortung gegenüber dem Guten. Diese ist aber selbst noch keine sittliche Handlung, denn sie ist ein Phänomen unserer natürlichen Vernunft. Das Sittliche selbst muß in der freien Handlung gesucht werden, doch nicht, wie aus dem Gesagten hervorgeht, in der Freiheit als solcher, sondern in der Freiheit, sofern sie der Verantwortung gegenüber dem Guten untersteht. Nun ist, wie wir ebenfalls sahen, die Freiheit in die naturhafte Finalität des Willens eingebettet. Das Gute, auf das sich das Verantwortungsbewußtsein bezieht, ist darum nicht willkürlich bestimmbar. Es weist in eine bestimmte Richtung. Die Verantwortung ist darum nur realisiert, wenn die praktische Vernunft sich mit letzter Anstrengung um die seinshafte Finalität des Willens bemüht. Tut sie dies nicht, d. h. steht sie irgendwie unter einer dem naturhaften Ziel des Willens nicht entsprechenden Vorentscheidung des freien Willens, dann kann sie die Handlung nicht verantworten. Darin besteht gerade das Schuldbewußtsein, daß die praktische Vernunft die Verantwortung für die vollbrachte Tat nicht übernehmen kann, daß sie also revoltiert. Diese Revolte ist nur begreifbar, weil die Tat dem Verantwortungsbewußtsein nicht entspricht.

Zwar sagt man im allgemeinen, wir müßten uns auch für eine böse Tat verantworten. Dies heißt aber nur, daß wir die Konsequenzen der bösen Tat übernehmen müssen. Streng genommen können wir sie nicht verantworten; sie ist gerade darum schlecht, weil sie nicht vom Verantwortungsbewußtsein getragen werden kann, weil sie diesem widerspricht. Das Sittliche in der freien Tat besteht also in der Relation der Entsprechung oder Nicht-Entsprechung der freien Handlung zum sittlichen Bewußtsein. Da das sittliche Bewußtsein die Bewandnis der Norm hat, kann man auch sagen, die Sittlichkeit der freien Handlung bestehe in der Relation der freien Handlung zur Norm. Hierbei muß man sich aber klar darüber sein, was Norm besagt, nämlich den Imperativ, „das Gute (das dem menschlichen Ziel Entsprechende) zu tun und das Böse (das dem menschlichen Ziel Widersprechende) zu meiden“. Es handelt sich also nicht um das Normative „als solches“, sondern um eine bestimmte Norm, d. h. um eine Norm, die, wenngleich allgemein, in die Richtung des Seins weist. Da der Wille seiner Natur gemäß nur das erkannte Gut erstreben kann, ist er wesentlich von der Führung durch die Vernunft abhängig. Die freie Handlung kann dieser Unterordnung nicht entgehen. Die Scholastik hat darum

gesagt, die Freiheit sei „transzendental“ der Norm unterworfen. „Transzendental“ besagt hierbei – im Gegensatz zur kantischen Terminologie – nichts anderes als „aus dem Wesen heraus“.

So besteht also das Sittliche in der transzendentalen Relation des freien Willens zur Norm. Da die Norm, wie gesagt, bestimmt ist (nämlich auf das seinshaft Gute hin), kann auch die Relation nicht schlechthin als Relation überhaupt gefaßt werden, sondern ist immer entweder eine Relation der Entsprechung oder Nicht-Entsprechung zur Norm. Somit definiert sich das Sittliche der menschlichen Handlung als *transzendente Beziehung der Entsprechung oder Nicht-Entsprechung der Freiheit zur Norm, Norm verstanden im Sinne der seinsorientierten Vernunft*.

Die Moralität ist gemäß dem Gesagten zunächst im freien Willen festzustellen. Sie erscheint aber im Gefolge überall dort, wo die Freiheit partizipiert wird: in der ausführenden Handlung und auch in den Folgen der Handlung. Mit Recht wird darum im Strafprozeß untersucht, ob der Angeklagte die Folgen seiner Tat hätte voraussehen können und müssen. Er wird darum auch für die Folgen, nicht nur für die Handlung selbst bestraft.

Das Objekt als Bestimmungsgrund des Sittlichen

Nimmt man an, daß das Sittliche in der Entsprechung oder Nicht-Entsprechung des freien Willens zur Norm besteht und daß die Norm nicht irgendein allgemeines Verantwortungs- oder Pflichtbewußtsein, sondern das Pflichtbewußtsein für das Gute ist, auf das letztlich der Wille naturhaft ausgerichtet ist, dann begreift man wohl leicht, daß das einzelne sittliche Wollen in seiner sittlichen Bewandnis unterschieden wird nach dem Objekt, auf das sich das Wollen bezieht. Das Pflichtbewußtsein, das sich im allgemeinen Imperativ „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ ausspricht, wird im einzelnen Wollen konkretisiert. Das heißt, es wird für das „Gute“ ein bestimmtes Gut eingesetzt. Es handelt sich also um den Übergang vom Abstrakten ins Konkrete. In der konkreten Entscheidung stehen demnach nicht zwei Arten von Verantwortungsbewußtsein nebeneinander: das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem allgemein Guten, nämlich dem letzten Ziel des Menschen, und das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem konkreten Objekt. Wollte man dies annehmen, dann wäre man genötigt, ein Verantwortungsbewußtsein als solches zu erkennen und dem konkreten Verantwortungsbewußtsein die sittliche Bewandnis abzusprechen. Das konkrete Objekt wäre nichts anderes als eine

Bedingung dafür, daß das absolute Verantwortungsbewußtsein tätig werden könnte. Es kann nicht zwei Arten von Verantwortungsbewußtsein geben, weil die sittliche Einheit zerstört würde. Ein Mord ist nicht nur im Tatbestand vom Diebstahl verschieden, sondern ebenso in der sittlichen Bewandtnis. Man kann also von objektiven Bestimmungsgründen der sittlichen Handlung sprechen. Natürlich ist dabei immer vorausgesetzt, daß der Tatbestand nicht nur Gegenstand des freien Wollens, sondern zugleich auch des Verantwortungsbewußtseins ist. Wer glaubt, daß alle Güter allen gemeinsam seien, daß Privateigentum also Diebstahl sei, kann keinen Diebstahl begehen, wenn er dem anderen etwas wegnimmt. Die Ethik kann daher nur insofern den Diebstahl als sittlich schlechte Handlung bezeichnen, als sie annimmt, daß die Wegnahme fremden Eigentums gegen eine Ordnungsnorm, also einen Imperativ verstößt, der an sich von jedem Gesellschaftsglied ausgesprochen werden müßte, wenn sein Pflichtbewußtsein in seinsgerechter Weise gebildet worden wäre. Sie vermag allerdings niemals zu behaupten, daß jede konkret sich vollziehende Wegnahme fremden Eigentums eine sittlich schlechte Handlung sei. Immerhin aber läßt das Beispiel erkennen, daß wir über die sittliche Bewandtnis von Handlungen sprechen können, indem wir das Objekt der Handlung analysieren. So erklären wir den Rassenhaß als in sich schlecht, weil er dem Pflichtbewußtsein, das jeder Mensch haben müßte, widerspricht. Gäbe es diese Objektbezogenheit unseres sittlichen Bewußtseins nicht, dann könnte man niemals einen anderen verurteilen mit dem Hinweis, er hätte um die Sittenwidrigkeit einer Handlung wissen können und müssen. Der Richter mag sich entsprechend dem Grundsatz „Nulla poena sine lege“ an den im Strafkodex enthaltenen Katalog der strafbaren Handlungen halten. Er unterstellt aber in seinem Urteil, der Angeklagte hätte um das Verbot der Handlung wissen können und müssen, nicht, der Angeklagte hätte rechtzeitig den Strafkodex studieren können und müssen, um zu wissen, was verboten ist, sondern supponiert stillschweigend, daß bestimmte Handlungen wegen ihres objektiven Gehalts dem Pflichtbewußtsein als verboten einsichtig sein müßten.

Diese Erklärung ist aber nur möglich, wenn man den Denkprozeß als einen Prozeß vom Allgemeinen ins Konkrete erkennt, sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich.

In der scholastischen Ethik wird durchweg gesagt, eine sittliche Handlung könne aus sich oder aus ihrem Motiv sittlich gut oder schlecht sein. Den Nächsten vor dem Hungertod zu retten, sei z. B. in sich gut; würde die Hilfe aber einzig um des Motivs willen geleistet, daß der Gerettete nachher die ange-

botene Marktware abkaufen könne, sei dies eine sittlich minderwertige Handlung.

Diese Sprechweise der Scholastik, wonach die Handlung entweder vom Objekt oder vom Motiv sittlich bestimmt werde, ist aber ungenau. Wenn das besagte wirtschaftliche Motiv die Hilfeleistung minderwertig macht, dann kann die Hilfeleistung in sich nicht gut sein, vielmehr wäre es eben das Motiv, welches die sittliche Handlung in ihrer sittlichen Bewandtnis bestimmte. Sieht man sich die Sache genauer an, dann erkennt man, daß im zweiten Fall die Hilfeleistung überhaupt nicht Objekt der sittlichen Entscheidung ist, sondern der erwartete Gewinn. Die Hilfeleistung ist ein rein äußerer Tatbestand.

Das Motiv ändert den objektiven Bestand der sittlichen Entscheidung. Will man also Gutheit oder Schlechtheit der durch das neue Motiv entstandenen Handlung beurteilen, dann muß man das neu erstellte Objekt betrachten, in unserem Beispiel den Gewinn, der als absolut erstrebenswert hingestellt wird. Gerade darum aber ist dieses Wollen in sich schlecht. Nicht der Tatbestand des Gewinns ist schlecht, auch nicht das Motiv des Gewinns, wohl aber die Setzung des Gewinns als absolutes Gut. Denn der Gewinn ist aus sich heraus kein absolutes Gut.

Damit kommen wir wieder zu der eingangs gemachten Feststellung zurück, daß die sittliche Handlung ihren Bestimmungsgrund vom Objekt her nimmt. Dieses darf allerdings nicht mit dem bloßen Tatbestand verwechselt werden, sondern muß streng als Objekt der Entscheidung gefaßt werden.

Nun ist allerdings die Betrachtung des reinen Tatbestands nicht zu gering zu schätzen. Denn ein bestimmter Tatbestand bedingt eine entsprechende sittliche Entscheidung. Wenn jemand sich in der Schwimmhose am Badestrand bewegt, kann man keine böse Absicht annehmen. Wenn er dagegen in derselben Aufmachung durch die Straßen zieht, dann muß man sich normalerweise fragen, ob noch jene sportliche Absicht oder nicht eine andere wirksam sei. Die Umstände, hier die örtlichen Umstände, bedingen eine Änderung in der Absicht. In diesem Sinne kann man mit der Scholastik in verkürzter Formulierung sagen, die Umstände könnten aus einem an sich guten Handeln ein schlechtes machen.

Die Umstände rufen aber diesen Effekt nicht direkt hervor, sie sind vielmehr ein äußeres Zeichen einer veränderten Zielsetzung.

Im Rechtsleben wenden wir diese Erkenntnis spontan an, indem wir bei einem Individuum mit Verstand und Willen voraussetzen, daß es seine sittliche Verantwortung den je und je sich wandelnden konkreten Umständen anpaßt.

Dies gilt vor allem in jenen Bereichen, wo positive Gesetze nur in Form von allgemeinen Klugheitsnormen formuliert werden können. Man denke z. B. an die Verkehrsordnung auf der Skipiste. Man kann dort keine Regeln wie das Linksüberholen aufstellen, weil die jeweils verschiedenen Bodenbeschaffenheiten und geographischen Gegebenheiten eine solche Regel sinnlos machen würden. Dagegen läßt sich sagen, daß jeder Skifahrer auf seinen Vordermann zu achten und bei unsicherem Verhalten desselben zu bremsen habe. Die Beurteilung, ob ein Skifahrer überholt werden darf oder nicht, wird entsprechend den konkreten Umständen gefällt. Mißachtet ein Skifahrer diese Umstände, dann können wir auf Rücksichtslosigkeit schließen.

Die Lehre vom Objekt als Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung zeigt deutlich, daß es nicht einerlei sein kann, was wir tun, wenn wir nur die gute Absicht dabei haben. Das Objekt selbst verlangt ein bestimmtes sittliches Verantwortungsbewußtsein. Was wir Motiv nennen, ist nichts anderes als die objektive Intention, aus welcher wir einen äußeren Tatbestand verwirklichen. Intention und Tatbestand ergeben das eigentliche Objekt des sittlichen Wollens. Die Scholastik stellt zur Bezeichnung dieses Sachverhalts die Unterscheidung zwischen Materialobjekt und Formalobjekt zur Verfügung. Die beiden sind nicht verschiedene Objekte, sondern konstituieren ein einziges Objekt, das aber zwei Komponenten besitzt, den materialen Sachverhalt und die diesen Sachverhalt sittlich determinierende Intention.

Der juristischen Diskussion über die strafbare Handlung dürfte das Gesagte einige Aufhellung bieten. Es steht nämlich fest, daß der materiale Sachverhalt, in der Juristensprache der Tatbestand, ohne Bezug auf die Intention des Handelnden nicht beurteilt werden kann. *Hans Welzel* hat darum mit seiner finalen Handlungslehre Recht¹⁰. Kann man aber von der Intention die Schuldfrage völlig trennen, wie *Welzel* es tut? Da das sittliche Bewußtsein nicht ein allgemeines Verantwortungsbewußtsein ist, sondern Verantwortung für den intendierten Sachverhalt im Sinne der seinsorientierten Maxime „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“, ist bei jeder Intention das Verantwortungsbewußtsein spontan zu sachgerechtem Imperativ aufgerufen. Freies Handeln ist ohne dieses Bewußtsein einfach unmöglich. Mit der Intention eines in sich schlechten Objektes ist demnach der sittliche Vorwurf wesentlich verbunden. Es kann sich höchstens darum handeln, daß wir aus irgendeiner intellektuellen oder sonstigen psychischen Unzuläng-

¹⁰ Vgl. *A. F. Utz: Sozialethik, II: Rechtsphilosophie*, 187 f.

lichkeit und Schwäche den Sachverhalt nicht gut genug erkennen. Da wir im Leben handeln müssen, müssen wir uns entscheiden. So kann es zu einem Auseinanderklaffen von Sachrichtigkeit und sittlicher Beurteilung der Intention kommen. Die Schuldfrage ist aber auch hier mit der Frage der Intention verkettet. Das entscheidende Problem ist also, ob die Intention einer Handlung verantwortet werden konnte oder nicht. Damit ist zugleich die Schuldfrage entschieden. Um die Schuldfrage zu lösen, müßten wir also erforschen, ob sich in die vermeintlich gute Intention nicht irgendwelche „unguten“ Elemente eingeschlichen haben (vermeidbare Unaufmerksamkeit bezüglich des Sachverhalts usw.). Die Untersuchung der Schuldfrage ist also nichts anderes als eine Analyse der Intention. Diese ist das Objekt persönlicher Gewissenserforschung. So weit die ethische Beurteilung der Intention. In der Anwendung dieser Zusammenhänge von Intention und Schuldvorwurf auf das Rechtsleben ergeben sich einige Besonderheiten, die aber nicht prinzipieller, sondern nur praktischer Art sind. Da wir die Gewissenskontrolle nicht bei anderen Menschen vornehmen können, müssen wir im Rechtsleben die Dinge vereinfachen. Dies vor allem auch um der Rechtssicherheit willen. Wir untersuchen darum zunächst den Tatbestand als Objekt der Intention, dann erst die Schuldfrage, die wir gemäß allgemein üblichen Normenvorstellungen der Gesellschaftsglieder lösen, indem wir erklären, der Täter hätte nach allgemeiner Vorstellung wissen können und müssen, daß diese oder jene Tatbestandsintention nicht zu verantworten und darum schuldhaft ist. Genau gesprochen, wird nichts darüber ausgesagt, ob der Täter faktisch schuldig ist, denn schuldig ist er nur gemäß seinem Verantwortungsbewußtsein, d. h. gemäß seinem Schuldvorwurf. Er wird für schuldig „erklärt“. Die auf dieser Erklärung aufruhende Sanktion kann daher niemals eigentliche Strafe im Sinne von Sühne sein. Was in der Bestrafung vor sich geht, ist dann nur noch die Rache oder höchstens die Selbstwehr der Gesellschaft¹¹.

III. Die schlechte sittliche Handlung, die sog. Sünde

Die Ontologie des Übels

In einer Ethik, die das sittliche Bewußtsein absolut setzt, ohne in ihm das absolute Verantwortungsbewußtsein für das letzte Ziel des Menschen zu sehen, gibt es Sünde nur im Sinne eines Unglücks, etwa eines psychisch bedingten Verfeh-

¹¹ Weiteres zum Problem der rein rechtlichen Schuld in: *A.-F. Utz*: a. a. O. 187 ff.

lens. Wer aber der Auffassung ist, daß das Verantwortungsbewußtsein ein reales Objekt hat, nämlich das an der Wesensbestimmung des Menschen gemessene Gute, dem stellt sich das Problem, wie es überhaupt zur Sünde kommen kann, da das besagte Verantwortungsbewußtsein ein naturhafter Tatbestand ist.

Die einfachste Lösung wäre die Annahme, daß der schlechte Akt nur dadurch schlecht ist, daß ihm etwas fehlt, was ihm naturgemäß zukommen müßte. Man könnte hierfür die „Ontologie“ des Übels anführen. Denn worin besteht im realen Sein das Übel, wenn nicht darin, daß einem Ding irgendetwas abgeht, das es seinem Wesen gemäß eigentlich besitzen müßte? Das Übel im eigentlichen Sinne ist immer etwas Sinnwidriges. Zwar spüren wir die Krankheit, wir stellen sie also gewissermaßen als ein positives Faktum fest. Dies scheinbar Positive ist aber, ontisch gesehen, nichts anderes als das Fehlen einer an sich dem Organismus zukommenden Funktion. Gewiß kann es sich um eine andersgeartete Funktion handeln, die wir als Deformierung der natürlichen Funktion ansehen. Aber dies ist eine rein sachliche Bestimmung, wie sie etwa der Arzt vornimmt. Daß es sich dabei um ein Übel handelt, wird nicht aus dem Schmerz festgestellt, denn dieser könnte durchaus sinnvoll sein. Daß der Tod ein Übel ist, wird nämlich erst erkennbar, wenn wir den Ewigkeitsdrang des Menschen hinzunehmen. Der Tod widerspricht dem metaphysischen Wertinstinkt. Nur dadurch wird der Tod zu einem Problem, eben zum Problem des Übels. Der Tod bedeutet demnach eine Frustration unserer Ewigkeitserwartung. Wenn wir diese Ewigkeitserwartung ausschalten, indem wir sie als nichtig bezeichnen, verschwindet der Tod als Übel. Was ist also der Tod anderes als das Ausbleiben von etwas, was wir vom Geiste her als sinnvoll fordern? Die Scholastik sagte darum, das Übel sei die Negation von etwas, was eigentlich sinnvoll da sein müßte.

Übel ist, wie aus der Darstellung hervorgeht, nur faßbar in einem finalistischen Wesensdenken. Wenn die Dinge keinen Sinn, also keine ihrem Wesen entsprechende Finalität besitzen, dann gibt es auch kein Übel. In jenen Welt-erklärungen, die einen Gott als Ursache der Welt oder zumindest als immanenten Sinn der Welt annehmen, kann das Übel diesem Gott in keiner Weise zugeschrieben werden. Dennoch ist es als sinnwidrige Erscheinung da. Es muß ursachlos sein, sonst müßte man ein absolutes Böses voraussetzen, also entweder einen zweiten Schöpfergott oder einen zweiten immanenten Weltsinn. Damit aber würde das Übel schon nicht mehr bestehen, denn es hätte einen Sinn. So ergibt sich die Notwendigkeit, an eine ursachlose Negation zu denken. Sowohl

die christliche Philosophie mit ihrer Theodizee als auch die *Hegel'sche* Weltklärung mit ihrer Lehre von der absoluten Sinnimmanenz der Welt mußten das Wesen des Übels in der Negation des an sich Sinnvollen sehen.

Die Übertragung des ontologischen Begriffs des Übels auf das Sittliche

Wenn wir diese Ontologie des Übels auf die sittliche Handlung übertragen, dann ergibt sich, daß die Sünde nichts anderes ist als das Ausbleiben einer sittlichen Entscheidung, die eigentlich entsprechend dem Verantwortungsbewußtsein hätte gefällt werden müssen. Hierbei ist zu beachten, daß das Sündhafte an der Handlung nicht etwas Existentes ist, sondern ein reiner Mangel, ein Fehlen von etwas, das man hätte erwarten können. Sie ist also keine Negation im Sinne einer Auflehnung. Zwar gibt es eine Auflehnung gegen die Autorität, die Sünde ist. Aber das Sündhafte an dieser Auflehnung ist, streng genommen, das Fernbleiben einer Entscheidung zugunsten der gebotenen Unterordnung unter die Autorität.

Diese Darstellung der Sünde erscheint überaus plausibel. Sie hat vor allem den Vorteil, daß sie keine eigentliche Ursache der Sünde zu suchen braucht. Das sittliche Übel muß sowenig wie das ontologische „geschaffen“ werden. Es ist da als Mangel. Es ist also ursachlos. Es ist sinnwidrig, sinnlos. Der Vorwurf der Schuld, den sich das Verantwortungsbewußtsein macht, wird in dieser Sicht erklärt als Empfinden der Verantwortung, etwas getan zu haben, dem die Vernunft die Rechtfertigung versagen muß. Selbstverständlich ist jegliches Tun, auch das schlechte, etwas Positives, d. h. ein Faktum. Aber damit ist der sittliche Kern der Handlung noch nicht erfaßt. Der Tatbestand ist nicht gleich der sittlichen Bewandtnis. Und das Wollen als psychischer Vorgang ist noch nicht das Sittliche selbst. Das Sittliche ist, wie gezeigt wurde, vielmehr in der Beziehung des Wollens zur Norm zu sehen. Wenn das Wollen der Norm nicht konform ist, dann ist es schlecht. Es scheint also, daß ganz einfach das Wollen eines Objektes, das der sittlichen Norm nicht konform ist, als schlechtes Wollen bezeichnet wird, d. h. also als ein Wollen, dem die Konformität zur Norm fehlt.

Unter den Thomisten des 16. und 17. Jahrhunderts ist viel diskutiert worden, ob die sittlich schlechte Tat durch dieses Privativum konstituiert werde oder ob nicht darin gerade als sittlicher Handlung vielmehr etwas Positives liege. Unglücklicherweise wurde der Streit anhand von Texten aus den Werken von *Thomas von Aquin* ausgefochten. Damit ist nämlich nichts auszumachen,

weil fast ebenso viele Texte für das Privativum wie für das Positivum beizubringen sind. *Thomas* hat die Frage noch nicht in Angriff nehmen können, wie er ebenso wenig die noch heißere Diskussion über die „*praemotio physica*“, d. h. über die Antriebsbewegung des freien Willens durch göttliche Einwirkung, hatte ahnen können. Beide Fragen hängen übrigens engstens zusammen. Hier darauf näher einzugehen, dürfte sich erübrigen, obwohl die Fragen für einen Metaphysiker überaus verlockend sind.

Die Vertreter der Theorie, daß die sittlich schlechte Handlung durch etwas rein Privatives, nämlich die Nicht-Konformität mit der Norm konstituiert werde, haben die alte aristotelische Lehre vom Übel als einer „*Privation des Guten*“ auf den sittlichen Akt übertragen, als ob es zwischen dem Übel im Sein und jenem im sittlichen Bereich keinen Unterschied gäbe.

Die „Fürsten“ unter den Thomisten, z. B. *Thomas de Vio Caietanus* (+ 1534), *Johannes a S. Thoma* (+ 1644), die Karmelitertheologen von Salamanca, die sog. „*Salmanticenses*“, *Gonet* (+ 1681), konnten sich damit nicht zufrieden geben, und es scheint, mit Recht. Denn im Sittlichen handelt es sich nicht einfach um eine psychische Tatsache. Es geschieht etwas, und zwar nicht nur seinsmäßig, sondern sittlich. Zwar ist auch in der schlechten Handlung die natürliche Willenskraft die Ursache des Tuns. Wie kommt es aber, daß dieses Tun deformiert ist? Wenn man die Lehre von der „*rectitudo naturalis*“ des Willens ernst nimmt, dann kann man die sittlich schlechte Tat nur als eine Umbiegung der natürlichen Ausrichtung, also als eine Deformierung des Willens ansehen. Diese ist aber nicht einer rein physischen Ursache zuzuschreiben. Jedenfalls kann sie nicht, wie die gute Tat, ganz aus der naturhaften Willenskraft stammen, denn diese schafft nur Gutes. So bleibt nichts anderes übrig als die Freiheit dafür anzusprechen. Sie schafft das Fundament für die Relation der Nicht-Konformität mit der Norm. Der einzige Fall, wo die Freiheit schöpferisch wird, ist die schlechte Tat, während die Freiheit, wie gezeigt wurde, in der guten Tat ihre schöpferische Kraft aus der Natur des Willens bezieht und ihr einziges Verdienst darin besteht, von der Möglichkeit, Böses zu schaffen, nicht Gebrauch gemacht zu haben.

Diese Erklärung der sittlich schlechten Handlung stellt den Metaphysiker, der davon überzeugt ist, daß die Potentialität des Willens nicht ohne göttliche Vorausbewegung (*praemotio physica*) aktuiert werden kann, vor die heikle Frage, wie es um die göttliche Mitwirkung im sittlich schlechten Akt stehe. Doch wird das Problem entschärft, wenn man die pervertierende Möglichkeit der Freiheit erkennt, so daß die göttliche Mitwirkung dort haltmacht, wo der

Willensakt aus der naturhaften Orientierung der Willenspotenz ausschert. Diese kurzen Hinweise zum Problem des Konstitutivum der sittlich schlechten Handlung mögen genügen. Sie wurden nur gemacht, um einerseits die metaphysischen Tiefen anzudeuten, in die das Problem der Sünde hineinführt, und andererseits um eine Diskussion, die lange Zeit christliche Ethiker in Atem gehalten hat, nicht zu übergehen.

VIERTES KAPITEL

DIE SITTlichen NORMEN

Die Wurzel der sittlichen Normen: das Verantwortungsbewußtsein

Wie dargestellt wurde, beginnt das Verantwortungsbewußtsein mit einem absoluten, auf das absolute Sein orientierten Imperativ. Eine Grundnorm liegt also von Natur vor, und zwar eine echte Norm, nämlich ein wirksamer, inhaltlich bestimmter Befehl. Wirksam ist der Befehl, weil er nie ausgelöscht werden kann, auch dann nicht, wenn seine materiale Ausrichtung in der konkreten Gestaltung nicht eingehalten wird. Er ist ein Apriori unserer praktischen Vernunft. Mit diesem Apriori verhält sich die naturhafte Willensanlage konform, da das „Gute“ des apriorischen Imperativs nichts anderes ist als das letzte, adäquate Gut des Willens. An sich ist dieses absolute Gut nur in der metaphysischen Ordnung, in der Transzendenz eines göttlichen Wesens, zu finden. Doch ist dieses, wie gesagt wurde, nicht unmittelbares und direktes, sondern nur impliziertes Objekt der Willenspotenz. Es ist eingeschlossen in dem allgemeinen „höchsten, unendlichen Gut und letzten Ziel“. Da der Wille aber in der einzelnen Handlung immer nur ein konkretes und darum endliches Gut erstreben kann, obliegt es der Vernunft, Einzelgüter zu bestimmen, die zum vorgegebenen Ziele führen, genauer gesagt, die wenigstens zu einem Teil den Wert des Absoluten darstellen. Wichtig ist hierbei, daß es sich nicht lediglich um eine Mittel-Zweck-Relation handelt, die der sittlich Strebende in der einzelnen sittlichen Entscheidung herstellt. Der Freund ist dem Freund nicht nur deswegen treu, weil er damit dem unendlichen Gut näherkommt, sondern weil die Treue in sich einen Wert darstellt, der im absolut Guten begriffen ist. Wir beherrschen unsere Leidenschaften, weil Ausbrüche unbeherrschter Leidenschaften uns als in sich verwerflich, d. h. mit dem Guten, auf das unser Wille naturhaft ausgerichtet ist, unvereinbar erscheinen.

Woran erkennen wir nun, was diesem absolut Guten entspricht? In der Beantwortung dieser Frage entfaltet der Ethiker erneut seine Einstellung zum Problem „Sein und Sollen“.

Die Moralprinzipien

Da das absolut Gute von der Vernunft dem Willen in der Gestalt des Universalen vorgestellt wird, geht der Weg zum einzelnen Objekt über die Konkretisierung. Das Universale wird allerdings nicht ohne Erfahrung gewonnen. Und da ein Großteil der allgemeinen sittlichen Forderungen nur in verschwommener, nämlich analoger Erkenntnis erfaßt werden kann, hat der sittliche Mensch in seiner Erfahrung nie ausgelernt. Dennoch muß er seine konkrete Entscheidung mit dem Rückblick auf das Allgemeine rechtfertigen. Die Frage lautet also: Wie erkennt die praktische Vernunft, daß ein bestimmtes einzelnes Objekt eine seinsgerechte Konkretisierung des allgemein erfaßten Guten ist?

Wenn man die abstrahierende Tätigkeit der Vernunft annimmt, dann wird man das seinsgerecht Gute (denn dieses ist naturgemäß das Objekt der praktischen Vernunft wie auch des Willens) zunächst im Wesen des Menschen erkennen müssen. Alles, was wesentlich in der Natur des Menschen enthalten ist, normiert jede weitere Konkretisierung. Wir stimmen wohl alle in der Überzeugung überein, daß der Mensch sich nicht wie ein Tier, sondern wie ein Mensch verhalten müsse. Welche Erkenntnis nun als wesentlich zu bezeichnen ist und welche als unwesentlich, ist oft schwer zu unterscheiden. Sicherlich besteht Einigkeit über einige Grundprinzipien, wie z. B. über das soziale Wesen des Menschen und die daraus sich notwendig ergebenden Folgerungen: Einsatz für die Gerechtigkeit, gegenseitiges Verstehen, Geneigtheit zur Kooperation, Mitteilbarkeit, Liebe zur Wahrhaftigkeit usw. Auch im individuellen Bereich erkennen wir allgemein in gleicher Weise Grundsätze des menschlichen Verhaltens: Streben nach Wahrheit, Entfaltung der Persönlichkeit, Harmonie der Strebekräfte, als Grundlage dieser Forderungen: Erhaltung der eigenen Existenz, d. h. Respekt vor dem eigenen Leben.

Diese Grundsätze sind allerdings immer noch sehr allgemein. Es hängt dann noch von der jeweiligen Situation ab, wie wir sie konkretisieren. So dürfte der Grundsatz gegenseitiger Kooperation und Hilfeleistung in dem Fall, da der Mitmensch unsere Solidarität nur zum Unfrieden und kriegerischen Angriff ausnutzen würde, gegenüber dem Prinzip der Existenzsicherung zurücktreten. Die allgemeine Natur der „wesentlich“ menschlichen Verhaltensnormen ist also analog, nicht univok aufzufassen.

Gibt es aber keine univoken, d. h. immer im gleichen Sinne geltenden Verhaltensnormen, die, weil aus dem Wesen der Dinge abgelesen, unveränderlich sind? Man könnte z. B. der Auffassung sein, daß die Ehe in ihrem Wesen eine un-

widerrufliche gegenseitige Schenkung zweier geschlechtsverschiedener Personen ist, so daß jede einzelne Ehe (wenn sie wirklich mit Verstand und Willen geschlossen wurde) unwiderruflich und unauflöslich ist ohne Rücksicht auf die konkrete Situation, in welcher sich ein Ehepaar befinden mag. Tatsächlich ist im Laufe der Menschheitsgeschichte diese Eheauffassung nicht die allgemeine gewesen. Aber das dürfte an sich noch kein Grund dagegen sein, daß die Ehe ein unwiderruflicher Liebeskontrakt sein sollte, soweit man ihr Wesen in Betracht zieht. Doch soll hier nicht über die Wesensgestalt der Ehe diskutiert werden. Das Beispiel ist nur besonders geeignet, um eine univoke Wesenserkenntnis darzustellen. Die Unterscheidung zwischen univoker und analoger Erkenntnis ist für den Normenaufbau grundlegend. Äußerste Vorsicht ist angezeigt, wenn man eine Wesenserkenntnis im Sinne einer univoken Abstraktion verteidigen will. Wer die Geschichte des Naturrechts studiert, wird als Grund der Zickzackbewegungen in der Aufstellung von Moralprinzipien von einem Extrem zum andern, vom Sklavenrecht zum Freiheitsprinzip, die voreilige Etikettierung eines an sich situationsbedingten und darum analogen Prinzips als eindeutiges und darum unwandelbares Moralprinzip finden.

Es macht vielleicht den Eindruck, als ob die Ermittlung der Moralprinzipien ausschließlich die Angelegenheit der theoretischen Vernunft wäre. Doch ist, wie früher dargestellt, mit der theoretischen Erkenntnis zugleich eine Wertung verbunden, sobald es sich um ein Objekt handelt, das Gegenstand des Willens sein kann. Diese Wertung erfolgt spontan entsprechend der sachgerechten Erkenntnis. Selbst wenn wir konträr handeln, bleibt diese uns verpflichtende Wertung in Funktion. Sonst könnten wir uns nach der Tat keinen sittlichen Vorwurf machen, wir könnten höchstens einen Irrtum bedauern. Diese Erfahrung ist ein Hinweis darauf, daß die praktische Vernunft sich konform zur theoretischen verhält, was nicht verwunderlich sein dürfte, da die theoretische und die praktische Vernunft keine verschiedenen Potenzen, sondern nur zwei verschiedene Verhaltensweisen (habitus) ein und derselben Vernunft sind.

Die naturhafte Konformität von theoretischer und praktischer Vernunft hört allerdings dort auf, wo wir uns aus den Prinzipien in die konkrete Ordnung hineinbegeben. Hier unterliegt die praktische Vernunft den durch Akte der Strebevermögen hervorgerufenen Verhaltensweisen. *Thomas von Aquin* hat sich im Kommentar zur Nikomachischen Ethik mit dem Normenprozeß, angefangen bei der Urnorm über die Moralprinzipien bis zum konkreten Vernunftbefehl, eingehend beschäftigt. Es ging ihm hierbei entscheidend um die Frage, an welchem Punkt die praktische Vernunft ihre naturhafte Kraft verliert, weil sie

sich einer anderen Kraft, nämlich des Willens bedienen muß, um den Weg zum Objekt des Handelns zu finden. Er kommt hierbei zum Resultat, daß die Vergewaltigung der Vernunft dort nicht möglich ist, die Vernunft also alleinzuständig ist, wo noch Allgemeinerkenntnis vorliegt (vom Irrtum natürlich abgesehen). Dagegen sei die Vernunft nicht mehr alleinzuständig in der Erkenntnis und Wertung eines konkreten, also einmaligen Objektes¹.

Wenn hier von der Alleinzuständigkeit der praktischen Vernunft hinsichtlich der allgemeinen Moralgrundsätze die Rede war, so dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, als ob die praktische Vernunft als wertender Teil der menschlichen Vernunft vom Willen isoliert wäre. Wäre dies der Fall, dann wäre die Werterfassung der praktischen Vernunft etwas rein Kognitives, würde also mit der Seinserkenntnis identisch sein. Wie bereits früher dargestellt, ist die Werterkennung in ihrer Wurzel, also bereits im ersten allgemeinen Imperativ eine auf den Willen bezogene und von diesem als zur Natur des Menschen gehörenden geistigen Potenz mitbestimmte Tätigkeit. Dieser Wille aber ist noch nicht der aktuierte Wille. In dem Augenblick, wo die praktische Vernunft ein konkretes Objekt bestimmen soll, hängt sie vom aktuierten Willen ab. Die Liebe, die Sympathie, die Antipathie, kurz das vom Menschen und im Menschen hervorgebrachte Wertverhalten des Willens (das ganz entfaltete, konkrete Wertempfinden), gibt den Ausschlag für den letzten Befehl der praktischen Vernunft.

Norm und Ideal

Norm und Ideal sind grundverschieden. Die Norm bietet zunächst nur eine allgemeine Orientierung, von der aus noch ein weiter logischer Weg bis zur konkreten Bestimmung des zu verwirklichenden Objekts führt. Diese letzte Bestimmung hat naturgemäß auch die Bewandnis der Norm für die Handlung. Sie ist aber unvergleichbar, weil ganz auf den Moment bezogen. Dagegen ist das Ideal eine konkrete Zielvorstellung, an der jedes einzelne Objekt gemessen wird. Wer von einer Idealvorstellung ausgeht, kann, wenn er diese zur Norm erklärt, nur immer ein Objekt gutheißen. Es fehlt ihm jedes Verständnis für die pluralistische Möglichkeit der Wertentscheidung. Er ist Ideologe. Die Gefahr, aus der allgemeinen Norm, die wir naturgemäß nur sehr verschwommen erkennen, ein Ideal zu formen, liegt nahe, da wir uns damit die Bemühungen um die Findung der konkreten Handlungsnorm erleichtern können. Das Ideal bietet sich uns an

¹ Vgl. *Thomas von Aquin*: In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, lib. VI, lect. III, editio Marietti 1934, Nr. 1345–1352.

wie ein Wertschema, das einen mühelosen Vergleich zwischen der konkreten Situation und dem zu erstrebenden Ziel ermöglicht. Die Vorstellung, daß die konkrete Norm sich einzig wie ein Mittel zur universalen Norm verhielte, ist typisch für das ideale Normendenken. Auf diese Weise läßt sich leicht die Problematik der Werte, die mit den Zielen gleichgesetzt werden, aus der konkreten Sachanalyse ausklammern. Der Zielkonflikt im sozialen Leben wird der Entscheidung der Politiker überlassen. Der Sozialwissenschaftler befaßt sich nur mit der Mittelordnung und dispensiert sich von jeder Wertüberlegung. Solange sich die Sozialwissenschaftler nur mit den verschiedenen sachlichen Möglichkeiten, die zur Verwirklichung eines bestimmten aus jedem Zielkonflikt gelösten Zieles offen stehen, beschäftigt, mag seine Wissenschaft praktischen Wert haben. Nun ist aber das Ziel eben ethisch nicht so einfach zu umschreiben, weil über der Zielwahl die Norm steht. Diese läßt eine klar umschriebene Beinhaltung nicht zu. Der konkrete Inhalt wird nur in sachlicher und zugleich wertender Vernunfttätigkeit gewonnen. Der Sozialwissenschaftler darf daher, wenn er praktische Lösungen für das politische Leben anbieten will, die Wertordnung und damit auch den Zielkonflikt nicht ignorieren. Er muß sich vom Ethiker sagen lassen, daß die Ethik nur die Methode der Wertschöpfung, nicht aber schon konkret anzustrebende Ziele bieten kann, denn die ethischen Normen sind keine Ideale.

Mit dem Gesagten ist die finalistische Ethik keineswegs entkräftet. Der Mensch muß ein Endziel anstreben. Von diesem Endziel aus ergibt sich aber in der Einzelsituation die Notwendigkeit der Wahl von Nahzielen und damit die Tatsache von vielfältigen Zweck-Mittel-Relationen. Diese vielfältig ineinander verwobene Wertwelt kann nur von einer Norm, nicht von einer Idealvorstellung aus beurteilt werden.

Die letztgültige, konkrete Norm

Für das abstraktive Erkenntnisvermögen ist zur Erkenntnis eines konkreten Objekts die sinnliche Erkenntnis notwendig. In gleicher Weise ist für die Abwägung eines konkreten Handlungsobjekts die einfühlende Wertung der sinnlichen Strebekräfte, der Leidenschaften, erforderlich. Unter ihrem Druck entsteht die gesamt menschliche, also auch willentliche Sympathie oder Antipathie zum konkreten Objekt. Die sittliche Bewandnis dieser letztgültigen Disposition ergibt sich aus dem Verhältnis von Freiheit und Leidenschaften. Die praktische Vernunft kann ihren letzten, für die Handlung ausschlaggebenden Imperativ

nur im Sinne dieser vorentscheidenden Instanzen geben. Dieser Imperativ ist Norm des Handelns, aber eine Norm, deren Elemente in sittlicher Verantwortung vom einzelnen Menschen „vorfabriziert“ werden. Sofern dieser letztgültige Imperativ im Sinne der übergeordneten Normen geformt wurde, kann man ihm (mit *Aristoteles* und *Thomas von Aquin*) den Namen Klugheitsimperativ geben. Naturgemäß gehen diesem Imperativ konkrete Werturteile voraus.

Der letzte Imperativ ist echte Norm: wirksame Direktive der Handlung. Ein Ausweichen gibt es nicht mehr, da der gesamte Bewegungsapparat bereits in Funktion gesetzt ist, unter dessen Kraft, wie gesagt, auch die praktische Vernunft zur Tätigkeit mitgezogen wird. Für die sittliche Verantwortung ist demnach dieser letzte praktische Imperativ entscheidend, und zwar in zweifacher Hinsicht: 1. daß der Mensch überhaupt diesen Imperativ wagt, 2. daß er ihn sittlich vorbereitet.

1. Daß er ihn wagt: Der Mensch muß zur Handlung kommen, und zwar zur verantworteten Handlung. Er darf sich als sittliches Wesen nicht einfach nach Art von Reflexen bewegen. Auch kann ihm niemand diesen Imperativ abnehmen, auch der beste und treueste Berater nicht. Das Einholen von Ratschlägen gehört zwar zum klugen Vorgehen. Klug aber im echt sittlich guten Sinne ist der Mensch erst, wenn er entsprechend den übergeordneten Normen die letzte, nur von ihm zu erstellende Norm, nämlich den letztgültigen Imperativ ausspricht. Es ist übrigens erstaunlich, mit wieviel Sorgfalt *Thomas von Aquin* um die Herausarbeitung dieses Imperativs bemüht war.

2. Daß er ihn sittlich vorbereitet: Hierauf ist wohl das Hauptgewicht zu legen. Je mehr wir uns in der letzten Lebensentscheidung festigen, um so sicherer werden wir im konkreten Fall das wahre Gute treffen. Zur allseitigen Abstützung der Zielorientierung benötigen wir eine ausgeglichene Harmonie aller sittlich formierten Kräfte. Hierzu gehört vor allem die Ordnung in den Leidenschaften. Nicht zu übersehen ist die Bedeutung der sittlichen Erfahrung, die die praktische Vernunft zu sammeln hat. Resultat von Erfahrung und andauernder Übung sind die erworbenen sittlichen Tüchtigkeiten oder Tugenden, wovon im folgenden Kapitel die Rede sein wird.

Das staatliche Gesetz als sittliche Norm

Daß auch äußere Normen für die innere Normenbildung maßgebend sein können, hängt mit der sozialen Natur des Menschen zusammen. Das einzelne Individuum kann wohl für sich selbst die Normenbildung bis zur letzten Kon-

kretisierung vornehmen. Dort aber, wo das Individuum in ein umfassenderes Ganzes integriert werden muß, bedarf es einer das Individuum transzendierenden Norm. Das staatliche Gesetz (das Gleiche gilt für alle sozialen Gruppen) hat darum echte sittliche Normenbewandtnis². Dies heißt aber nicht, daß die individuelle Normenbildung bezüglich der Gesetze ausgeschaltet wäre. Wenngleich der einzelne Staatsbürger die Vernünftigkeit der staatlichen Gesetze nicht einzusehen braucht, so muß er doch seinen Gehorsam gegenüber dem Gesetz vor sich selbst verantworten.

Das Gewissen

Bisher war immer von der praktischen Vernunft die Rede, von ihrem naturhaft hervorgebrachten obersten Imperativ, von *Aristoteles* Synderesis genannt (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden). In diesem Imperativ erkannten wir die Wurzel des Verantwortungsbewußtseins. Es wurde von der letztgültigen Norm gesprochen, der konkreten Form des obersten, apriorischen Imperativs. Wir haben die ganze Skala der Normen durchlaufen. Und nirgendwo war vom Gewissen die Rede. Und doch ist uns allgemein nichts geläufiger als die Forderung, jeder Mensch müsse entsprechend seinem Gewissen handeln.

Man könnte unter dem Gewissen, weil es die urpersönliche Norm ist, die der einzelne mit keinem andern teilt, die individuell und persönlich gebildete letzte Norm verstehen. Dann ist das Gewissen nur ein anderer Ausdruck für das, was *Aristoteles* und mit ihm *Thomas von Aquin* als Imperativ der Klugheit bezeichneten.

Doch liegt im Begriff „Gewissen“ mehr als nur die individuelle Norm. Das Gewissen spricht auch dann, wenn der Mensch das konkret Böse will. Es funktioniert als Instanz der Selbstkontrolle gegenüber der intendierten oder gesetzten Handlung. Es warnt, approbiert und verwirft. In dieser Sicht bildet es also nicht selbst die konkrete Norm, sondern richtet über diese. Wo und wie vollzieht sich diese richterliche Funktion?

Über die Definition des Gewissens wurde viel gestritten. Vor allem haben sich die Autoren gegen die von *Thomas von Aquin* vertretene Ansicht gewandt, wonach das Gewissen das spontane „Urteil“ über Gut und Schlecht in der sittlichen Handlung ist. Man klagt diese Theorie des Intellektualismus an.

² Vgl. hierzu die eingehenderen Ausführungen in: *A. F. Utz*: a. a. O. 119 ff.

Gehen wir aber der Sache auf den Grund, dann erscheint die von *Thomas von Aquin* vertretene Definition nicht so intellektualistisch. Die in einer schlechten Handlung sich vollziehende Deformierung des Willensaktes kann nicht ohne Reaktion in der Natur des Willens bleiben, wie analog die Torsion eines Körpergliedes Schmerzen verursacht. Die Erkenntnis der durch die Freiheit hervorgerufenen Beugung der Willensnatur wird in der praktischen Vernunft als Vergewaltigung des praktisch-logischen Prozesses empfunden. Die naturhaft auf das praktisch Wahre ausgerichtete praktische Vernunft reagiert also ihrerseits ebenfalls spontan. Wie soll man diese erkenntnismäßige Reaktion nun näher bestimmen? Sie ist sicherlich kein Imperativ. Denn der Imperativ treibt zum Handeln. Sie muß darum auf einer höheren Erkenntnisebene als der Imperativ liegen. Dies kann sie aber nur in Form eines „Urteils“, natürlich nicht eines theoretischen, wohl aber eines praktischen, nämlich wertenden, im Falle der schlechten Handlung eines verwerfenden, im Falle der guten Tat eines approbierenden.

Diese Erklärung stimmt mit unserer inneren Erfahrung überein. Bei der Suche nach einem konkreten Objekt unseres Wollens „fühlen“ wir spontan die Reaktion unserer praktischen Vernunft. Wo wir gegen sie entscheiden, machen wir uns einen Vorwurf, wo wir mit ihr entscheiden, fühlen wir uns in unserem Verantwortungsbewußtsein gestärkt.

Wir können daher das Gewissen als die spontane Reaktion unserer praktischen Vernunft auf ein zu wählendes oder gewähltes sittliches Objekt bezeichnen, eine Reaktion, welche die Gestalt eines Richterspruchs und in diesem Sinne eines Urteils hat.

Hat nun das Gewissen selbst die Bewandnis der Norm? Eigentlich nicht. Denn Norm ist erst der Imperativ, den wir so geformt haben, daß eine approbierende Reaktion der praktischen Vernunft erfolgt, wir könnten abgekürzt und etwas populär sagen: daß das Gewissen beruhigt ist. Aber mit dieser Ausdrucksweise könnte das Mißverständnis hervorgerufen werden, als ob die naturhaft fordernde praktische Vernunft (*Synderesis*) schon das Gewissen wäre, während das Gewissen ein bestimmter Akt der praktischen Vernunft ist, nämlich ihre Reaktion auf eine konkrete sittliche Entscheidung.

Diese Reaktion ist nämlich nicht identisch mit dem apriorischen Imperativ. Denn dieser ist unwandelbar, nicht erziehbar. Um im Sinne dieses Imperativs auf das seinsgerecht Gute in der konkreten Ordnung zu reagieren, bedarf es nicht nur der bloßen praktischen Vernunft, sondern einer ausgedehnten Wert-

erfahrung. Das „Gewissen“ wird also vom sittlich strebenden Menschen „gebildet“. Immer aber, auf welcher Stufe der sittliche Mensch sich auch befinden mag, ist das gerade so oder so gebildete Gewissen maßgebend in der Konstituierung der letztgültigen Norm. Auch das irrende Gewissen hat diese Kompetenz, weil der Mensch ohne sie das Recht und die Pflicht, sittlich zu handeln, nicht mehr hätte. Allerdings hat jeder Mensch die Pflicht, sich um die korrekte Bildung seines Gewissens zu bemühen, um nicht im Entscheidungsfalle einem verschuldeten Irrtum zu erliegen.

Das Gewissen „Stimme Gottes“?

Das Gewissen wird oft „Stimme Gottes“ genannt. Diese Bezeichnung gilt aber nur teilweise, nämlich für jenen Teil in der Reaktion des Verantwortungsbewußtseins, der aus dem apriorischen Imperativ, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden (Synderesis), stammt. Der apriorische Imperativ ist nämlich als Imperativ, der sich uns auferlegt und uns im strengen Sinne verpflichtet, nur erklärbar, wenn man ihn als kreatürliche Teilnahme am ewigen Imperativ Gottes, dem die Scholastik den Namen „Ewiges Gesetz“ gegeben hat, versteht. Aus diesem Grunde nannte *Thomas von Aquin* die Synderesis eine „*participatio legis aeternae*“³. Nur in dieser Weise ist das Verantwortungsbewußtsein nicht nur als seelischer Vorgang, sondern zugleich als sittliche Grundnorm verständlich.

Die Reaktion der Synderesis auf konkrete Inhalte, die wir als eigentliches Gewissen erkannt und benannt haben, ist zwar spontan, sie ist aber nicht in ihrer ganzen Kraft naturhaften Ursprungs, sondern, wie dargelegt wurde, zu einem beachtlichen Teil eingeübt. Der Ausdruck „Stimme Gottes“ paßt also nicht ganz auf das Gewissen im eigentlichen Sinne.

Der Weg zu den Normen

Wie findet der Mensch die Normen, um seinsgerecht sittlich gut zu handeln? Die Frage wurde schon verschiedentlich gestreift, vor allem dort, wo von der Abstraktion und der Disposition zur ersten sittlichen Entscheidung die Rede war. Ohne abstraktive Erkenntnis sind inhaltliche und nicht nur formale Normen nicht zu gewinnen. Ohne intellektuelles Bemühen um das Wahre, und zwar das dauerhaft Wahre, ist den Normen nicht beizukommen. Erfahrung allein

³ S. Theol. I–II 91.2; vgl. *A. F. Utz*: a. a. O. 77 f.

kann die Grundlage hierfür nicht bieten. Andererseits ist in Erinnerung zu rufen, daß die Moralprinzipien zu ihrem größten Teil analoge Handlungsnormen sind, deren vielfältiger Reichtum nur durch sittliche Erfahrung erfaßt werden kann. Um nicht allzu harten und langwierigen Erfahrungen ausgesetzt zu sein, bedarf der sittliche Mensch der Instruktion, sei es durch Erziehung, sei es durch selbst gesuchte Beratung. Der Ort der Werterziehung für den Heranwachsenden ist die Familie. Aber nicht nur der Jugendliche, sondern auch der Erwachsene bedarf der Erziehung. Um demokratisches Zusammenleben wirksam zu schätzen, braucht ein Volk, wie wir aus der Geschichte wissen, eine geraume Zeit politischer Erziehung. „Zwangsweise“ Erziehung hält die Gesellschaft denen bereit, die sich den Normen friedlichen und ehrlichen Zusammenlebens nicht fügen wollen (Medizinalzweck der Strafe). Der kluge Mensch wird den Weg zur Normenerkenntnis abkürzen, indem er nicht wartet, bis ein Erzieher sich seiner Wertschätzungen annimmt, sondern den Rat sittlich Hochstehender einholen. Das Resultat von Erziehung und Ratschlägen ist die Einsicht in die Wertwelt, eine Einsicht, die zugleich von innerer Anteilnahme getragen ist. Handelt es sich doch nicht um eine rein theoretische, sondern um eine praktische Erkenntnis, die aber wesentlich mit der theoretischen verbunden ist, wie bereits ausgeführt wurde.

Allerdings vermag die Erziehung das nicht zu schaffen, was die praktische Vernunft eigentlich verlangt: sichere Entwicklung des apriorischen Imperativs in die seinsgerechte Konkretisierung. Aus einer Erziehung in kannibalischer Gesellschaft geht fast notwendigerweise ein Kannibale hervor. Doch besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß das Individuum das Werturteil der Gesellschaft kritisiert und abändert, worauf bereits hingewiesen wurde. Man könnte sich sonst die sozio-kulturelle Entwicklung nicht vorstellen.

Das Anliegen des Moralpositivismus

Der ethische Positivismus, der wie der allgemein philosophische Positivismus nur die naturwissenschaftliche Erfahrung als Grundlage der Wissenschaft anerkennt, vermag an das Absolute nicht heranzukommen, da dieses sich im seelischen Ablauf immer nur als dieses oder jenes Wertempfinden manifestiert. Dieses oder jenes Wertempfinden hat tatsächlich immer irgendwelche Ursachen, ist also nicht absolut. Einzig die abstraktive Erkenntnis dringt durch die vielen verschiedenen konkreten Manifestationen des sittlichen Imperativs hindurch zur Erkenntnis eines übergreifenden Imperativs. Zwar behaupten die Phäno-

menologen, daß auch sie, und zwar ohne Abstraktion aus Seinsinhalten, einzig von den Erlebnissen und Bewußtseinsgestaltungen aus, das Absolute erfassen. Es scheint aber, daß sie dabei gegen ihre Absicht die Abstraktion einschleichen lassen. Der ethische Positivismus ist zwar unfähig, das ganze sittliche Phänomen zu erklären. Er leistet aber dem Ethiker doch große Dienste durch seinen Spürsinn für das Kausale im sittlichen Normendenken. Wenn der Ethiker, der zu allgemeinen Moralprinzipien steht, weiß, woher die einzelnen, in seiner Kulturwelt aufweisbaren Wertvorstellungen kommen, dann wird er vorsichtiger in der Festlegung allgemeiner Moralnormen. Er bewahrt sich vor Idealvorstellungen, wird der analogen Sinnfülle der Moralprinzipien bewußt und erschließt sich der dynamischen Entwicklung des Wertempfindens.

Die Situationsethik

Die Situationsethik ist eine existentialistische Ethik sowohl in ihrer philosophischen als auch in ihrer theologischen Gestalt. Philosophisch ist sie die Ethik des in die konkrete Welt hineingeworfenen Menschen, der in sich den Auftrag fühlt, im Wandel der Dinge sich treu zu bleiben⁴. Theologisch ist sie die Ethik des in den Wirrnissen des Lebens unmittelbar vor Gott stehenden Gläubigen. Beide Formen der Situationsethik verwerfen allgemeine Moralprinzipien im Hinblick auf die Einmaligkeit der einzelnen Situation beziehungsweise, im theologischen Bereich, des jeweils verschiedenen Anrufs Gottes an den Menschen⁵. Die Situationsethik hat erneut unterstrichen, was von essentialistischen Ethikern zu wenig beachtet worden war, daß nämlich konkrete Moralfälle mit den allgemeinen Normen, wie sie durch die Scholastiker formuliert worden sind, nicht logisch erfaßt werden können. Ist es doch sonderbar, daß Moralprinzipien unter bestimmten Umständen nicht mehr gelten sollten. Das Prinzip, geliehenes Gut sei dem Eigentümer zurückzuerstatten, gilt, so erklärten die Scholastiker, in dem Augenblick nicht mehr, wo der Eigentümer beabsichtigt, mit dem betreffenden Gut (z. B. einem Schwert) Unheil anzurichten. Die Scholastiker begründeten diese Ausschaltung durch den Hinweis, daß hier ein „defectus materiae“ für die Anwendung des Prinzips vorläge⁶. Aber eine solche

⁴ Vgl. C. Regazzoni: op. cit.

⁵ Vgl. die gute knappe Übersicht über die Situationsethik bei H. Reiner: Die philosophische Ethik, 141 ff.

⁶ Vgl. hierzu Thomas von Aquin: S. Theol. I–II 94.4, ebenso die Kommentatoren zu dieser Stelle.

Erklärung scheint ein Beweis dafür zu sein, daß die Moralprinzipien nicht allgemeingültig und darum auch keine Prinzipien sind. So wie die Scholastiker die Prinzipien aufstellten, handelt es sich lediglich um Gedächtnisstützen und Hinweise für Regelfälle. Prinzipien für Regelfälle sind aber reine Erfahrungsgrundsätze, die mit einem absoluten Imperativ nichts mehr gemein haben, darum auch nicht Moralprinzipien genannt werden können. Dennoch ahnten die Scholastiker etwas. Nur drangen sie nicht bis zur erkenntnistheoretischen Begründung der Moralprinzipien vor. Das Prinzip „Geliehenes Gut ist dem Eigentümer zurückzuerstatten“ muß von vornherein so formuliert werden, daß der Fall des „defectus materiae“ darin verwoben ist: Geliehenes Gut ist dem rechtmäßigen Eigentümer zurückzuerstatten, wobei als rechtmäßiger Eigentümer nicht nur der Titulareigentümer verstanden ist, sondern zugleich auch der Eigentümer, der im Sinne der Güter- und Eigentumsordnung rechten Gebrauch davon macht. An sich ist auch diese Formulierung noch nicht am Ende, denn es müßte noch die Bestimmung hinzugefügt werden, was unter „rechtem Gebrauch“ zu verstehen ist und wer autorisiert ist, einen Gebrauch als „recht“ oder „unrecht“ zu bezeichnen. Das Beispiel zeigt, daß die Moralprinzipien, wenn man sie einigermaßen korrekt formulieren wollte, die ganze Fülle des Lebens mit anvisieren sollten. Der Grund für diese Eigenheit der Moralprinzipien wurde schon öfters genannt: sie sind analoge Prinzipien, zu deren erschöpfenden Erkenntnis die unabsehbaren Situationen des Lebens gegenwärtig sein sollten. So müssen wir uns mit „Kurzfassungen“ zufriedengeben. Aber wir müssen uns dabei bewußt bleiben, daß diese Kurzfassungen nicht die von Moralprinzipien zu erwartende Sinnfülle enthalten, darum nicht wie Prinzipien, sondern eben wie praktische Grundregeln behandelt werden müssen. Von diesem Gesichtspunkt aus erübrigt sich der Hinweis auf den „defectus materiae“. Auf diese Weise wird die in der Natur von analogen Prinzipien gelegene Dynamik gewahrt.

Die Erkenntnis von der analogen und damit der Vielfalt des Lebens gegenüber dynamischen Eigenart der Moralprinzipien bewahrt den sittlichen Menschen vor der vorzeitigen Festlegung eines scharf umrissenen Lebensideals. Welches das Maß und der Grad der Vollkommenheit eines jeden einzelnen Menschen und einer ganzen Generation sein soll, kann nicht vorausbestimmt werden, weil die geschichtlich werdenden, nicht abzuändernden Umstände ein entscheidendes Wort mitsprechen. Auch für die Vertiefung dieser Erkenntnis dürfte die Situationsethik Hinweise gegeben haben. Namentlich der Theologe ist davon überzeugt, daß der Mensch seine anzustrebende Vollkommenheit nicht

eigenmächtig vorausbestimmen darf, sondern den Anruf Gottes abzuwarten habe. Das Ziel, ein „Heiliger“ zu werden nach dem Vorbild eines Paulus, dürfte wohl in erster Linie und sogar ausschließlich von der Berufung Gottes, nicht aber von den Anstrengungen des Menschen abhängen. Doch schließt weder die Theologie vom Anruf Gottes in jeder Situation noch auch die Philosophie von der Situation als dem eigentlichen Feld der sittlichen Bewährung die Annahme von Moralprinzipien aus, sofern man diese im echten Sinne nur als Normen, nicht als Ideale, und dazu noch als analoge Normen zu verstehen vermag.

FÜNFTES KAPITEL

**DIE DISPOSITIONEN ZU SITTLICH GUTEM HANDELN
DIE TUGENDEN**

*Notwendigkeit und sittliche Bewertung
von Dispositionen zu sittlich gutem Handeln*

Wenn das Wesen der sittlichen Handlung in der selbstverantworteten Freiheit bestände, dann erübrigte sich ein Traktat über die Dispositionen zu sittlich gutem Handeln. Denn in diesem Falle käme es einzig darauf an, die Bedingungen der Freiheit zu pflegen, damit sittlich gutes Handeln möglich wird. Die Verantwortung für eine bestimmte Wahl selbst müßte nicht vorbereitet werden, weil die Freiheit absolut verstanden würde. Die Entscheidung würde aus dieser absoluten Freiheit heraus gefällt. Die Beinhaltung dieser Entscheidung vollzöge sich einzig unter dem Gesichtspunkt, ob die materiellen Bedingungen gegeben sind, um eine Entscheidung zu ermöglichen.

Ist man jedoch der Auffassung, daß die sittliche Entscheidung eingebettet ist in eine bestimmte, durch die Natur finalisierte, vom einzelnen Wollenden nicht abzuändernde Willensorientierung, dann ergibt sich sogleich die Frage, inwieweit diese naturhafte Finalisierung wirkkünftig ist. Freiheit besagt in einer finalistischen Doktrin nicht absolute Bestimmung des Objekts, sondern nur Wahlmöglichkeit in der Konkretisierung des letzten Zieles und in der Bestimmung der Mittel im Hinblick auf das erwählte Ziel. Wo die Konkretisierung des Zieles nicht der naturhaften Finalität des Willens entspricht, erleidet der Wille eine Torsion, die wir Sünde nennen. Und wo der Wille ein zum guten Ziel ungeeignetes Mittel erwählen möchte, wird er dies nur können, wenn er seine Zielwahl widerruft. In der verkehrten Mittelwahl ist also eine finale Deformierung impliziert.

Wenn der finalistisch eingestellte Ethiker darum von Freiheit spricht, dann meint er immer die psychische Freiheit als Bedingung der sittlichen Handlung. Eine spezifisch sittliche Freiheit gibt es nicht, es sei denn, es ergeben sich im Hinblick auf das naturgemäß gewählte konkrete Ziel verschiedene Möglichkeiten in der Mittelordnung, die vollständig gleichrangig sind, so daß nur die Freiheit das Objekt einer solchen Handlung bestimmt. Daß dieser Fall tatsächlich eintritt, rührt aber von der Begrenzung unserer Erkenntniskraft her. Da zwei

Möglichkeiten der Mittel-Zweck-Relation immer zwei Möglichkeiten bleiben, sind sie stets in irgendeiner Weise unterschieden. An sich müßte darum auch ihre Zweckmäßigkeit verschieden sein. Das eine Mittel müßte also auch als besser geeignet bezeichnet werden können als das andere. Da der Mensch aber nicht am Überlegen bleiben kann, sondern sich im Leben entscheiden muß, gehört zur sittlichen Entscheidung, in Verantwortung das Risiko der Handlung, und zwar ihr sittliches Risiko, zu übernehmen. Es ist aber zu beachten, daß das Wesen der sittlichen Handlung nicht in der Übernahme dieses Risiko besteht, sonst gelangten wir wiederum zu der „reinen“ Verantwortung jedweden Objekt gegenüber, während das Verantwortungsbewußtsein sich darum bemühen muß, das „richtige“ Objekt zu finden, nämlich jenes, das das Ziel naturgemäß konkretisiert und die geeignetste Mittel-Ziel-Relation herstellt.

Wir stellen nun fest, daß die Findung des konkreten letzten Zieles, das tatkräftige Streben nach diesem, sowohl im ersten Akt als auch im kontinuierlichen Festhalten, gar keine so einfache Angelegenheit ist. Wir sprechen hier noch nicht von den Normen selbst, sondern von den psychischen Schwierigkeiten, die wir beim Prozeß der Normenanwendung erfahren. Man könnte nun allerdings mit *Johannes Damascenus* der Auffassung sein, daß diese Hemmnisse nicht aus unserer Natur, sondern aus irgendeiner zur Natur erworbenen oder ererbten, sie aber eigentlich nicht berührenden Eigenschaft nach Art einer „Kruste“ stammen, die wir nur entfernen müssen, um im Sinne der Natur spontan auf das sittlich Gute zu reagieren. Der Damascener steht mit dieser Auffassung nicht allein. *Sokrates* vertritt bei *Plato* die Ansicht, daß man das Gute nur richtig erkennen müsse, um es mit Leichtigkeit zu vollbringen. Die Frage ist nicht leicht zu lösen, da wir immer nur jene Natur zu Gesicht bekommen, die wir selbst haben. Wir kommen also an die vermeintlich „reine“ Natur gar nicht heran. Immerhin scheint die aristotelische Erklärung unserer allgemeinen Erfahrung näherzustehen, gemäß welcher die Natur doch nur ein „Können“, noch nicht aber ein „gutes“ Können vermittelt. Zum guten sittlichen Handeln ist aber, wie *Aristoteles* sagt, nicht nur erforderlich, daß wir das Gute tun, sondern auch, daß wir es „gut“ tun. Dazu ist aber, wie der Stagyrite schließt, über die natürlichen Fähigkeiten hinaus, eine „zweite Natur“ notwendig, die wir uns in stetem Bemühen und in anhaltender Übung erwerben müssen. Diese zweite Natur nennt man, sofern es sich um die sittliche Ordnung handelt, „Tugend“.

Zum Begriff der Tugend

Das deutsche Wort „Tugend“, wie es gewöhnlich gebraucht wird, erschwert eine sachgerechte Einschätzung dessen, was eigentlich damit gemeint sein soll. In seiner Schrift „Zur Rehabilitierung der Tugend“¹ schreibt *M. Scheler*, der Sprachgebrauch habe diesen Begriff so stark deformiert, daß man sich darunter nur noch eine „zahnlos keifende Jungfrau“ vorstellen könne. Sogar die Unwahrhaftigkeit und Heuchelei des „Tugendboldes“ scheint sich in die Auffassung von diesem ethischen Grundbegriff eingeschlichen zu haben.

Sucht man dagegen die deutschen Bezeichnungen für das entsprechende griechische Wort, „arete“, in irgendeinem Wörterbuch, dann findet man: Tüchtigkeit, Trefflichkeit, Tauglichkeit, Güte, Vollkommenheit, Herrlichkeit, Stärke, Gewandtheit, Schönheit, Ehre, Glück, Gedeihen, Ergiebigkeit, Seelengröße, Rechtlichkeit, Edelmut, Dienstfertigkeit, Verdienst, Unschuld, Geschicklichkeit, edelmütige Gesinnung, Tapferkeit, natürlich auch im Sinne dieser Synonima: Tugend, und, wenn im Plural gebraucht: Heldentaten, Heldenruhm. Das entsprechende lateinische Wort, „virtus“, bedeutet: Mannheit, Tüchtigkeit, Tauglichkeit, Vorzüglichkeit, Tatkraft, kriegerischer Mut, Tapferkeit, Herzhaftigkeit, Standhaftigkeit, Tugend. Immer handelt es sich also um Fertigkeiten, die der Mensch in persönlichem Bemühen zur Natur hinzuerworben hat, die ihn darum vor den anderen auszeichnen.

Man versteht diese Begriffsbildung leichter, wenn man sich vor Augen hält, daß das griechische Denken sich den sittlich vollendeten Menschen nicht nur als Menschen vorstellte, der verantwortungsbewußt handelt, sondern zugleich auch als Menschen, der alle Fähigkeiten, einschließlich der intellektuellen, zur höchsten Perfektion gebracht hat. Aus diesem Grunde war der Begriff der Tugend zunächst gar nicht exklusiv dem sittlichen Bereich zugeteilt. *Aristoteles* unterscheidet die Tugenden, oder besser gesagt, die Tüchtigkeiten, in intellektuelle und sittliche. Auch der Verstand bedarf nach ihm der Ausbildung. Ob diese Ausformung in einer hinzuerworbenen Denkfertigkeit oder einfach in den aufgenommenen intelligiblen Objekten besteht, sei hier nicht diskutiert².

Jedenfalls verstand man für den sittlichen Bereich die Tüchtigkeit als eine zum sittlichen Strebevermögen hinzuerworbene Fertigkeit. Das sich konkret abwickelnde sittliche Leben ist so vielfältig, daß es schon einer gewissen Übung

¹ In: *Der Umsturz der Werte*, Band I, Leipzig 1919, 11 ff.

² Vgl. hierzu meinen Kommentar in: *Die Deutsche Thomasausgabe*, Band XI: Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg 1940.

bedarf, um jeder neu sich bietenden Situation gewachsen zu sein. Maßgebend bei dieser Konzeption der sittlichen Tugend war vor allem der Gedanke an die durch dauerndes Üben erworbene Geschicklichkeit des Handwerkers. Das ist auch der Grund, warum die sittliche Tugend bei den Griechen wie bei den Römern und in der Folge bei den Scholastikern das Gepräge einer Gewöhnung, eines Trainings hat. Daraus aber ergibt sich die Frage, ob wir damit nicht plötzlich den Bereich der Ethik verlassen und ins Gebiet der reinen Dressur geraten. Der sittliche Mensch sollte eben nicht der dressierte Mensch sein, sondern jener, welcher in dem dauernden Wechsel der konkreten Situationen stets aus voller Verantwortung handelt.

Vom sittlich Vollendeten erwarten wir, daß er seine Verantwortung in den wechselnden Momenten leicht, freudig und mit einer gewissen Sicherheit dem Guten zuwende. Da er diese Tüchtigkeit nicht von Natur aus besitzt, muß er sie sich aneignen. Zum Begriff der sittlichen Tüchtigkeit oder der Tugend gehört also eine gewisse Selbstfixierung zum Guten hin.

Damit aber ist noch nicht gesagt, daß die Tugend eine durch Training erworbene Dressur ist. Bei *Aristoteles* macht die sittliche Tugend sehr stark den Eindruck einer durch Training erworbenen Fixierung des sittlichen Wollens. Und doch kann sich die Tugend nicht in diesem Training erschöpfen. Ja, es kann nicht einmal ihr Wesen ausmachen. Sonst genügte die Dressur zum guten Leben. Was aber Dressur allein bedeutet, das wissen wir aus der typischen Internaterziehung. Es ist also zur Tugend mehr als Gewöhnung vonnöten, und zwar „wesentlich“ mehr, wenngleich auch dieses wesentliche Mehr andererseits in der Regel doch nur über die Gewöhnung erreicht wird. Dieses „Mehr“ macht das Wesen der Tugend aus, die Gewöhnung dagegen ist nur der Weg zu ihrem Erwerb. Ob die Gewöhnung den einzigen oder nur einen der möglichen Wege darstellt, sei vorläufig noch dahingestellt. Das können wir erst entscheiden, wenn wir wissen, was den Wesenskern der Tugend ausmacht, d. h. was die Tugend eigentlich konstituiert.

Das Wesenskonstitutivum der Tugend

Die Tugend hat die Aufgabe, jene naturhafte Ausrichtung auf das letzte Ziel einerseits in der konkreten Entscheidung, andererseits in der Ausführung zu sichern, also zu fixieren. Es handelt sich also um eine Begrenzung der Möglichkeiten, das sittlich Schlechte zu wählen und zu tun. Diese Erkenntnis ist grundlegend. Sie ist, wie bereits gesagt, nur gerechtfertigt in einer finalistischen Ethik. Selbstverständlich wird die Fähigkeit, Böses zu wählen und zu tun, als

solche nicht begrenzt. Es wird aber durch eine hinzuerworbene Disposition die Undeterminiertheit des Strebevermögens in bestimmter Weise ausgerichtet; es wird aus einer amorphen Masse eine geprägte Münze gemacht, ohne daß die Möglichkeit des Einschmelzens zerstört würde. Wenn es nun möglich ist, dieser Disposition eine prinzipielle, d. h. universale und somit (mehr oder weniger) absolut geltende Note zu verleihen, wodurch sie über den einzelnen konkreten Fall hinauswächst und in gewissem Sinne das Verhalten annimmt, das der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis entspricht, dann ist Tugend als echt sittliches, d. h. über die Dressur hinausgehendes Gehaben möglich. Wir müssen also auch hier wie in der ganzen Ethik unsere Zuflucht bei allgemeinen praktischen Prinzipien suchen, die universal gelten und zugleich jede sich bietende konkrete Situation einschließen. Gibt es solche praktische Prinzipien nicht, dann gibt es auch keine entsprechenden Dispositionen. Dann kann man nur von Gewöhnung sprechen, die jeden neu sich anbietenden praktischen Fall im Sinne der vorherigen Regelfälle löst. Wenn die Vergleichsdistanz der bereits erfahrenen Regelfälle zu einem neuen konkreten Fall zu weit ausschert, dann funktioniert die Dressur nicht mehr. Wenn dagegen über den Einzelfällen ein universales, wenngleich analoges, aber eben doch wegen der Abstraktion übergeordnetes und auf höherem Niveau stehendes Prinzip die Disposition leitet, dann ist eine Grundsatzentscheidung oder eine Grundsatzdisposition im Strebevermögen möglich. Erst damit ergibt sich die sittliche Qualität der Tugend. *Tugend als sittliche Disposition ist darum eine auf ein dauerhaftes, weil universales Objekt ausgerichtete Disposition eines Strebevermögens.* Grundsätzlich ist also die Tugend im Strebevermögen verwurzelt – in welchem, sei vorläufig noch dahingestellt –. Wir werden allerdings noch eigens untersuchen müssen, ob nicht auch die Vernunft Träger einer Tugend im sittlichen Sinne ist, nicht nur im Sinne von intellektueller Tüchtigkeit, wie etwa die Alten von den intellektuellen Tüchtigkeiten, von Weisheit und Wissenschaft, sprachen. Die rein kognitiven Tüchtigkeiten stehen außerhalb der Ethik (entgegen der Ansicht von *Aristoteles*), weil sie eine rein psychische Struktur besitzen. Sie sind nicht direkt und innerlich mit dem Verantwortungsbewußtsein verknüpft.

*J. Lindworsky*³ hat mit vielen anderen modernen Psychologen gegen die Lehre der Alten von der Tugend als einer Gewöhnung Front gemacht und die

³ *J. Lindworsky*: Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung, nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung, 3., erw. Aufl., Leipzig 1923; weitere Literatur in meinem Kommentar in: Die Deutsche Thomasausgabe, Band XI, 526 f.

Bedeutung des *Motivs* herausgestellt. Er wies darauf hin, daß der sittlich tüchtige Mensch große Motive haben müsse, um im Guten gefestigt zu sein, weniger oder fast gar keine Gewöhnung. Seine diesbezüglichen Experimente haben auch bewiesen, daß ein Mensch mit solchen umfassenden und darum hinreißenden Motiven in außergewöhnlichen Krisensituationen stabil ist und hart bleibt. Das ist just dasjenige, was eine Tugend leisten muß, nämlich die Ausschaltung von Wackelkontakten im Ablauf von Entscheidung und Ausführung. Ein umfassendes Leitmotiv muß aber im seelischen Erleben tief verwurzelt sein. In der Regel ist dies aber, wie weiter unten ausgeführt wird, nur der Fall, wenn der Mensch in täglicher Erfahrung seine Entscheidung für das Leitmotiv stets neu bewährt, also zum reinen Motiv in sich die entsprechende Disposition hervorbringt. Die Alten haben daher die Tugend auch als „habitus bonus“ bezeichnet. Habitus ist eine Qualität, in unserem Falle eine Qualität des Strebevermögens. Und sie heißt Tugend, sofern der Habitus auf das Gute gerichtet ist, während die das Strebevermögen auf das Böse fixierende Qualität als Laster bezeichnet wird.

Thomas von Aquin hat um diesen Sachverhalt sehr wohl gewußt. Darum erklärte er, es bestände ein wesentlicher Unterschied zwischen einer reinen Disposition (= Gewöhnung) und dem Habitus. Im Grunde ist also das von den Empirikern geforderte große Leitmotiv nichts anderes als das, was bei *Thomas* den Habitus von der reinen Disposition unterscheidet. Die Unterscheidung fußt aber, dies sei nochmals betont, auf der Annahme, daß das Strebevermögen in seiner Entscheidung allgemeinen Prinzipien zu folgen vermag, daß also die Vernunft als dirigierendes Verantwortungsbewußtsein nach Prinzipien ausgerichtet ist und diese Ausrichtung den Strebevermögen mitteilt.

Nach dem Gesagten besitzt also jener, der zwar tüchtig trainiert, aber den großen Entschluß für ein universales Objekt noch nicht gefaßt, d. h. also, psychologisch ausgedrückt, ein hinreißendes Motiv noch nicht erreicht hat, noch nicht die Tugend selbst. Man könnte mit den Vorgängern von *Thomas von Aquin* von einer „unvollkommenen Tugend“ sprechen. Doch würde dies zu Mißverständnissen führen. Der wesentliche Unterschied zwischen reiner Disposition und Tugend würde verwischt. *Thomas von Aquin* ist der Erste in der Geschichte der Ethik, der diesen Wesensunterschied erfaßt hat⁴.

⁴ Vgl. meinen Kommentar in: Die Deutsche Thomasausgabe, Band XI.

Der Weg zur Tugend

Große Motive sind, wie die empirische Psychologie aufweist, nicht wesentlich das Ergebnis von Training, sondern von in die Tiefe der Seele greifenden Entscheidungen. Andererseits sind große Motive universal und darum in gewissem Sinne blutleer. Je universaler ein Motiv, desto inhaltsleerer wird es, wengleich es potentiell inhaltsvoller ist. Eindeutige Formulierungen wie etwa der Vorsatz des zeitweisen oder lebenslänglichen Verzichts auf Nikotin, Alkohol usw. bedürfen weiterhin keiner Konkretisierung. Schwieriger wird es, wenn man sich vornimmt, in allen Einzelentscheidungen die rechte, nämlich vernünftige Mitte zu suchen. Solche Zielsetzungen umfassen einen unabsehbaren Komplex von Einzelfällen, die dem Strebevermögen nicht nur potentiell, sondern aktuell gegenwärtig sein müßten, damit ein lebendiger, wirkräftiger und krisenfester Entschluß zustandekommt. Die Großzahl der sittlichen Leitmotive weist diese analoge Sinnfülle auf, die den Normenprinzipien eigen ist. Wie aber gelangen wir in lebensnahen Kontakt mit dieser Sinnfülle? Doch nur durch Erfahrung. Erfahrung aber besagt im sittlichen Bereich nichts anderes als Übung. Nicht ohne Grund haben darum die Alten so großen Wert auf die Übung als Mittel zum Erwerb der Tugend gelegt. Sie sollte nicht Dressur sein, sondern Instrument der Werterkenntnis und Wertbejahung. Was hier von der Erfahrung als Grundlage des sittlichen Charakters gesagt wurde, gilt nicht nur für den individuellen Bereich, sondern ebenso und vielleicht noch mehr für die sozialen Tugenden. Was Gerechtigkeit dem Mitmenschen gegenüber bedeutet, weiß im Grunde nur der, der die vielen möglichen sozialen Beziehungen erlebt hat. Loyales Verhalten im Wettbewerb als Tugend des Kaufmanns muß man im Zusammenleben und im Wettstreit mit den andern, vielleicht sich sehr illoyal verhaltenden Wettbewerbsteilnehmern erfahren und erproben.

Allerdings zeigt die Erfahrung auch, daß dann und wann ein einmaliger großer Entschluß den sittlichen Charakter, d. h. also die Tugend erzeugt. Doch sind dies heroische Ausnahmen⁵. Die Tugend soll den Menschen so vollenden, daß er sein dauerhaftes inneres Lebensglück findet, sofern man damit einig geht, daß sittlich gutes Handeln grundsätzlich beglückendes Tun besagt. Die Tugend als qualitative Erhöhung der Strebevermögen muß gewissermaßen das Leben umspannen. Wie eine Schwalbe oder ein einziger schöner Tag noch

⁵ Vgl. hierzu die Geschichte der heroischen Tugenden bei *R. Hofmann*: Die heroische Tugend, Münchener Studien zur historischen Theologie 12, München 1933.

keinen Frühling macht, sagt *Aristoteles*⁶, so macht auch ein Tag oder eine kleine Zeitspanne den Menschen noch nicht glücklich. Im Grunde kann erst ein gemeistertes Leben glücklich machen. Um das Lebensglück gewissermaßen im voraus zu besitzen, ist eine dieses Leben mit allen seinen konkreten Wechseln umspannende Disposition, die Tugend, vonnöten.

Die Vielfalt der Tugenden

Wie heißen nun die Tugenden im einzelnen, die zum vollkommenen Menschen notwendig sind? Diese Frage hat zunächst nichts mit den verschiedenen sittlichen Werten zu tun. Die Werte sind Normen des Handelns. Die Tugenden dagegen sind Wirkkräfte zu normentsprechendem Handeln. Wir brauchen uns hier also noch nicht mit der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, und wie die Werte alle heißen mögen, zu befassen. Es geht vielmehr darum zu wissen, wo in unserem sittlichen Streben die naturhafte und spontane Werterfüllung ausbleiben würde, wenn wir nicht durch besondere Dispositionen für das sichere Streben nach diesen Werten gerüstet wären. Diese Frage ist wohl allgemein nie zu entscheiden. Wir bekommen wohl kaum je die einzelnen sittlichen Strebevermögen in den Griff. Die einzelnen Menschen sind von Natur so verschieden disponiert, daß es sich schwer entscheiden läßt, wo allgemein beim Menschen Lücken im Kräftekosmos auszufüllen sind. *Aristoteles* hat grundsätzlich alle Strebevermögen als Träger sittlicher Tugenden bezeichnet, wenngleich es bei ihm nicht eindeutig klar ist, ob die Tugend der Gerechtigkeit in den Willen oder in das sinnliche Strebevermögen zu verlagern ist.

Die im Laufe der Geschichte der Ethik aufgestellten Tugendkataloge sind geradezu zahllos. Es genügt schon ein Vergleich zwischen dem Tugendschema *Platos* und dem des *Aristoteles*, um in Verwirrung zu geraten. Der Grund dieser Vielzahl liegt wohl darin, daß sich die Philosophen mehr um die Wertskala als um die psychische Fundierung des Wertstrebens bemüht haben. Das fällt vor allem auch bei den Tugendsschemen der Kirchenväter auf, bei denen die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhaltung) ineinander verschwimmen und gewissermaßen nur noch Aspekte eines umfassenden sittlichen Wertes, des sittlich Guten, darstellen.

Thomas von Aquin hat den Versuch gemacht, den psychologischen Boden der Tugendlehre wieder- oder überhaupt erst zu gewinnen. Er teilte die vier

⁶ Nikomachische Ethik I, 6.

Haupttugenden, denen sich eine zahllose Menge von Nebentugenden angliedert, den nach seiner Ansicht für das sittliche Handeln in Frage kommenden Potenzen zu: die Klugheit der praktischen Vernunft, die Gerechtigkeit dem Willen, die Tapferkeit dem sinnlichen „zornesmütigen“ Strebevermögen und die Maßhaltung dem sinnlichen „begehrenden“ Strebevermögen. Die Gültigkeit dieser Zuteilung ist zweifelhaft. Daß die Gerechtigkeit dem Willen zugeteilt wird, soll in der Erfahrung begründet sein, daß wir zwar unser Eigenwohl spontan von Natur, also ohne Tugend, anstreben, nicht aber das Wohl des andern. Wer aber möchte beweisen, daß die Schwierigkeiten, die sich unter Umständen in der Erfüllung der Gerechtigkeit einstellen, nun gerade aus dem Willen stammen? Die Zuweisung von Tapferkeit und Maßhaltung an die beiden sinnlichen Strebevermögen setzt voraus, daß es wirklich ein zornesmütiges und ein begehrendes Strebevermögen im sinnlichen Teil unserer Seele gibt und daß eine ausgesprochene Willensschwäche im Hinblick auf die Werte der Tapferkeit und der Maßhaltung nicht vorliegt, so daß die Lahmheit in der Verwirklichung dieser Werte nur in dem sinnlichen Strebevermögen zu suchen ist.

So bleibt im Grunde als gesicherte Erkenntnis aus dem Studium der verschiedenen Tugendschemen offenbar nichts anderes übrig als die Wertlehre der Tugenden. Das soll nicht heißen, daß der Tugendtraktat in seiner Ganzheit verschwindet. Nach wie vor bleibt die Tugend in einer finalistischen Ethik ein Wesenselement. Ein Schema oder eine Gliederung der Tugenden läßt sich aber vom Begriff der Tugend als solcher her nicht ermitteln. Wir sind an die Wertskala verwiesen, um uns im Anschluß daran Rechenschaft zu geben, welche sittliche Grundsatzentscheidung wir fassen müssen, um ein lebenumspannendes Streben nach dem sittlich Guten zu erzeugen. In dieser Hinsicht ist die Darstellung der vielfältigen Tugendwerte fast das einzig Nutzbringende, was uns die Ethik in ihrem Traktat über die Einteilung der Tugenden zu bieten vermag. Ein jeder muß dann selbst erproben, wo er beim Streben nach diesen Werten Hemmungen verspürt, deren er nur durch besondere Anstrengung und unter Umständen anhaltendes Üben Herr zu werden vermag.

Bei aller Kritik, die wir an der Einteilung der Tugenden bei *Thomas von Aquin* üben, ist doch eine wesentliche Frucht seines Bemühens um eine psychologische Verteilung der Tugenden nicht außeracht zu lassen: die Forderung einer intellektuellen Disposition zu sittlich gutem Handeln. Die Klugheit ist für *Thomas von Aquin*, übrigens im Anschluß an *Aristoteles*, eine echt sittliche Qualität unserer praktischen Vernunft. Es mag überraschen, daß eine

intellektuelle Qualität sittliche Bewandnis erhält. Man möchte annehmen, daß das Sittliche einzig im Strebevermögen gelegen sei, in erster Linie und wesentlich im Willen, in abgeleiteter, teilnehmender Weise im sinnlichen Strebevermögen. Die Verantwortung für das Gute, d. h. Zielgerechte, schließt zugleich auch das Bemühen ein, sich intellektuell über die Sachgerechtigkeit der Umstände und Mittel Rechenschaft zu geben. Das alles ist an sich klar. Damit scheint aber noch nicht gesagt zu sein, daß die intellektuelle Seite der Anstrengungen, die wir in der Sorge um das sachgerecht Gute auf uns nehmen, sittlicher Natur wäre. Denn sofern wir uns bemühen und anstrengen, ist dies eine Leistung unserer willentlichen Einstellung. Dennoch behandelt *Thomas* die Klugheit wie eine sittliche Tugend, wenngleich er sie nicht so bezeichnet. Sie ist nach ihm grundsätzlich intellektueller Natur, unterscheidet sich aber wesentlich von den theoretischen intellektuellen Tüchtigkeiten wie Wissenschaft und Weisheit. Sie ist praktischer Natur, einmal deswegen, weil sie sich mit einem praktikablen Objekt befaßt, aber auch, und das ist im Zusammenhang von Bedeutung, weil sie nicht einfach Sachzusammenhänge studiert, sondern das konkrete Objekt im Einklang mit dem sittlichen Wollen erstellt. Der sittliche Mensch muß zur Entscheidung gelangen, sonst kommt er nicht zum Handeln. Würde sich die praktische Vernunft nur mit den Sachzusammenhängen befassen, dann käme wohl niemals eine Entscheidung zustande, weil die Möglichkeiten der Verwirklichung derart verwickelt sind, daß in dem Wust von konkreten Überlegungen überhaupt niemals ein praktikables Objekt erstellt würde. Die sittliche Entscheidung darf nicht einfach nach Art eines Lotteriespiels vor sich gehen, indem der Wille aus den vielen konkreten Möglichkeiten blind eine auswählt und sich als dafür verantwortlich bezeichnet. Er kann auch nicht einfach nach dem Probabilitätsprinzip entscheiden, wonach die gemäß der Lehre von respektablen Ethikern gefällte Entscheidung verantwortet werden kann, denn er muß für das Objekt in seiner Ganzheit, so wie es ist, einstehen. Der Probabilismus mag auf höherer Ebene, nämlich in einer mehr abstrakten Überlegung dazu verhelfen, gewisse Aussonderungen unter den verschiedenen Mitteln vorzunehmen. Er reicht aber für die sittliche Verantwortung nicht aus. Unter Umständen muß ich mich für eine Tat entscheiden, die nach allgemeiner Auffassung nicht als die probable Lösung erscheint. Bei aller Seinsorientierung der sittlichen Verantwortung muß der Mensch so entscheiden, daß seine Entscheidung mit dem sittlich guten Wollen in Einklang steht. Rein theoretisch betrachtet, mag die Entscheidung falsch sein. Sie wäre aber sittlich falsch, d. h. schlecht, wenn sie mit dem sittlichen Streben nach

dem Guten im Widerstreit stände⁷. Der verantwortungsbewußte Mensch darf die Sachgerechtigkeit nicht leicht nehmen. Dort aber, wo die Sachgerechtigkeit zu einer sittlichen werden soll, streikt jede theoretisch-praktische Überlegung über die Zweck-Mittel-Relation. Die sittlich praktische Wahrheit erfordert an einem bestimmten Punkt eine wesentliche Umstellung der Vernunft. An diesem bestimmten Punkt betätigt sich die Klugheit mit ihrem wesenseigenen Akt des Imperativs, über den bereits einiges gesagt wurde. Der Imperativ ist nicht etwa identisch mit dem willentlichen Akt der Entscheidung für einen konkreten Wert. Gewiß kommt der Imperativ nicht zustande ohne das Gewicht des Willens. Er ist aber wesentlich etwas anderes als nur Emotion, Bewegung oder Ausdruck von Kraft oder Gewalt. Er ist ordnende Tätigkeit, Fixierung unseres praktischen Urteils auf ein bestimmtes Objekt. Wir kritisieren oft zaudernde Menschen, die zu einer Entscheidung nicht fähig sind und klagen sie der Willenlosigkeit an. Oft handelt es sich aber hierbei um Menschen, die ein hohes Ethos besitzen, die nur das Gute erstreben und selbst zu heroischen Taten bereit wären. Was ihnen eigentlich fehlt, ist nicht das gute wirksame Wollen. Ihrer praktischen Vernunft fehlt die an einer bestimmten Schwelle notwendige Distanzierung von der reinen Sachwelt in die sittliche Zweck-Mittel-Relation. Es sind jene bedauernswerten und der Umwelt lästigen Menschen, die gewissenhaft bis zum Exzess sind, denen aber die Klugheit fehlt.

Um dem Mißverständnis vorzubeugen, als ob die Klugheit den Imperativ blind ausspreche, ohne vorher der Sachgerechtigkeit Genüge getan zu haben, hat *Thomas von Aquin* im Anschluß an *Aristoteles* die vorbereitenden Akte der praktischen Vernunft eingehend behandelt. Er sprach von der Beratung, von der Umsicht, von der Abwägung der Argumente usw. Das alles sind seiner Ansicht nach noch Akte mehr oder weniger theoretisch-praktischer Natur. Sittlich praktisch dagegen wird die Vernunft erst im Imperativ.

Thomas hat auch die soziale Klugheit in dieser sittlichen Struktur gesehen. Die Sachgerechtigkeit gewinnt hier zwar eine noch größere Bedeutung auf dem Wege zum Imperativ als bei individualethischen Entscheidungen. Die sozialen, und damit sind die wirtschaftspolitischen, sozialpolitischen wie auch die rein politischen, vor allem auch die außenpolitischen Entscheidungen gemeint, müssen weitestgehend versachlicht werden. Dies umso mehr als es sich im modernen Pluralismus bei innen- und erst recht bei außenpolitischen Entschei-

⁷ Zum Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit vgl. *Thomas von Aquin*: In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, lib. VI, lect. II, editio Marietti 1934, Nr. 1130–1132.

dungen sozusagen einzig um die Frage nach dem Erfolg handelt, also eigentlich nicht um ethische, sondern pragmatische und somit empirisch verifizierbare Zielsetzungen. Wieweit sich diese Zielsetzungen versachlichen lassen, steht hier nicht zur Debatte. Die Versachlichung kann aber nie ganz gelingen. Die Verantwortungsethik als Ethik des Sachverstands ist immer irgendwo mit der Gesinnungsethik als der Ethik der sittlichen Zielwahl verkettet. Daraus erklärt sich auch das Phänomen, daß die Bürger eines Staates von ihren Regierenden echte sittlich-imperative Fähigkeit, d. h. Selbsteinstehen für eine bestimmte Entscheidung erwarten, die nicht einfach in der Übernahme von Expertengutachten bestehen kann. Die politische Entscheidung setzt darum eine echte politische Klugheit als sittliche Tugend voraus, die, wie gesagt, mehr leistet als nur eine Abwägung von Probabilitäten.

Zusammenfassung

1. Der Traktat über die Tugenden hat, wenn er nicht nur ein Traktat der verschiedenen Werte sein soll (*Nicolai Hartmann*), grundsätzlich nur Platz in einer finalistischen Ethik, d. h. in einer Ethik, welche das sittliche Handeln als seelischen Vorgang im Hinblick auf die Vervollkommnung des Menschen betrachtet. Erst auf dieser Grundlage kann man die Frage stellen, wie der sittliche Mensch sein Handeln vorbereitet durch den Erwerb von zur Natur hinzuerworbenen Kräften.

2. Welche natürlichen Fähigkeiten eine Tugend erfordern, hängt wesentlich von der Frage ab, in welchen Potenzen des Menschen die von der Natur erhaltene Spontaneität nicht ausreicht, um charakterfest das Gute anzustreben. *Thomas von Aquin* hat, *Aristoteles* folgend, die praktische Vernunft, den Willen und die sinnlichen Strebevermögen als Träger von Tugenden bezeichnet. Bezüglich der praktischen Vernunft und des Willens dürfte die allgemeine Erfahrung ausreichen, um diese Annahme zu verifizieren. Ob die sinnlichen Strebevermögen ebenfalls Träger von Tugenden sein können, hängt von der Frage ab, ob diese echt sittliche Bewandnis haben oder ob sie einfach psychische Phänomene sind, die der willentlichen Direktive folgen wie sonst die willentlich beeinflussbaren motorischen Kräfte des Körpers. Es wurde versucht, die sittliche Bewandnis der sinnlichen Strebekräfte (Leidenschaften) aufzuweisen.

SAMMLUNG POLITEIA

- Band I: Arthur-F. Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums. 1949. 172 S., DM 5,50.
- Band II: Das Subsidiaritätsprinzip. Herausgegeben von Arthur-F. Utz, unter Mitarbeit von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven. 1953. 117 S., DM 8,60 (z. Zt. vergriffen).
- Band III: Bruno Gruber, Berufsgemeinschaft und Wirtschaftsordnung. 1953. 138 S., DM 11,40.
- Band IV: Max Grimme, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufsentscheidung. 1954. 189 S., DM 15,80.
- Band V: Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. 1954. 86 S., DM 6,60.
- Band VI: Antoine Pierre Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. 1954. 84 S., DM 6,20.
- Band VII: Johannes Baptist Rösler, Der naturgerechte Aufbau der freien und staatlichen Hilfeleistung. 1954. 97 S., DM 9,80.
- Band VIII: M.-E. Schmitt, Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. 1955. 135 S., DM 12,80.
- Band IX: Arthur-F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. 1956. 128 S., DM 13,40.
- Band X: Arthur-F. Utz, Sozialethik (mit internationaler Bibliographie, alphabetisch und systematisch geordnet).
1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1964. XXIV, 520 S., kart. DM 34,80; Leinen DM 39,—.
 2. Teil: Rechtsphilosophie. 1963. XIV, 409 S., Ln. DM 39,—.
 3. Teil: Die soziale Ordnung (in Vorbereitung).
 4. Teil: Die wirtschaftliche Ordnung — Wirtschaftsethik (in Vorbereitung).
 5. Teil: Die politische Ordnung — Politische Ethik (in Vorbereitung).
- Band XI: Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. 1958. 508 S., kart. DM 34,80; geb. DM 39,—.
- Band XII: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid (7.—11. Mai 1958). Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A.-F. Utz. 1959. 552 S., Ln. DM 43,50.
- Band XIII: Brigitta Gräfin von Galen, Die Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gasset. 1959. 107 S., kart. DM 13,20.
- Band XIV: Egon Edgar Nawroth, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 2. Aufl. 1963. XIX, 471 S., Ln. DM 43,50.
- Band XV: Alfred Moser, Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte. 1962. 104 S., kart. DM 14,70.
- Band XVI: Ulrich Lück, Das Problem der allgemeingültigen Ethik. 1963. 112 S., kart. DM 13,25.
- Band XVII: Johannes Messner, Der Eigenunternehmer in Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 1964. 163 S., kart. DM 12,80.
- Band XVIII: Ludwig Wirz, Wirtschaftsphilosophie. Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie. 1965. 264 S., Ln. DM 27,60.
- Band XIX: Peter Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. 1965. VIII, 71 S., kart. DM 7,45.
- Band XX: Helmut Paul Becker, Die soziale Frage im Neoliberalismus. Analyse und Kritik. 1965. 413 S., Ln. DM 42,50.
- Band XXI: Heinrich Streithofen, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik. Ein Beitrag zur Theorie der Gewerkschaft. 1967. 331 S., Ln. DM 44,50.
- Band XXII: Carlo Regazzoni, Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung. 1968. 121 S., kart. DM 14,—.
- Band XXIII: Arthur-F. Utz, Ethik. Unter Mitwirkung von Dr. Brigitta Gräfin von Galen. 1970.
- Band XXIV: Peter Paul Müller-Schmid, Die philosophischen Grundlagen der Theorie der „offenen Gesellschaft“. Zu K. R. Poppers Philosophie des kritischen Rationalismus. (Im Druck)
- Band XXV: Helmut Sorgenfrei, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ (Im Druck)

Bei Subskription auf die ganze Sammlung 10 % Rabatt.

F. H. Kerle Verlag · Heidelberg — Verlag E. Nauwelaerts · Löwen

Aus den Veröffentlichungen des
Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik
Freiburg/Schweiz, Universität

BIBLIOGRAPHIE DER SOZIALETHIK

Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens
Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat

Bd. I (1956–1959) 446 S. – Bd. II (1959–1961) 423 S.
Bd. III (1961–1963) 530 S. – Bd. IV (1963–1965) 518 S.
Bd. V (1965–1967) 521 S. – Bd. VI (1967–1969) im Druck.

Im jeweiligen Zeitraum werden alle Bücher und Artikel aus über 300 einschlägigen Zeitschriften aus dem deutschen, englischen, französischen, spanischen und italienischen Sprachgebiet gesichtet und gewertet.

Der erste Teil führt in weitaufgefächerter systematischer Ordnung die Veröffentlichungen auf über

- | | |
|------------------------------------|---|
| I. Die Prinzipien der Gesellschaft | IV. Die wirtschaftliche Ordnung (Wirtschaftsethik) |
| II. Die Rechtsphilosophie | |
| III. Die soziale Ordnung | V. Die politische Ordnung (politische Ethik) |

Der zweite Teil bringt Besprechungen in deutscher Sprache von Veröffentlichungen, die besonders wichtig und kennzeichnend sind für die Entwicklungstendenz eines Problems oder Wissenszweiges.

Das sorgfältig gearbeitete Namenregister bietet den Zugang zu den Publikationen auf dem Wege über die Autoren.

Der Leser bekommt Kenntnis vom Inhalt von Veröffentlichungen, die er sonst nie zu Gesicht bekommen würde. Wer sich über den Stand der Diskussion auf dem laufenden halten will, liest mit Interesse den ausgedehnten Besprechungsteil.

Das Werk wird in zweijährigem Abstand fortgeführt.