

Joachim Stiller

Annemarie Pieper:
Das Gute

Alle Rechte vorbehalten

Annemarie Pieper: Das Gute

Ich möchte hier einmal den Text „Das Gute“ von Annemarie Pieper wiedergeben. Der Text ist enthalten in:

- E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie – Ein Grundkurs (Band 1), S.263-305

In dem Text geht es um die Metaethik und die Frage: Was ist das Gute?

Hier eine kurze Inhaltsangabe:

- 6 Das Gute
- 6.0 Einleitung
- 6.1 Das Wort "gut" und seine Bedeutung
 - 6.1.1 Aristoteles: Die Kategorie des Guten
 - 6.1.2 Metaethik: Der Bedeutungsgehalt von "gut"
- 6.2 Der metaphysische Begriff des Guten
 - 6.2.1 Sokrates/Platon: Die Idee des Guten
 - 6.2.2 Aristoteles: Kritik der Idee des Guten
 - 6.2.3 Thomas von Aquin: Die Transzendentalien
 - 6.2.4 Leibnitz: Das Theodizeeproblem
 - 6.2.5 Schelling: Freiheit zum Guten und Bösen
 - 6.2.6 Kant: Die Lehre vom höchsten Gut
- 6.3 Das moralisch Gute
 - 6.3.1 Deontologische Theorie des Guten
 - 6.3.2 Teleologische Theorie des Guten
 - 6.3.3 Ontologische Fundierung des moralisch Guten
 - 6.3.4 Kritik des moralisch Guten

6.0 Einleitung

Will man das Problemfeld, das durch die Begriffe "gut", "das Gute", "Güter" abgesteckt wird, zum Zweck einer Systematisierung genauer erkunden, so gilt es, die unterschiedlichen Theorieansätze und Argumentationsstücke, die die Philosophie im Zusammenhang mit der zentralen Frage nach dem Guten entwickelt hat, so zu ordnen, dass die wesentlichen Aspekte, unter denen das "Gute" zu erörtern ist, klar hervortreten und gegeneinander abgegrenzt werden. Wir unterscheiden im Folgenden drei fundamentale Hinsichten, unter denen "das Gute" thematisiert und problematisiert werden kann und problematisiert wurde.

- Es kann erstens versucht werden, über eine Bedeutungsanalyse des Wortes "gut" etwas über "das Gute" in Erfahrung zu bringen. Vor allem Aristoteles und die angelsächsische Metaethik sind in dieser Absicht dem Alltagssprachgebrauch nachgegangen.

- Es kann zweites versucht werden, die Implikate des Begriffs des Guten im Rahmen eines metaethischen Gesamtentwurfs analytisch zu entfalten. Dies ist vor allem durch Platon, die spekulative Theologie des Mittelalters und Schelling geschehen.

- Es kann schließlich drittens versucht werden, das Gute als moralische Kategorie im Rahmen einer normativen Ethik zu begründen, sei es deontologisch oder teleologisch.

Sprachtheorie, Metaphysik und Ethik sind mithin die Gebiete oder Disziplinen der Philosophie, in denen einer Untersuchung und kritischen Würdigung des Guten der Vorrang eingeräumt wird.

6.1 Das Wort „gut“ und seine Bedeutung

Geht man von der alltäglichen Verwendung des Wortes "gut" aus, so stößt man auch eine Bedeutungsvielfalt, die daran zweifeln lässt, dass für alle Verwendungsweisen eine Grundbedeutung nachweisbar ist, die sich trotz aller Unterschiede durchhält. "Gut" kann nicht nur von Menschen und Handlungen präzisiert werden; wir bezeichnen z.B. auch einen bestimmten Autotyp, ein reichhaltiges Frühstück, eine Frisur, eine Erholung, einen Wachhund, sogar einen Dieb oder ein Gift als gut. Für nahezu jeden Gegenstand ist es möglich, einen Kontext so zu entwerfen, dass die Aussage "X ist gut" auf ihn zutrifft. Dieser inflationäre Gebrauch des Wortes "gut" scheint auf eine Äquivokation hinzudeuten. Oder meint man jedes Mal das gleiche, wenn man von einem beliebigen X sagt, es sei gut?

6.1.1 Aristoteles: Die Kategorie des Guten

Diese Frage ist vor allem die angelsächsische Metaethik in ihren sprachanalytischen Untersuchungen nachgegangen. Der erste jedoch, der sprachanalytisch auf die Vieldeutigkeit von "gut" aufmerksam gemacht hatte, war Aristoteles. In der "Nikomachischen Ethik" (NE) führt er hierzu aus:

"Nachdem "gut" in ebenso vielen Bedeutungen ausgesagt wird, wie "ist" - es wird in der Kategorie der Substanz ausgesagt, z.B. von Gott und der Vernunft, in der Kategorie der Qualität, z.B. von ethischen Vorzügen, in der Kategorie der Quantität, z.B. vom richtigen Maß, in der Relation, z.B. vom Nützlichen, in der Zeit, z.B. vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes, z.B. vom gesunden Aufenthalt usw. - kann "gut" unmöglich übergreifend Allgemeines und nur Eines sein. Denn sonst könnte es nicht in allen Kategorien ausgesagt werden, sondern nur in einer." (NE 1096 a)

Aristoteles unterscheidet im Hinblick auf den Sprachgebrauch zehn Kategorien, d.h. zehn Möglichkeiten der Aussage über etwas. Zu den sechs bereits genannten kommen vier weitere hinzu: Lage (z.B. ein guter Baugrund), Habitus (z.B. gute Nerven haben), Bewirken (z.B. einen Acker gut umpflügen) und Leiden (z.B. eine Operation gut überstehen). Es gibt mithin ebenso viele Möglichkeiten des "Ist-gut-Sagens" wie des

"Ist-Sagens". Die Kategorien sind mögliche Bedeutungsfelder oder Gattungen von Prädikaten, durch die verschiedene Materialbereiche voneinander abgegrenzt werden. Die unterschiedlichen Weisen der Prädizierung von gut sind nach Aristoteles weder aufeinander zurückführbar noch unter einen höhertragenden Begriff subsummierbar; denn zwischen den Aussagen "Vernunft ist gut", "ein tugendhafter Mensch handelt gut" und "James Bond hat gute Nerven" gibt es bezüglich des "gut" keinen möglichen Vergleichspunkt mehr, und einen übergeordneten "Begriff des Guten" lehnt Aristoteles an "eine Form ohne Inhalt" ab (NE 1096 b). Gegen die Annahme einer Idee des Guten im Sinne Platons als einer höchsten Gattung, die alle übrigen Kategorien wie Arten unter sich begreift, führt Aristoteles die Tatsache an, dass es vom Guten nicht bloß eine, sondern viele Wissenschaften gibt.

"Nachdem es von den Dingen, die unter einer einzigen Idee begriffen werden, auch nur eine einzige Wissenschaft gibt, könnte es auch für alle Erscheinungsfindungen von "gut" nur eine einzige Wissenschaft geben. Nun gibt es aber in Wirklichkeit eine Vielzahl von Wissenschaften, sogar in dem Falle, wo die Aussage "gut" unter eine einzige Kategorie fällt. So ist beispielsweise die Wissenschaft des rechten Augenblicks: im Kriege die Feldherrnkunst, in der Krankheit die Heilkunst. Oder die des richtigen Maßes: bei der Diät die Heilkunst, beim Sport die Gymnastik." (NE 1096 a)

"Gut" bedeutet somit in verschiedenen Kontexten etwas je Verschiedenes, und Aristoteles resümiert: "Gut als etwas Gemeinsames im Sinne einer einzigen Idee gibt es also nicht" (NE 1096 b). Dieses unbefriedigende Ergebnis lässt ihn jedoch weiterfragen:

"Aber in welchem Sinne sagt man nun schließlich Gut? Der Ausdruck hat doch nichts zu tun mit den Dingen, die aus barem Zufall den gleichen Namen haben. Geschieht es vielleicht darum, weil sie von einem einzigen Gut stammen oder alle zu einem einzigen Gut beisteuern, oder müssen wir es vielleicht im Sinne der Analogie verstehen? Also etwa so: wie die Funktion des Auges im Leibe - so die des Geistes in der Seele und was dergleichen Analogien mehr sind" (Ne 1096 b)

Aristoteles bricht die Erörterung dieses Problems in der "nikomachischen Ethik" ab und lässt seine Lösung offen. Aufgrund der Parallelität zwischen "ist" und "gut" bietet sich gemäß dem 4. und 5. Buch der "Metaphysik" (Met.) zwei Möglichkeiten an, wie das allen Aussagen von der Form "X ist gut" Gemeinsame gedacht werden kann. Die eine Möglichkeit deutet sich in der These an:

"Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber immer in Beziehung auf eines und eine einzige Wesenheit und nicht nach bloßer Namensgleichheit; sondern wie alles, was gesund genannt wird, sich auf Gesundheit bezieht,... so wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf ein Prinzip (*arche*)."
(Met. 1003 a)

So wie immer nur von etwas (einer *ousia*) gesagt werden kann, dass es ist, muss auch dem Prädikat "gut" analog dem Prinzip von Seiendheit oder Gesundheit ein Prinzip von Gutheit vorausgehen, das die Aussage "X ist gut" begründet. Wie ein unbestimmtes Etwas erst dadurch, dass es im Denken strukturiert und nach Maßgabe einer der zehn Kategorien als das ausgesagt wird, was es *ist*, allererst zu einem bestimmten Seienden wird, so zeigt sich etwas Gutes auch erst dann *als* Gutes, wenn es kategorial bestimmt und ausgesagt wird. Wie das Sein die *arche*, der Anfang, das Prinzip aller Aussagen über Seiendes ist und damit die Einheit allen Ist-Sagens verbürgt, so ist das Gute die *arche*, der Anfang, das Prinzip und damit die Einheit aller möglichen Prädikationen von "gut". (Pieper)

Anmerkung: Man müsste einmal den Zusammenhang von gut und böse, gut und schlecht, richtig und falsch und wahr und falsch genauer untersuchen.

Da fällt mir spontan dieser Satz ein: Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.

Hier ist nicht von einem ontologischen Prinzip die Rede, sondern von einer Bedingung von Sprache über Dinge, die es erlaubt, einem Subjekt das Prädikat gut zuzusprechen. Wie dieses aussagenkonstruktive Prinzip gewonnen wird und wie es inhaltlich zu bestimmen ist, wird von Aristoteles nicht näher erörtert. Fest steht nur, dass das im Prädikat (gut) enthaltene Allgemeineinheitsmoment nicht durch Abstraktion aus den verschiedenen Gegenständen, denen dieses Prädikat zugesprochen wird, als ein höchster Gattungsbegriff eruiert wird, sondern sich aus einem Prinzip herleitet, das immer schon vorausgesetzt ist, wenn man von einer Sache sagt, sie sei gut.

Neben der Möglichkeit, einen in allen Aussagen von der Form "X ist gut" sich durchhaltenden gleichen Bedeutungsgehalt des Prädikats gut im Rekurs auf ein apriorisches Prinzip des Guten zu begründen, findet sich bei Aristoteles als zweite Möglichkeit der Vergleich durch Analogie. Dabei zeigt sich die Gleichheit aller Aussagen von der Form "X ist gut" nicht in

einem gleichen Bedeutungsgehalt von gut, sondern tritt als Gleichheit von Verhältnissen hervor. Aristoteles sagt, etwas sei der Analogie nach eins, "das sich ebenso verhält wie ein anderes zu einem anderen" (Met. V, 6; 1016 b 30). Das bedeutet, in Form einer Verhältnisgleichung ausgedrückt, Messer : Schneide = Erdbeere : Süße = Mensch : Tugend = Witz : Pointe.

Die durch das Gleichheitszeichen ausgedrückte Gleichheit des Prädikates gut in all den ihrer Gehaltlichkeit nach völlig heterogenen Sachverhalten bezieht sich lediglich auf die Sachen als solche. Gut hat hier keine prinzipielle, sondern eben eine analoge Bedeutung.

Die beiden von Aristoteles auf dem Weg der Sprachanalyse erschlossenen Möglichkeiten, die Bedeutung von "gut" zu eruieren, bleiben eigentümlich formal. Ob ein Prinzip des Guten die verschiedenen (wesensmäßigen, qualitativen, quantitativen, relationalen etc.) Arten einer Prädikation von gut begründet oder ob das "ist gut" in den kategorial differenzierten Aussageformen jeweils analog zu verstehen ist - sowohl bei der prinzipiellen als auch bei der analogen Bestimmung des Prädikats "gut" bleibt der Bedeutungsgehalt dieses Wortes offen. Was meint man, wenn man dieses Wort in einer Aussage verwendet? Meint man etwas an der als gut bezeichneten Sache selbst, und wenn ja, wie muss die Sache beschaffen sein, damit ihr dieses Prädikat zu Recht zugesprochen werden kann? Oder meint man, dass die Sache im Subjekt eine bestimmte (angenehme, erhabene o.a.) Empfindung auslöst, durch die es veranlasst wird, diese Sache als gut zu bezeichnen? Auch dann wäre zu fragen, welche Eigenschaft der Sache diesen Effekt hat und was genau die Prädikation von "gut" rechtfertigt. (Pieper)

Mal ein Vorschlag dazu: Gut ist immer nur das, was niemandem schadet. Gut sind darum immer nur Handlungen, entweder unter technischen Gesichtspunkten oder unter moralischen Gesichtspunkten, und zwar genau dann, wenn sie niemandem schaden und auch sonst keinen Schaden anrichten.

Diesen Fragen ist die angelsächsische Metaethik nachgegangen, die wie Aristoteles den Sprachgebrauch daraufhin untersucht hat, wie das Wort "gut" umgangssprachlich verwendet wird. Als erster hat 1903 George Edward Moore in seinen "Principia Ethica" die Frage gestellt, was das Wort "gut" *bedeutet*. Wenn man traditionell davon ausgeht, dass die Bedeutung eines Wortes durch Definition explizit gemacht wird, so ist nach Moore für das Wort "gut" zu konstatieren, dass es undefinierbar ist.

"Wenn ich gefragt werde "Was ist gut", so lautet meine Antwort, dass gut gut ist, und damit ist die Sache erledigt. Oder wenn man mich fragt, "Wie ist gut zu definieren", so ist meine Antwort, dass es nicht definiert werden kann, und mehr ist darüber nicht zu sagen." (Moore 1970, 36)

Anmerkung: Grundsätzlich jeder Begriff kann und muss definiert werden. Einen Begriff nicht definieren zu können, würde bedeuten, ihm keine Bedeutung zuzuschreiben. Wenn Moore sagt, man könne den Begriff "gut" nicht definieren, so heißt das lediglich, dass er selbst den Begriff nicht definieren kann. Das heißt aber noch lange nicht, dass der Begriff undefinierbar ist. Vielleicht hätte Moore etwas länger über das Problem nachdenken sollen...

Diese enttäuschende Auskunft scheint auf den ersten Blick ebenso unbefriedigend wie die aristotelischen Lösungsvorschläge. Doch Moore präzisiert seine These dahingehend, dass er zwischen "gut" und "das Gute" unterscheidet.

Anmerkung: Das macht nun ebenfalls keine Sinn, weil "das Gute" nur das Substantiv von

"gut" ist. Beides meint also genau das gleiche. Wenn dem bei Moore nicht der Fall ist, macht er etwas verkehrt...'

Während "gut" eine schlechthin einfache, nichtnatürliche, irreduzible, durch Analyse als nicht mehr weiter aufschließbare Qualität einer Sache meint, bezieht sich der Ausdruck "das Gute" auf einen komplexen Sachverhalt, nämlich auf "das, was gut ist" (38), und hier ist nach Moore eine Definition möglich, weil "das Gute" im Sinne von "etwas Gutes" bedeutet, dass diesem Etwas in der Regel nicht nur die Eigenschaft "gut" zugesprochen wird, sondern noch andere Prädikate zukommen, etwas dass es Vergnügen bereitet oder intelligent ist (vgl.). So könnte man z.B. sagen, Philosophie sei etwas Gutes und in einer Definition dann präzisieren, Philosophie sei eine Wissenschaft, die gut ist, intellektuelles Vergnügen bereitet und von allgemeinem Nutzen ist. Im Kontext dieser Definition ist man nach Moore zu sagen berechtigt, dass mittelbar auch Vergnügen, Intelligenz und Nutzen als gut bezeichnet werden dürfen. Aber es ist nicht erlaubt zu sagen, Philosophie sei gut, weil sie intellektuelles Vergnügen bereite und von allgemeinem Nutzen sei. Denn "gut" ist eine Eigenschaft, die auf keine andere Eigenschaft zurückgeführt werden kann und insofern "keiner Definition fähig ist" (ebd.). Wer "gut" zu definieren versucht, indem er es als angenehm, nützlich, erfreulich, begehrenswert, o.a. bestimmt, begeht das, was Moore den "naturalistischen Fehlschluss" nennt (44 f.), d.h., er verwechselt die Ausdrücke "gut" und "etwas Gutes", so wie wenn man sagen würde, "dass alles, was gelb ist, genau dasselbe *bedeute* wie gelb" (45). Von der späteren Sprechakttheorie her gesehen könnte man den Unterschied, den Moore hier im Auge hat, so formulieren, dass das Prädikat "gut" eine performative und nicht eine konstative Äußerung signalisiert, d.h., der Sprecher gibt zu verstehen, dass er nicht eine bestimmte Eigenschaft oder Beschaffenheit an der Sache *beschreiben*, sondern die Sache als ganze *beurteilen* will.

Anmerkung:

1. Die klassisch gewordene Sprechakttheorie ist nachweislich falsch und wurde von mir widerlegt.
2. "Gut" kann sehr wohl definiert werden, und Moore kann lediglich sagen, dass er selbst dazu nicht in der Lage ist. Aber er kann nicht von sich auf andere schließen. Das ist ja sowieso eine Unart vieler Philosophen, dass sie von sich auf andere schließen. Sie sagen etwa: Ich kann das nicht, also kann es niemand. Damit wollen sie aber nur ihre eigene Unfähigkeit schönreden.
3. Außerdem kennt Moore den Unterschied zwischen Definition und Explikation nicht. Einen Begriff, wie "gut" oder "das Gute" muss man schon explizieren
4. "Das Gute" meint genau das Gleiche, wie "gut". Moore dreht die Sache nur so, dass er einen vermeintlichen Use-Mention-Error unterstellt.
5. Moore selbst spricht allerdings von naturalistischem Fehlschluss.

Hier einmal ein erweiterter Definitionsversuch:

Definitionsversuch: Gut ist, was niemandem schadet und dem sittlichen Ideal oder dem höchsten Gut zustrebt.

6.1.2 Der Bedeutungsinhalt von „gut“

„Vom Bedeutungsgehalt der Ausdrücke "gut" und "etwas Gutes" unterscheidet Moore schließlich die Bedeutung des an sich Guten im Sinne eines idealen, höchsten menschlichen Guts (Moore 1970, 254 ff.). „ (Pieper)

Anmerkung: Auch das ist ein Mussverständnis: Das Gute an sich ist etwas völlig anderes, als das höchste Gut.

„Um herauszufinden, ob etwas ein solches Gut ist, das nicht bloß gut zu etwas anderem, Mittel zu einem Zweck, sondern in sich gut ist und um seiner selbst willen erstrebt wird, muss man nach Moore die Methode vollständiger Isolierung anwenden, der gemäß etwas, das als ein Gut gilt, abstrakt für sich betrachtet wird, ohne Bezug auf konkrete Zusammenhänge. Dabei wird sich nach Moore herausstellen, welche Dinge von der Art sind, "dass ihre Existenz, falls sie *allein* in absoluter Isolierung existieren, dennoch für gut erachtet würde" (258). Auf diese Weise lässt sich der Wertgrad bestimmen, der einer jeden als gut bezeichneten Sache zukommt, und für Moore resultiert aus der isolierenden Überprüfung der von Menschen als Gut bzw. als nicht gut bezeichneten Dinge drei Klassen von Gütern (Werten) bzw. Übeln (Unwerten): 1. die Klasse der schlechthinnigen Güter (gut an sich sind insbesondere "die Freuden menschlichen Umgangs" resp. "Wertschätzung des Schönen in Kunst und Natur" (260); 2. die Klasse der schlechthinnigen Übel (schlecht an sich sind vor allem "Liebe zum Bösen" und Freude am Hässlichen wie Grausamkeit und Lüsternheit, Hass auf das Gute und Schöne, Schmerzen (285 ff.); 3. die Klasse der gemischten Güter (z.B. Mut, Mitleid, Hass auf Schlechtes und Hässliches (294 ff.; vgl. Moore 1975, 141-147).“ (Pieper)

Anmerkung: Mein Gott, was ist das ein Dilettantismus. Da schämt man sich doch glatt, Philosoph zu sein.

„Moores Überlegungen haben den Ausgangspunkt für die in den folgenden Jahrzehnten ausgetragene metaethische Kontroverse gebildet, die sich vor allem an Moores These von der undefinierbarkeit und Nichtnatürlichkeit des Prädikats "gut" entzündete. Sind Urteile von der Form "X ist gut" überhaupt noch Urteile, wenn das Prädikat sich nicht auf eine objektive, mit den Mitteln der Empirie überprüfbare Eigenschaft von X bezieht, sondern eine Wertung ausdrückt?“ (Pieper)

Anmerkung: Ich kann mich nur wiederholen: Was für ein Dilettantismus.

§Handelt es sich nicht vielmehr bei Sätzen, in denen das Wort "gut" vorkommt, um Berichte über mentale Zustände bzw. um bloße Gefühlsäußerungen? Oder lässt sich die Richtigkeit solcher Urteile auf andere Weise dartun? - William David Ross hat im Anschluss an Moore die These aufgestellt, dass "gut" zwar eine undefinierbare, nichtempirische Qualität bezeichne, als solche aber gleichwohl in einem intuitiven Akt unmittelbar eingesehen werden könne, und zwar als eine "prima facie Verbindlichkeit", die der als gut beurteilten Sache normative Dignität verleiht (Ross 1960, 84). Die intuitive Einsicht in die innere Güte einer Sache verpflichtet zu deren Verwirklichung durch ein Handeln (271). Das Problem jedoch, dass auch bei Ross ungelöst bleibt, besteht darin, dass eine subjektive Intuition oder Existenz kein zureichendes Kriterium für die Richtigkeit des jeweiligen Urteils ist. Wenn über ein und dieselbe Sache zwei entgegengesetzte Urteile gefällt werden - "X ist gut" bzw. "X ist nicht gut" -, so muss entweder eine der beiden Intuitionen falsch sein, was nur entscheidbar ist, wenn es einen Maßstab zur Beurteilung von Intuitionen gibt; oder aber es handelt sich bei derartigen Aussagen nicht um Urteile im Sinne von kognitiven Sätzen.“ (Pieper)

Anmerkung: Es dürfte wohl jedem klar sein, dass sich das Problem in Luft auflöst, wenn wir erst ein objektives Kriterium angeben können. Dafür ist eine Definition aber unerlässlich.

„Aus diesem Dilemma des "Intuitionismus" hat der "Emotivismus", wie ihn vor allem Alfred J. Ayer und Chales L. Stevenson vertreten haben, den Schluss gezogen, dass Urteile von der Art "X ist gut" Pseudourteile sind, da sie keinen empirisch nachprüfbaren Sachverhalt mitteilen, sondern lediglich die Funktion haben, Gefühle (des Sprechenden) auszudrücken bzw. (beim Adressaten hervorzurufen. Der Satz "X ist gut" bedeutet danach nichts anderes als "Ich schätze X, das solltest Du auch tun". Wenn kein Konsens bezüglich der Güte einer Sache erzielt wird, so kann man sich zwar verschiedener Strategien bedienen, um den Kontrahenten von der Richtigkeit der eigenen Meinung zu überzeugen; aber letztlich ist es unentscheidbar, wer wirklich recht hat, weil nämlich jeder recht hat - so wie einer, der behauptet, "Schokolade ist gut" (Ich mag Schokolade), ebenso wie derjenige, der für sich das Gegenteil in Anspruch nimmt, die Wahrheit sagt.“ (Pieper)

Anmerkung: Das ist fast ein noch größerer Dilettantismus, als der von Moore. Überhaupt ist auffällig, dass bisher nur absolut unbekannte Philosophen zu Wort kommen.

„Gegen die These, dass "gut" eine ausschließlich emotive Bedeutung habe, der gemäß alle Sätze, in denen diese Wort verwendet wird, irrationale Äußerungen sind, denen keinerlei kognitive Relevanz zukommt, lässt sich einwenden, dass dies umgangssprachlich nicht für alle Verwendungsweisen von "gut" geltend gemacht werden kann. Zwar trifft es für die außermoralischen Bedeutung von gut weitestgehend zu, dass der individuelle Geschmack darüber entscheidet, was für den einzelnen gut ist; mit der moralischen Bedeutung von gut verhält es sich jedoch anders. Wenn z.B. eine Handlung oder ein menschlicher Charakter als gut bezeichnet wird, so wird damit einem solchen Urteil zugleich ein Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit und damit auf die Richtigkeit des Urteils erhoben. (Pieper)

Anmerkung: Auch das bringt noch einiges durcheinander, wenngleich es jetzt nicht mehr ganz so eng ist.

„Wie aber lässt sich dieser Anspruch begründen? Stephen E. Toulmin und Richard M. Hare (1972, bes. 107-188) haben festgestellt, dass Urteile von der Form "X ist gut", die einen Anspruch auf Richtigkeit erheben, im Rahmen eines Moralkodex rational überprüfbar sind, insofern die in einem solchen Regelkanon zusammengefassten Normen und Wertstandards jene allgemein anerkannten "guten Gründe" sind, im Rekurs auf die Urteile über eine als gut behauptete Sache gerechtfertigt werden können.“ (Pieper)

Anmerkung: Es ist immer nur von X, von Dingen, von Sachen die Rede. Sachen können nicht gut sein, nur Handlungen und Taten können gut sein, und das eben nicht nur in einem ethischen Sinne, sondern durchaus auch in einem Technischen Sinne. So spricht man beispielsweise von einer guten Handwerksarbeit. Das ist ja keine ethische Wertung, sondern eine pragmatisch.

„Bestehende Regelsysteme - für die es unerheblich ist, ob sie naturwüchsig entstanden sind wie manche Sitten und Tabus oder durch Konventionen festgelegt wurden wie Benimmvorschriften oder Verkehrsregeln - beinhalten in abgekürzter Form jene verbindlichen Vorstellungen vom Guten, die im Hinblick auf die Urteile von der Form "X ist gut" ihre Legitimation erfahren, ganz gleich, ob das Wort "gut" als Wertwort gemeint ist, vermittels dessen X vorgeschrieben oder empfohlen wird (Hare 1972, 176 ff.), eine Pro-Einstellung

gegenüber X signalisieren soll (Novell-Smith, 1969, 120), kritisch auf eine geltende Norm hinweist (Wellman 1961, 161 ff.) oder bloß als Pluszeichen fungiert (Katz 1969, 266). Die Funktion des Wortes gut ist mithin eine höchst vielschichtige: Es kann je nach Kontext präskriptive, evaluative, emotive oder kritische, darüber hinaus bewertende, lobende, klassifizierende oder qualifizierende Bedeutung haben, was Nowell-Smith veranlasst hat, "gut" als das Janus-Wort schlechthin zu bezeichnen (167).“)Pieper

Anmerkung. Es ist einfach ein Stück aus dem Tollhaus. Wo haben diese Dilettanten eigentlich ihr Handwerk gelernt?

„Zu dem gleichen Ergebnis gelangt auch Georg Henrik von Wright, der in seinem Buch "The Varieties of Goodness" (1964) zwar sechs Bedeutungen von "gut" und entsprechend sechs Klassen von Werturteilen unterscheidet, ohne jedoch eine Grundbedeutung von "gut" eruieren zu können. Von Wright beginnt mit der Kategorie des "instrumentell Guten", der gemäß in einem Urteil - z.B. "Das ist ein gutes Messer" - der gut genannte Gegenstand aufgrund einer "gut machenden Eigenschaft" (Schärfe) einem bestimmten Zweck (Schneiden) optimal dient. In der zweiten Kategorie des "technisch Guten" wird einem Lebewesen eine bestimmte Fähigkeit zuerkannt, vermöge deren es eine besondere Tätigkeit hervorragend auszuüben vermag (z.B. "A ist ein guter Läufer"). Die dritte Kategorie des "medizinisch Guten" umfasst Werturteile, in denen etwas im Hinblick auf das körperliche Wohlergehen als gut bezeichnet wird (z.B. gute Augen, gute Gesundheit). Unter die vierte Kategorie des "utilitaristisch Guten" fallen alle Urteile, die solche Dinge auszeichnen, die der sozialen Verbesserung oder Vervollkommnung dienen (z.B. gute Sitten, gute Institutionen). In der fünften Kategorie des "hedonistisch Guten" finden sich die subjektiven Empfindungs- und Geschmacksurteile (z.B. guter Wein, gutes Wetter). Die sechste Kategorie des "menschlich Guten" schließlich enthält die moralischen Urteile, in denen bestimmten humanen Verhaltensweisen (z.B. guter Wille, gute Absicht) eine allgemeine Verbindlichkeit zuerkannt wird (vgl. 9 ff.). Aufgrund der Vieldeutigkeit des prädikativen Gebrauchs von "gut" hält von Wright es für ausgeschlossen, eine allen sechs Bedeutungsfeldern gemeinsame primäre Bedeutung von "gut" aufzeigen zu können.“ (Pieper)

Anmerkung: Das muss man auch gar nicht erwarten, aber vielleicht ist ja eine differenzierte Definition möglich. Ich jedenfalls denke in eine solche Richtung. Wenn man sich etwa Vorstellt, das Gute an sich sei eine Idee, dann wäre es eben eine differenzierte Idee...

Bisher kann ich nur eine Definition für das sittlich Gute angeben: **Gut ist, was niemandem schadet und auch sonst keinen Schaden anrichtet...** Und genau so müsste man für die restlichen fünf Wrightschen Kategorien Einzeldefinitionen angeben, und die so gewonnenen sechs Einzeldefinitionen wiederum zu einer Gesamtdefinition zusammenfassen. Das ist ja immer das was ich sage: Differenzieren, differenzieren, differenzieren. Dekonstruktion und Rekonstruktion.

Hier noch einmal die sechs Klassen von Werturteilen nach vorn Wright. Ich setzte sie nur in eine etwas andere Reihenfolge:

1. Das instrumentell Gute: gutes Messer, gutes Fahrrad - Maximierung des Nutzens
2. Das medizinisch Gute: Guter Arzt, gutes Medikament - Steigerung der Gesundheit
3. Das utilitaristisch Gute: Gute Sozialsysteme, gute Sitten - Steigerung des Wohlstands
4. Das hedonistisch Gute: Guter Wein, gutes Essen, guter Film - Steigerung des Genusses

5. Das technisch Gute: Ein guter Läufer, ein guter Handwerker - Herausragende Fähigkeit

6. Die technisch gute Handlung: Gute handwerkliche Arbeit - Steigerung des Nutzens

Und so können wir praktisch alle Handlungen und Tätigkeiten analog zu den Dingen doppeln.
Bleibt noch dies:

7. Die ethisch gute Handlung: Die Wahrheit sagen, nicht stehlen - Niemandem schaden

Definitionsversuch: Gut nennen wir ein Ding, einen Sachverhalt oder eine Handlung, die entweder den Nutzen, das Wohl, den Genuss oder das Glück einzelner oder aller steigert oder maximiert, aber auch herausragende Fähigkeiten von Lebewesen, und nicht zuletzt Handlungen, die sittlich gut sind, die also niemandem schaden.

„Es wäre hier jedoch zu überlegen, ob sich nicht doch ein - wenn auch vielleicht sehr formales - Moment finden lässt, das die Verwendung ein und desselben Wortes "gut" in so unterschiedlichen Bedeutungen plausibel macht. Dieses allen "Ist-gut"-Aussagen gemeinsame Moment könnte darin gesehen werden, dass in allen Urteilen von der Form "X ist gut" eine Beziehung der Angemessenheit zum Ausdruck gebracht wird, der gemäß X sich dadurch qualifiziert, dass es seine Wesensbestimmung voll und ganz erfüllt. "Gut" wäre dann der Name für die gelungene Übereinstimmung eines Gegenstandes mit seiner immanenten Wesensbestimmung. Wenn es also das Wesen des Messers ist zu schneiden, das Wesen der Augen zu sehen, das Wesen einer Institution, zwischenmenschliches Verhalten zu regeln, das Wesen des Menschen, moralisch zu handeln - dann drückt das Prädikat gut jeweils das reflexiv eröffnete Verhältnis zwischen der Sache und ihrem Wesen als eine - wie und wodurch auch immer - geglückte Form der Selbstbezüglichkeit aus. So unterschiedlich die als gut bezeichneten Gegenstände und die in ihre Wesensbestimmungen aufgenommenen Merkmale auch sein mögen, was sie miteinander verbindet, ließe sich gleichwohl in Form einer Verhältnisgleichung darstellen - Messer : Schneiden = Auge : Sehen = Institutionen : Regeln = Mensch : Handlungen. Damit wären wir wieder bei Aristoteles und seinem Vorschlag einer analogen Bedeutung von "gut".

Wie das Ergebnis sprachanalytischer Untersuchungen gezeigt hat, lässt sich nicht eine inhaltliche Grundbedeutung von "gut" ermitteln, die sich durch alle Verwendungsweisen durchhält. Was das Prädikat "gut" jeweils meint, kann nicht a priori entwickelt, sondern nur vom Kontext her, in dem es vorkommt, erschlossen werden. Dabei kann es u.a. eine überwiegende deskriptive, präskriptive, evaluative, emotive oder kritische Bedeutung haben, je nachdem, ob man durch das Urteil "X ist gut" jemandem in Bezug auf die Qualität von X primär etwas mitteilen, vorschreiben, empfehlen, suggerieren oder zum Nachdenken geben will. In der Alltagssprache kommen diese unterschiedlichen Verwendungen von "gut" selten getrennt, sondern meistens miteinander vermischt vor. Als ein extremes Beispiel kann hier die Werbung dienen, die ein Produkt so anpreist, dass nicht nur alle sein Vorzüge herausgestellt werden, sondern dem Verbraucher überdies geradezu unterstellt wird, dass er seine Wesensbestimmung nicht erfüllt, wenn er das Produkt nicht kauft (der echte Mann, der nur Unterwäsche von der Marke Y trägt; die echte Hausfrau, die ausschließlich das Waschmittel Z benutzt etc.).“ (Pieper)

Gut (im Gegensatz zu schlecht) nennen wir ein Ding, einen Sachverhalt oder eine Handlung, das, der oder die entweder den Nutzen, das Wohl, den Genuss oder das Glück einzelner oder aller steigert oder maximiert, aber auch herausragende Fähigkeiten von Lebewesen.

Gut (im Gegensatz zu böse) nennen wir Handlungen, die sittlich gut sind, die also niemandem schaden.

6.2 Der metaphysische Begriff des Guten

Das Interesse aller Metaphysik gilt einem höchsten Prinzip, das allem, was ist, zugrunde liegt. Als ein solches unüberbietbares erstes Prinzip wurde auch das Gute bezeichnet.

6.2.1 Sokrates/Platon: Die Idee des Guten

Sokrates berichtet im Dialog "Phaidon", wie er sich als junger Mann mit der *nous*-Lehre des Anaxagoras auseinandergesetzt hat, der gemäß "die Vernunft das Anordnende sei und aller Dinge Ursache" (Phaid. 67 c). Anlass für diese Beschäftigung mit dem alten Naturphilosophen war sein Interesse an einem Erklärungsprinzip für den kosmischen Raum und die sich darin abspielenden Veränderungen. Nachdem seine eigenen Versuche, die Dinge aus Materialursachen abzuleiten, gescheitert waren - durch empirische Ursachenforschung kann man nur unendlich viele verschiedene, als solche zufällige Ursachen feststellen, nicht aber die notwendige Ursache aller Ursachen finden -, stieß Sokrates schließlich auf die These des Anaxagoras, dass die Vernunft das Prinzip aller Dinge ist. Da Sokrates gerade herausgefunden hatte, dass dieses Prinzip aus der Materialität der Dinge nicht rekonstruierbar ist, glaubte er, dass Anaxagoras im *nous* den Gesetzgeber des von Natur Seienden entdeckt habe. Ohne dessen Lehre im einzelnen zu kennen, geht Sokrates von der Voraussetzung aus, dass etwas dann als notwendig begriffen ist, wenn gezeigt werden kann, dass es so ist, wie es am vortrefflichsten und besten für es ist (Phaid. 97 d), d.h. für Sokrates ist der *nous* auf das *agathon* bezogen, so dass jedes Vernunftprodukt den Stempel des Guten trägt. "Uns also glaubte ich, indem er (Anaxagoras) für jedes einzelne und alles insgesamt die Ursache nachweise, werde er das Beste eines jeglichen darstellen und das für alles insgesamt Gute" (98 b).

Sokrates fragt also nicht mehr nach der *causa materialis* für einzelnes Seiendes und die Gesamtheit des Seienden, sondern nach der *causa finalis*, die sich für das einzelne Seiende in seinem jeweiligen *telos* als dem ihm immanenten Sinnziel und für die Gesamtheit des Seienden in dem der Welt immanenten Endzweck als dem schlechthin Guten aufweisen lassen müsste. Aber Sokrates wurde in seinen Erwartungen enttäuscht; Anaxagoras bot nämlich keineswegs eine teleologische Welterklärung, sondern führte auch wiederum nur materielle Ursachen für das Sosein der Dinge na, nämlich Luft, Äther, Wasser, die für die sokratische Frage keine befriedigende Antwort darstellt. Sokrates machte sich nun selbst daran, das Prinzip aller Dinge zu bestimmen. Als erstes revidierte er seine eigene Vorstellung einer teleologischen Erklärung der Natur; denn er musste einsehen, dass dem Menschen eine solche Erklärung nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass er die Welt mit den Augen Gottes zu schauen vermag, der als *causa efficiens* die Welt hervorgebracht und zweckmäßig eingerichtet hat. Der Mensch aber vermag ein materielles Prinzip des Guten in Gestalt einer höchsten Substanz, an deren Gutheit alles partizipiert, nicht zu denken, da ein solches *summum bonum* das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigt und somit nicht als Erklärungsprinzip herangezogen werden kann. Die endliche Vernunft des Menschen kann

daher kein materielles, sondern nur ein formales Letztprinzip entwickeln, eine *causa formalis*, die das Seiende nicht in seiner veränderlichen, empirischen Gehaltlichkeit, sondern in seinem unveränderlichen Wesen als gut qualifiziert.

Sokrates bedient sich der Analogie des Sehens, um seine neue Logos-Methode, die Platon dann im Dialog "Politeia" weiter präzisiert hat, zu verdeutlichen. "Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen... Mich dünkte, ich müsse zu den Logoi meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen" (Phaid. 99 d-e). Wie die Sonne nicht direkt, sondern nur in einem Medium angeschaut werden kann, so lässt sich das Gute nicht direkt erfassen, sondern nur in der begrifflichen Vermittlung durch den Logos. Das Gute ist somit zwar nicht an sich erkennbar, erscheint aber im Logos als immer schon wesentlich auf das Seiende bezogen. Das Wesen des Seienden, das durch das analytisch-reduktive Logos-Verfahren als eine Form des Guten aus dem Seienden erschlossen wird, heißt im "Pheidon" noch das "An sich", später in der "Politeia" (Pol.) dann "Idee". Die Idee ist die *causa formalis* für das Gutsein der empirischen Dinge; als Formprinzip, durch das das Seiende in seinem Gutsein begründet wird, vermag die Idee jedoch nur insofern wirksam zu werden, als sie selber Repräsentant der höchsten Idee, der Idee des guten ist. Im Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis der "Politeia" (506 b - 518 b) versucht Platon, den Weg zur Idee des guten und ihre eigentümliche Funktion zu erläutern.

"Dieses also, was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sei die Idee des Guten... Ebenso nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Alter und Kraft hinausragt." (508 d - 509 b)

Die Idee des Guten ist die ursprünglichste Idee, durch die überhaupt erkannt und etwas als das, was es einem Wesen nach ist, verkannt wird. Damit erweist sich die Idee des Guten als Bedingung der Möglichkeit für gehaltvolles und wahres Wissen schlechthin, d.h. durch dieses Letztprinzip wird der Horizont, innerhalb dessen menschliche Erkenntnis sich realisiert, allererst eröffnet. Die Idee des Guten ist das schlechthin Voraussetzungslose, der unbedingte Anfang jedweden Denkens und Seins. Als solcher kann sie jedoch nicht unmittelbar eingesehen werden, vielmehr bedarf es eines mühsamen Aufstiegs, wie er im Höhlengleichnis geschildert wird. Dieser Aufstieg zur Idee des Guten führt durch verschiedene, zunehmend abstrakter werdende Gegenstandsbereiche, ausgehend von empirischen Dingen über mathematische Gegenstände bis hin zu den Ideen als den letzten Erklärungsgründen für das Sosein des Seienden.

Der methodisch Rückgang in die letzten Gründe des Seins und Wissens kann jedoch nicht bei den Ideen haltmachen; denn die Vielheit der Ideen würde kein einheitliches, zusammenhängendes Wissen von der Welt zulassen. Viele Einheitsprinzipien begründen zwei Wissen, aber ein Wissen, das sich aus unvermittelten, isolierten Teilstücken zusammensetzt, die sich nicht zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen. Der Bereich der Ideen muss daher noch einmal hinterfragt werden auf jenen obersten Sinngaranten hin, der die einzelnen Sinneinheiten in ein in sich zusammenhängendes Sinnganzes integriert: die Idee des Guten.

"Was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sich auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für alle die Ursache des Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und dass also dies sehen muss, wer vernünftig handeln will." (Pol. 517 b-c)

Die Idee des guten begründet in ihrer Doppelfunktion als höchstes ontologisches und epistemologisches Prinzip sowohl den Sinn alles Seienden als auch der menschlichen Erkenntnis, indem sie vermittelt der Ideen alles, was ist, einschließlich der menschlichen Vernunft, seinem Wesen nach so bestimmt, wie es sein soll, und das bedeutet, dass sie es in seinem Gutsein bestimmt.

6.2.2 Aristoteles: Kritik der Idee des Guten

Aristoteles, langjähriger Schüler Platons, hat die platonische Ideenlehre immer wieder mit den verschiedensten Argumenten kritisiert. Zwei seiner Einwände sollen hier problematisiert werden. Der erste bezieht sich auf die Idee in ihrer Funktion als Prinzip. Prinzipien, insbesondere Prinzipien von Naturdingen, haben für Aristoteles keine ontische Valenz, sondern den Status von Reflexionsbegriffen. Prinzipien sind somit immer nur relevant, insofern sie Prinzipien für etwas sind und nur wegen dieses Etwas erforscht werden. Was sie an sich selbst sein mögen kann nicht von wissenschaftlichem Interesse sein, da es etwa in der „Physik“ (bes. Buch I) als einer Prinzipienlehre von den veränderlichen, empirischen Dingen nicht um eine Erkenntnis *der* Prinzipien sondern der Naturgegenstände *durch* Prinzipien geht, wobei die Prinzipien, die zur Erklärung und Begründung des Seienden herangezogen werden nicht selbst wieder Naturdinge sind sondern eben Reflexionsbegriffe denen unabhängig von dem, was sie erklären und begründen sollen, keine eigenständige Existenz zukommt. Aristoteles wirft nun Platon vor er habe zu großes Gewicht auf die Erforschung der Ideen als selbständiger Entitäten gelegt und darüber ihre eigentliche Funktion als Prinzipien vergessen. Es ist Aristoteles zuzugestehen, dass Platon hin und wieder, oft in mythischer Darstellung, das Ansichsein der Ideen betont und die Welt der Ideen von der Welt des Empirischen vollständig abgetrennt hat. Wie jedoch die oben angeführten Stellen erkennen lassen kann das Ansichsein der Ideen auch so verstanden werden, dass sie aus sich selbst erklärbar und begründbar sind, also nicht auf anderes zurückgeführt werden müssen, um erkannt zu werden, wohingegen das Empirische der Ideen bedarf, um in seiner Wesensstruktur durchsichtig zu werden. Man könnte auch sagen: Den Ideen kommt eine unbedingte (normative) Gültigkeit zu, dem Empirischen bedingte (faktische) Geltung nach Maßgabe der es bestimmenden Ideen. Die Ideen, allen voran die Idee des Guten, werden zwar als das schlechthinige Apriori alles Empirischen erschlossen, aber eben als Apriori des Empirischen, d.h. auch Platon legt den Schwerpunkt darauf dass für die endliche Vernunft die Funktion der Ideen darin besteht Prinzipien für *etwas* zu sein. Das Höhlengleichnis endet deshalb auch nicht mit der Schau der Idee des Guten, sondern mit der an den Philosophen ergehenden Aufforderung, in die Emirie zurückzukehren und dort alles soweit wie möglich nach Maßgabe der Idee des Guten zu gestalten (Pol. 519 c-d). Insofern leistet Platons Idee formal gesehen, das gleiche wie das aristotelische Prinzip des unbewegten Bewegers (Met. 1072 d), der die letzte Ursache für alle in der Natur vorkommenden Bewegungen ist, nämlich eine Begründung und Sinngebung des Seienden insgesamt.

Der zweite Einwand, den Aristoteles gegen Platons Idee des Guten geltend macht, bezieht sich darauf, dass diese Idee - abgesehen davon, dass es höchst problematisch ist, sie als „eine“ und unabhängig von der Empirie bestehende Entität zu bezeichnen da sich zehn kategoriale Bedeutungen für sie nachweisen lassen - menschlichem Streben inkommensurabel ist.

„Denn, selbst wenn es ‚das Gute‘ gäbe, das *eines* ist und in übergreifender Weise ausgesagt wird oder das getrennt und an sich existierte, so ist doch klar, dass ein solches ‚Gut‘ durch menschliches Handeln nicht verwirklicht und auch nicht erreicht werden könnte.“ (NE I 1096)

Aristoteles hätte recht mit dieser Kritik, wenn Platon die Idee des Guten an die Spitze seiner *Ethik* gestellt hätte. Aristoteles geht es um das moralisch Gute, das durch menschliches

Handeln realisierbar sein muss; Platon dagegen will unter der Idee des Guten das höchste metaphysische Prinzip verstanden wissen, da es nicht nur menschliche Handlungen, sondern alles Seiende insgesamt begründen soll. Daher ist die Idee des Guten umfassender als die des menschlich Guten und kann in der Tat insofern nicht handelnd verwirklicht werden, als sie der Maßstab für jegliches Gutsein, darunter auch gutes Handeln, ist.

6.2.3 Thomas von Aquin: Die Transzendentalien

Die späteren, christlich fundierten Metaphysikmodelle, die ebenfalls auf die Idee des Guten als ranghöchstes Prinzip rekurrieren, identifizieren dieses mit Gott. Gott, der Inbegriff alles Guten und die personifizierte *bonitas*, wird als Urheber der Welt begriffen, auf den sich alles Seiende zurückwendet, um ihn als das höchste Ziel zu erstreben. Die Anziehungskraft des Guten wirkt sich auf jegliches Streben in der Welt des Irdischen aus: Alles begehrt die Vervollkommnung seiner Wesensbestimmung durch Partizipation (*bonum per participationem*) an der absoluten Sinnfülle des Göttlichen (*bonum per essentium*) (De veritate q, 22, a, 2 c). Platons Vorstellung der Teilhabe des Empirischen an den Ideen und Aristoteles' Theorie vom unbewegt bewegenden göttlichen Prinzip erfahren in dieser christlichen, u.a. von Thomas von Aquin vorgelegten Synthese, sofern es in sich selbst reflektiert wird, weist jene ontologischen Grundprädikate – die sogenannten Transzendentalien (De veritate I, 1) – auf, die art- und gattungsübergreifend alles geschaffene Sein konstituieren und zugleich seinen göttlichen Ursprung erkennen lassen. Seiendes, insofern es ist, wird notwendig als *ens, res, unum, verum* und *bonum* begriffen, d.h., bevor man überhaupt darangehen kann, etwas – umgangssprachlich oder wissenschaftlich – zu bestimmen, muss man immer schon voraussetzen, dass dieses Etwas in irgendeiner Weise ‚ist‘, einen Wesensgehalt hat, in sich einheitlich ist, eine kognitive Struktur hat, die es erkennbar macht und eine Werthaftigkeit besitzt, die gewollt werden kann. Die Transzendentalien trennen gewissermaßen die fundamentalen Hinsichten, unter denen man Seiendes *sub specie die* betrachten muss, wobei in Gott Sein, Wesenheit, Einheit, Wahrheit und Gottheit unterschiedslos zusammenfallen. Dass in dieser metaphysischen Konstruktion die Identifizierung von Sein und Gutem nicht als naturalistischer Fehlschluss gedeutet werden kann, hat seine Grund darin, dass hier nicht auf der ethischen Ebene ein Sollen durch ein Sein begründet oder aus einem Sein abgeleitet wird, sondern auf einer Reflexionsebene operiert wird, die noch diesseits jeglicher Unterscheidung zwischen Sein und Sollen anzusiedeln ist. Die Spitze des metaphysischen Systems, das göttliche Sein, kann nur als schlechthinniges Gutsein gedacht werden, wobei der endliche Verstand des Menschen etwas trennt und in Aspekte zerlegt, was der Sache nach ungeschieden ist: absolute Sinnfülle. Jeder Aspekt, unter dem der menschliche Intellekt das undifferenzierte Ganze zu erfassen sucht, meint das Ganze, und insofern lassen sich die Aspekte über das Ganze miteinander identifizieren. Was jedoch in Gott untrennbar zusammengehört und nur begrifflich differenzierbar ist, kann beim Seienden faktisch zusammenfallen, so dass etwas, das ist, nicht schon dadurch, dass es ist, eo ipso gut ist. Das gleiche gilt vice versa: Was als gut vorgestellt wird, ist nicht schon dadurch, dass es vorgestellt wird, eo ipso wirklich. Die Problematik von Sein und Sollen gehört jedoch nicht in die Metaphysik, sondern in die Ethik.

6.2.4 Leibnitz: Das Theodizeeproblem

Es ist ein anderes, dem griechischen Denken bis zu einem gewissen Grad fremdes Problem, das durch die Identifizierung der Idee des Guten mit Gott in der mittelalterlichen Metaphysik aufgeworfen und in der Neuzeit weiter verfolgt wird: das Theodizeeproblem: **[Das stimmt nicht ganz... Die griechische Philosophie kennt Epikurs Trilemma, von dem das**

Theodizeeproblem „ein“ Teilaspekt ist...] Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, wie kommt es dann, dass aus einer schlechthin guten Substanz etwas weniger Gutes und letztlich da genaue Gegenteil des Guten hervorgegangen ist? Hat Gott absichtlich etwas hinter seiner Vollkommenheit Zurückbleibendes geschaffen? Oder was er nicht fähig, eine bessere Welt hervorzubringen? Leibnitz hat diese Frage 1719 als unvereinbar mit dem Wesen Gottes abgewiesen. Gott als das schlechthin notwendige Wesen, „das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt“ und der letzte Grund aller Dinge ist, diese „einfache ursprüngliche Substanz“, die allmächtig, allwissend, allgütig, und zuhöchst gerecht ist, kann per definitionem nichts Unvollkommenes, sondern nur das Beste hervorbringen.

„Aus dieser höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass er bei der Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan gewählt hat, in dem sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereinigt: wo Land, Ort und Zeit in der besten Weise erwendet und die größte Wirkung auf die einfachste Weise erzielt wird, wo den Geschöpfen die größte Macht, das größte Wissen, das größte Glück und die größte Güte gegeben werden, die das Universum überhaupt zulassen konnte. Denn da im göttlichen Verstande alle Möglichkeiten, nach dem Maße ihrer Vollkommenheit, zur Existenz streben, so muss das Ergebnis aller dieser Bestrebungen die wirkliche Welt als die vollkommenste aller überhaupt möglichen sein.“ (Leibniz 1956, 17)

Gott als „die Quelle alles Guten“ (25) kann somit nach Leibnitz unmöglich Quelle des Bösen und der Übel in der Welt sein. Wer ist aber dann für den desolaten Zustand der besten aller möglichen Welten verantwortlich? Nach Leibnitz resultiert die Unvollkommenheit der Welt „aus der dem Geschöpf eigenen wesenhaften und ursprünglichen Beschränkung“ (15), eine Beschränkung, die nach christlichem Verständnis eine Folge des Sündenfalls, des Abfalls von Gott und damit verbunden der Negation des Guten ist. **[Meines Erachtens fällt dieser Abschnitt etwas zu dürftig aus... Das Theodizeeproblem ist zwar untrennbar mit Leibniz verbunden, aber es hat Vorläufer: Boethius, Augustinus und nicht zuletzt Epikur, dessen Trilemma in der Geschichte immer wieder kontrovers diskutiert wurde...]**

6.2.5 Schelling: Freiheit zum Guten und Bösen

Schelling ist 1809 in seiner Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit sind die damit zusammenhängenden Gegenstände“ auf die Theodizeeproblematik so eingegangen, dass einerseits der metaphysische Ansatz der mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen Philosophie noch einmal voll zum Tragen kommt, andererseits bereits die Nahtstelle sichtbar wird, an der sich später die Abkoppelung der Ethik von der Metaphysik bis hin zu einer dezidierten „Ethik ohne Metaphysik“ (Patzig 1971) vollzieht. Diese Nahtstelle ist der Begriff eines freien Willens, der sich gemäß den traditionellen metaphysischen Konstruktionen durch ein von ihm unabhängiges Gutes (Idee des Guten, göttliche Substanz) in seinem Gutsein bestimmen lässt, wohingegen auf der Basis einer kritischen Ethik der freie Wille selber zum Urheber des Guten wird. Schelling versucht noch, beide Willensbegriffe in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit zu denken. Sein Ausgangspunkt ist die These, dass das ursprünglichste Sein ein Wollen ist: „Wollen ist Ursein“ (Schelling 1860, 350), Alle, was ist, kann letztlich in Bezug auf seinen Seinsgrund nur als durch einen Willen hervorgebracht gedacht werden. Die Qualität dieses Willens ist Freiheit – Freiheit hier von Schelling nicht bloß allgemein und formal, sondern in ihrer „realen und lebendigen“ Bedeutung als „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ verstanden (352). Diese real-idealistische Ausgangsposition grenzt er zunächst argumentativ gegen die seiner Vorgänger ab. Der Emanationstheorie, wie Plotin sie vertreten hat, hält Schelling

entgegen, dass sie den Gegensatz des Guten und Bösen aufhebe: „das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos spitzfindig, aber ungenügend den Übergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt“ (Schelling 1860, 355). Wenn man das Böse als das vom Ersten am weitesten entfernte Letzte auffasst, bleibt es im Grunde unerklärt, weil aus dem schlechthin Guten sein qualitatives Gegenteil hervorgehen kann, oder aber der Ursprung des Bösen wird schon im Guten selber gesehen. Dann aber können Gut und Böse nicht mehr als Gegensätze begriffen werden. Das Emanationsmodell lässt mithin keinen Raum für Freiheit.

Spinozas „einseitig-realistisches System“ (Schelling 1860, 350) lässt zwar „die Dinge in Gott begriffen sein“ (349), hebt aber den mit einem pantheistischen Immanenzmodell durchaus verträglichen Begriff einer formellen Freiheit, verstanden als Wahlfreiheit, der gemäß sich ein freies Wesen nur „in freien aus sich selbst handelnden Wesen“ (347) offenbaren kann, dadurch wieder auf, dass es sowohl die wirkliche Substanz als auch die aus ihr abgeleitete Welt nicht dynamisch als Momente eines Wollens auffasst, sondern in einem starren, alles determinierenden Mechanismus verdinglicht (349). Auch hier ist für Freiheit und damit für Gut und Böse kein Platz.

Zu dem gleichen Ergebnis kommt Schelling auch im Hinblick auf die idealistischen Systeme. „Die neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt... Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“ (Schelling 1860, 356). Der Idealismus beruht zwar auf dem formellen Freiheitsbegriff, kann aber das Böse nicht erklären, das Freiheit formell nur als Freiheit zum Guten begriffen werden kann... **[Das möchte ich bestreiten...]** Schelling formuliert das Dilemma, das er zu lösen hat, noch einmal eindringlich:

„Entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muss auf irgendeine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet.“ (Schelling 1860, 353)

Schelling will beide Thesen – dass es ein wirklich Böses gibt und dass der reale Begriff der Freiheit (als Vermögen des Guten und Bösen) – in einer genetischen Konstruktion des Willens Gottes, „der als lautere Güte betrachtet wird“, miteinander vereinigen. Am Anfang der das Selbstwerden Gottes entwickelnden Konstruktion steht Gott als ein in sich verschlossenes, indifferentes Wesen, in dem alles noch unterschiedslos eins ist.

„Es muss *vor* allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielleicht *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgendeine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden.“ (Schelling 1860, 406)

Die Seinsweise dieses Ungrundes ist noch nicht die höchst Form des Seins, da Gott noch als Gott verborgen und sich seiner selbst nicht bewusst ist. Schelling spricht in diesem ersten Stadium des Göttlichen von einer Sehnsucht, die nach dem Offenbarwerden des Verschlossenen drängt. „Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären“ (395). Diesen Drang nennt Schelling den Willen des Grundes und meint damit das Streben Gottes, den dunklen Grund in ihm zu erhellen und sich seiner selbst

bewusst zu werden. In der Immanenz des Ungrundes erzeugt der Wille des Grundes eine „reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andren Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Benbilde erblickt“ (360 f.). Mit dieser Zweiheit, die „der *in* Gott gezeugte Gott“ (361) bewirkt hat ist die ursprüngliche Indifferenz aufgesprengt, das Stadium der Immanenz aber noch nicht überschritten. Dies geschieht erst durch den von Schelling so genannten Willen der Liebe (395), durch den Gott sich als Gott äußert bzw. veräußert und damit als Person offenbar wird.

Zwei Prinzipien sind es also, die den Prozess der Selbstwerdung als Selbsthervorbringung Gottes bestimmen: das reale Prinzip des Grundes – wobei Schelling unter Grund die verstand- und regellose Natur in Gott versteht, den blinden, finsternen, irrationalen, chaotischen Urwillen, der nach außen drängt – und das ideale Prinzip der Existenz oder Liebe, das dem natürlichen Drang des Grundes nicht einfach seinen Lauf lässt, sondern als das zu bewusster Klarheit erhobene Wesen Gottes in einem Akt höchster Freiheit freisetzt. Gott ist nach Schelling nur in Bezug auf das Dass, nicht aber auf das Was der Schöpfung frei, d.h., er kann sich nur entscheiden, sich zu offenbaren oder sich nicht zu offenbaren. Aber wenn er sich offenbart, kann er nichts anderes hervorbringen als sich selbst, seine Natur, sein Wesen. Entsprechend impliziert für Schelling Leibnitz' These von „einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung“ (Schelling 1860, 397), da Gott nicht etwas anderes als seine Natur wählen kann, ohne sein Wesen zu verfehlen und damit seiner Freiheit verlustig zu gehen; denn „frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist“ (384).

Der Wille des Grundes und der Wille der Liebe – in Gott eigentlich nur ein einziger, schlechthin guter Wille, der lediglich unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet wird (362) – sind in der menschlichen Freiheit zwei getrennte Prinzipien. „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich sein, - und dies ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen“ (Schelling 1860, 364). Während in Gott die Möglichkeit des Bösen niemals Realität erlangen kann, da Gott als absolutes Wesen seine Natur nur als unüberbietbare gute zu lieben vermag, zeigt sich die Endlichkeit des Menschen darin, dass er das Wechselverhältnis von realem und idealem Prinzip aufheben kann, indem er das reale Prinzip als allein gültiges auszeichnet. Die Endlichkeit ist mithin zwar *conditio sine qua non* [**Bedingung, ohne die es nicht geht...**] des Bösen, aber nicht in dem Sinn, dass der Mensch durch seine Natur gezwungen ist, das Böse hervorzubringen. Schelling sagt ausdrücklich: „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit“ (370); das Böse ist demnach eine positive Setzung des Menschen, eine freie Entscheidung für das Gegenteil des als das Gute Erkannte und damit eine Entscheidung gegen Gott.

„Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben.“ (Schelling 1860, 374)

Der Mensch, von Gott als ein ihm gleiches Wesen gewollt und geliebt, kann seine Freiheit sowohl zum Guten gebrauchen, indem er die beiden Prinzipien im Gleichgewicht hält und dadurch den göttlichen Schöpfungsakt in sich wiederholt; er kann seine Freiheit aber auch zum Bösen gebrauchen, indem er dem Willen des Grundes dem Vorrang zuerkennt. Dann tritt „an die Stelle, das Gott sein sollte, der umgekehrte Gott“ (390), das pervertierte Gute.

„Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der

beiden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen.“ (Schelling 1860, 391 f.)

Damit hat Schelling das Problem, wie die Faktizität des Bösen in der Welt mit der schlechthinnigen Güte ihres göttlichen Urhebers vereinbar ist, in einem grandiosen spekulativen Entwurf eines Systems der Freiheit gelöst. Die an sich selber ursprüngliche indifferente, noch nicht durch einen freien Akt als gute oder böse bejahte Natur ist das Real- oder Seinsprinzip, das der Bestimmung durch ein Ideal- oder Geistprinzip bedarf, vermittelt dessen das in der Natur irrational und chaotisch Enthaltene gemäß den Gesetzen der Liebe strukturiert und als derart geordnetes Sinnganzes zur Existenz gebracht wird. Im Unterschied zu Gott, der sich nur um den Preis seines Selbstverlustes wieder in der Immanenz seines Grundes verschließen könnte – was undenkbar ist, da Gott dann eine weniger vollkommene Seinsweise der vollkommensten vorgezogen und damit den Status des Absoluten aufgegeben hätte, was einen Sieg des Bösen über das Gute und die Liebe bedeuten würde (Schelling 1860, 402) - , kann der Mensch sich von Gott losreißen, indem er die in der Natur Gottes ebenfalls angelegte Möglichkeit einer Realisierung des Grundes unter Verzicht auf das Prinzip der Liebe ergreift und damit das Böse in die Welt bringt.

Das Böse ist für Schelling nicht einfach nur eine Verhinderung des Guten, nicht eine bloße Privation, sondern die ausdrückliche Setzung des radikal Nicht-Göttlichen, die unbedingte Bejahung der Endlichkeit, deren Konsequenz in einer Zerrissenheit der menschlichen Existenz besteht, die nur durch die Liebe als das alle Gegensätze überbrückende, schlechthin verbindende und einigende Gute aufgehoben werden kann. Die göttliche Natur enthält nach Schelling zwar „das mögliche Prinzip des Bösen, nicht aber das Böse selbst“ (401). Das Böse entsteht ausschließlich durch die freie Entscheidung des Menschen, sich selbst unabhängig von Gott zu bestimmen, seinen eigenen Willen „seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben“ (389).

Schellings metaphysische Konstruktion des Guten als Prozess der freien Selbsthervorbringung Gottes ist neben Hells analogem Versuch, die Geschichte Gottes als das vernünftige Geschehen der Selbstwerdung der absoluten Substanz zu entfalten, einer der letzten Gesamtentwürfe, in denen Gut und Böse als Setzung durch einen göttlichen bzw. menschlichen Willensakt im Rahmen eines Systems der Freiheit reflektiert werden. Die von Kant einerseits und den englischen Empiristen andererseits begonnene, später von Kierkegaard, Marx und Nietzsche fortgesetzte Metaphysikkritik hatte zur Folge, dass die Idee des Guten sich immer mehr von der spekulativen Vorstellung einer höchsten, göttlichen Substanz ablöste, bis sie schließlich ganz im Begriff des menschlich Guten aufging, das in der Ethik seinen Ort hat. Kants Lehre vom höchsten Gut (KdpV 198-241) gehört noch dem Stadium des Übergangs von der Metaphysik zur Ethik an, insofern das höchste Gut als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft von dieser ohne Rekurs auf eine göttliche Substanz vollständig bestimmt wird, die Idee Gottes aber gleichwohl den Rang eines Postulats erhält, das die Annahme eines Gottes als Garant des höchsten Gutes moralisch gebietet.

6.2.6 Kant: Die Lehre vom höchsten Gut

Kants Kritik an der traditionellen Metaphysik hat ihre Spitze im Dogmatismusvorwurf. Metaphysik als eine Theorie, die die Prinzipien des Seins insgesamt zu reflektieren beansprucht, geht per definitionem über alle Erfahrung hinaus. Wer nun Thesen formuliert, die dieses ‚Jenseits‘ der Erfahrung betreffen, ohne sich zuvor durch eine Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens über die Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen Gewissheit verschafft zu haben, verfährt nach Kant dogmatisch, d.h. er stellt Behauptungen auf, für die noch gar nicht feststeht, ob sie überhaupt zulässig sind. Die in solchen Behauptungen vorkommenden Begriffe – wie Gott, Seele, Welt

– beziehen sich auf „übersinnliche“ (nichtempirische) Gegenstände, und wenn, wie Kant dies in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu untermauern versucht, menschliche Erkenntnis dadurch konstituiert ist, dass Begriffe sich auf *Anschauungen* beziehen, dann können die als Gott, Seele, Welt bezeichneten Gegenstände, sofern sie nichts Empirisches enthalten bzw. ihnen in der Erfahrung kein Objekt korrespondiert, nicht *erkannt* werden. Erkenntnis im eigentlichen Sinne findet ihren sprachlichen Ausdruck in *synthetisch* wahren Sätzen, die im Prädikatetwas über das Subjekt des Satzes aussagen, das nicht wie bei den *analytisch* wahren Sätzen durch eine bloße Explikation des im Subjektbegriff implizit Mitgedachten gewonnen ist, sondern nur durch Erfahrung vermittelt wird. Für übersinnliche Gegenstände lassen sich per definitionem keine in der Empirie verifizierbaren Prädikate ausfindig machen, und durch bloße Begriffsanalyse ist keine synthetische Erkenntnis möglich.

Folgt daraus nun aber, dass solche alten metaphysischen Begriffe völlig obsolet geworden sind, oder kann ihnen auf dem Boden eines kritisch abgesteckten Fundaments der Vernunft noch eine bestimmte Funktion zugewiesen werden? Kant bemüht sich in der „Kritik der praktischen Vernunft“ um den Nachweis, dass der Gottesbegriff im Zusammenhang mit dem Begriff des höchsten Gutes eine begründete Funktion hat – allerdings nicht in erkenntnistheoretischer, sondern ausschließlich in moralischer Hinsicht. Das höchste Gut ist kein *Telos* für den menschlichen Willen und kann daher durch diesen auch nicht erstrebt werden, vielmehr handelt es sich um „die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft“ (KdpV 194), in welchem Tugend (als Inbegriff von Moralität) und Glückseligkeit (als Inbegriff des naturwüchsig Begehrten) miteinander vereinigt sind. Diese Vereinigung ist problematisch, da es sich um einer Verbindung „zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen“ handelt (KdpV 201), nämlich um die Verbindung eines nichtempirischen (praktischen, d.h. normative Gültigkeit beanspruchenden) mit einem empirischen (theoretischen, d.h. faktische Geltung beanspruchenden) Allgemeinbegriff. Daher fragt Kant, wie das höchste Gut praktisch möglich ist (KdpV 203), d.h. unter welchen Voraussetzungen eingesehen werden kann, dass sich die Pflicht des Menschen, moralisch zu handeln, und sein Recht, glücklich zu sein, so miteinander vereinbaren lassen, dass das höchste Gut zur Realität wird.

Zwei Bedingungen sind es nach Kant, die notwendig unterstellt werden müssen, damit das höchste Gut Realität erlangen kann: Die eine Bedingung ist die Unsterblichkeit und die andere das Dasein Gottes. Wenn das höchste Gut beinhaltet, dass zwischen Tugend und Glückseligkeit eine Beziehung der Angemessenheit besteht, der gemäß Glückseligkeit nach Maßgabe der Tugend zuerteilt wird, andererseits der Mensch als endliches Wesen eine solche vollkommene Übereinstimmung im hiesigen Leben nicht zu erreichen vermag, kann dieses Ziel nur in einem unendlichen Annäherungsprozess erreicht werden. „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, non niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich (KdpV 221). Damit das Vernunftwesen diesen unendlichen Prozess auch tatsächlich vollziehen und sich dem höchsten Gut annähern kann, muss unterstellt werden, dass die menschliche Existenz ins Unendliche fort dauert, also unsterblich ist. Unsterblichkeit allein würde aber das höchste Gut, da es ja auch Glückseligkeit einschließt, noch nicht ermöglichen, da Glück etwas ist, das unter Bedingungen steht, die dem Menschen nicht verfügbar sind. Hinzukommen muss die Vorstellung eines Gottes, der dafür sorgt, dass jeder nach Maßgabe seiner Tugend glücklich wird.

„Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Wille* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. G o t t. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes.“ (KdpV 225 f.)

Kant fährt fort: „es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“ (ebd.); die Betonung liegt in dieser These auf „moralisch“, und damit wird noch einmal der veränderte Status deutlich, den die Gottesidee im Unterschied zu einem metaphysischen Gesamtsystem in einer kritischen Ethik hat. Der Satz „Es gibt einen schlechthin guten Gott, der Ursache und Bedingung alles dessen ist, was in der von ihm geschaffenen Welt zu Recht als gut bzw. als Inbegriff des Guten bezeichnet werden kann“ wäre nach Kant als metaphysischer Satz unzulässig, denn dann würde er den Rang einer theoretischen Erkenntnis beanspruchen, d.h. einer nicht bloß analytisch, sondern synthetisch wahren Aussage über nichtempirisches Sein. Zu einer solchen Aussage wäre der Mensch jedoch nur dann berechtigt, wenn es eine der empirischen Wahrnehmung analoge intellektuelle Anschauung gäbe, durch die ihm nichtempirische Gegenstände als nicht- oder übersinnliche Materie gegeben würden. Kant bestreitet jedoch im Unterschied zu Schelling jede andere als sinnliche Anschauung und damit die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Kant lässt den oben formulierten Satz nur als Postulat gelten, worunter er „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz (versteht), sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetz unzertrennlich anhängt“ (KdpV 220). Alles, was über die Seinsweise und Eigenschaften Gottes ausgesagt wird, hat unaufhebbar hypothetischen Charakter, weil es weder unmittelbar noch mittelbar durch Erfahrung verifiziert werden kann. Die *moralische* Notwendigkeit, einen Gott als höchstes ursprüngliches Gut anzunehmen, um ein höchstes menschliches Gut zu ermöglichen, begründet keine objektive Erkenntnis, kein inhaltliches Wissen von Gott, sondern führt nach Kant zu einem reinen Vernunftglauben (KdpV 227), in dem Gott als Garant des höchsten menschlichen Guts – nicht willkürlich, sondern eben vernünftigerweise – gewollt wird. Im Rahmen einer kritisch fundierten Ethik kann also nicht mehr behauptet werden, Gott existiere an sich, aus sich oder durch sich selbst. Vielmehr ist von Gott nur noch im Zusammenhang mit dem subjektiven Bedürfnis der praktischen Vernunft, die heterogenen Begriffe Tugend und Glückseligkeit zu einer Einheit zusammenzuschließen, die Rede. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt bis hin zu der These, dass Gott tot ist (Nietzsche, Zarathustra, 279). Wo Metaphysik erkenntnistheoretisch nicht mehr möglich ist und die Ethik sich auf die Konzeption eines durch und durch menschlich Guten beschränkt, ist die Idee Gottes sowohl theoretisch als auch praktisch entbehrlich.

6.3 Das moralisch Gute

Die Ethik als eine normative Disziplin der Philosophie befasst sich nicht mit allen Bedeutungen von ‚gut‘ und den entsprechenden Arten des Guten, wie sie durch Sprachanalyse aufgezeigt werden (s. Kapitel 6.1). Ihr geht es vorrangig um das moralisch Gute, und für das außermoralisch Gute interessiert sie sich nur insoweit, als es gut ist zur Beförderung und Durchsetzung des moralisch Guten. Das moralisch Gute kann somit rein formal dadurch charakterisiert werden, dass es ein unbedingt Gutes ist, wohingegen das außermoralisch Gute nur bedingt gut ist, d.h. gut zu etwas oder instrumentell gut, nicht um seiner selbst willen, sondern um eines anderen willen gut. Das Prädikat ‚gut‘ im Sinn von ‚moralisch gut‘ wird daher nicht von Dingen und objektiven Sachverhalte, sondern ausschließlich von Menschen und menschlichen Handlungen ausgesagt. Dies hat seinen Grund darin, dass das moralisch Gute keine naturale Eigenschaft oder empirisch aufweisbare Qualität an Objekten ist; es bezeichnet im Gegenteil etwas, das nicht ist, aber sein soll. Der Begriff des moralisch Guten ist kein empirischer, sondern ein normativer Begriff, ein Begriff also, der eine regulative Funktion hat und zu einem bestimmten Verhalten auffordert. Diese Aufforderung kann jedoch nur von einem Wesen verstanden und befolgt werden, das in seinen Verhalten durch seine natürliche Ausstattung (Instinkte, Triebe etc.) nicht schon vollständig determiniert ist, einem Wesen also, das sich frei zu entscheiden vermag. Ein durch seine Natur in allen seinen Aktivitäten festgelegtes Wesen könnte sich nicht anders verhalten als so, wie es sich

tatsächlich verhält, und das bedeutet, dass es einen Sollensanspruch gar nicht verstehen und entsprechend auch gar nicht moralisch gut handeln könnte.

Das moralisch Gute setzt mithin Freiheit voraus, die Freiheit nämlich, etwas als gut Gefordertes in seinem Gutsein zu bejahen und handelnd zu verwirklichen oder durch ein Nichthandeln die Abweisung eines erhobenen Geltungsanspruchs zu bekunden. Die Voraussetzung, dass moralisches Handeln ohne Freiheit nicht möglich ist, eben weil Freiheit das Vermögen ist zu entscheiden, ob ein Geltungsanspruch auf das Gute bezogen ist oder nicht, diese Voraussetzung der Freiheit wird von allen Moralphilosophen geteilt. Ohne diese Voraussetzung würde die Ethik sich als normative Disziplin ohnehin selber aufheben. Wie uns als was dieses durch Freiheit hervorzubringende Gute jedoch zu bestimmen ist, an dieser Frage scheiden sich die Geister.

6.3.1 Deontologische Theorien des Guten

Die Kontroverse zwischen „deontologischen“ (von griech. *to deon* – das Erforderliche, die Pflicht) und „teleologischen“ (von griech. *telos* – Ziel, Zweck) Vertretern der Ethik kreist um die Frage, ob sich das moralisch Gute nach dem bemisst, was für den Menschen Pflicht ist, wobei Pflicht der Name für eine Willensbestimmung ist, unabhängig davon, welche Ziele die vollzogene Handlung tatsächlich erreicht und welche Folgen sie hat, oder ob die Ziele bzw. Folgen einer Handlung allein über ihre Moralität entscheiden.

Kant: Der gute Wille

Kant erweist sich als Deontologe, wenn er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schreibt:

„Es ist überlall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgegebenen Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut.“ (393)

Eine Handlung kann nach Kant niemals an sich gut sein; denn menschliche Handlungen sind ziel- oder zweckgerichtet, so dass ihre Moralität von der Moralität des Ziels oder Zwecks abhängt. Ziele oder Zwecke sind aber auch nicht an sich gut; sie existieren nicht unabhängig von einem Willen, der sie als erstrebenswerte Güter setzt. Der Wille ist es daher, der keines andern bedarf, um gut genannt zu werden; er ist aus sich selbst, „allein durch das Wollen“ gut, und was von diesem guten Willen erstrebt wird, ist eben dadurch ein Gut. Das Gutsein des Willens ist von Kant nicht im Sinne einer ontologischen Bestimmung gemeint, sondern – wie die Wendung „allein durch das Wollen“ bereits andeutet – Produkt eines Freiheitsaktes. Guter Wille ist bei Kant nur ein anderer Name für Autonomie, für die vernünftige Selbstbestimmung von Sinnenwesen gemäß der für sie alle schlechthin verbindlichen Freiheit. Der gute Wille ist also nicht schon von Natur aus gut, sondern nur dadurch, dass er will, was er soll. Was er soll, bestimmt wiederum er selbst nach Maßgabe dessen, was er vernünftigerweise will. Die praktische Dialektik von Wollen und Sollen, die anzeigt, dass der gute Wille sich selbst eine Norm setzt, die nichts anderes beinhaltet als das, was er richtig verstanden immer schon will, ist das Kennzeichen praktischer Freiheit. Das Gutsein des guten Willens besteht in der Bejahung von Freiheit, die sich selbst wesentlich auf andere Freiheit bezogen weiß und im Hinblick auf andere Freiheit einschränkt – um der Freiheit aller willen als Inbegriff dessen, was der gute Wille erstrebt. Diese Einschränkung von Freiheit, die der gute Wille um der Freiheit aller willen vornimmt und als Pflicht gebietet, hat die Form eines Gebots, einer Norm oder, wie Kant sich ausdrückt, eines Gesetzes. Von diesem Gesetz, das

einen unbedingten Geltungsanspruch erhebt, ist auch in einer der verschiedenen Fassungen des kategorischen Imperativs die Rede. „Handle so, dass die Maxime deines Wollens jeder Zeit zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann“ (KdpV 54). Jeder soll sein Wollen daraufhin prüfen, ob die Norm, der es gehorcht, dem allgemein verbindlichen Maßstab des guten Willens, dem Prinzip der Freiheit also entspricht. Der kategorische Imperativ gebietet mithin moralische Freiheit – ein Gebot, das für reine Vernunftwesen bzw. einen „heiligen“ Willen (KdpV 57) überflüssig wäre, da in diesem der Unterschied zwischen Wollen und Sollen aufgehoben ist. Der heilige Wille kann nur das Gute wollen; der menschliche Wille hingegen kann das Gute und damit sich selbst verfehlen, indem er Unfreiheit zum Prinzip erhebt und damit die Vernunft negiert.

Einer der Hauptvorwürfe, die gegen Kants deontologisches Modell zum Teil zu Recht erhoben wurde, richtet sich dagegen, dass Kant der Handlung als solcher zu wenig bzw. gar kein Gewicht beigelegt habe. Der Vorwurf der bloßen Gesinnungsethik, der gemäß es genüge, das Gute zu wollen, um ein moralisch guter Mensch zu sein, muss allerdings in Bezug auf Kant differenziert werden. Für Kant schließt das Wollen des Guten die Handlung ein, durch die das Gewollte verwirklicht wird, aber daraus folgt nicht, dass das Gelingen oder der Erfolg der Handlung konstitutiv für die moralische Willensbestimmung ist. Das Gelingen einer Handlung hängt zu einem großen Teil von Faktoren ab, die nicht in der Macht des Handelnden stehen und ihm daher auch nicht angelastet werden können. Wer unter Einsatz aller ihm verfügbaren Kräfte und Mittel dennoch in der Praxis scheitert, ist deswegen nicht als unmoralisch zu tadeln; ihm war bei der Realisierung des als d das Gute Gewollten kein Glück beschieden. Insofern erschöpft sich für Kant das Gute nicht in einem praktisch folgenlos bleibenden Wollen des Guten; die das Gute auf angemessene, wenn möglich auf optimale Weise hervorbringende Handlung ist für die menschliche Existenz unverzichtbar. Dennoch bietet eine Handlung, die trotz aller Anstrengungen ihr Ziel nicht erreicht, keinen Grund für eine *moralische* Verurteilung des Handelnden. Kants berühmtes und oft missverständenes Diktum „Du kannst, denn du sollst“ (KdpV 54) bezieht sich nicht auf das Handeln, sondern auf das Wollen. Als Handelnder ist der Mensch gerade nicht frei, die beste Handlung auszuführen, wenn widrige Umstände ihn daran hindern, das Gesollte zu tun. Das gilt jedoch nicht für die Willensbestimmung. Der gute Wille muss per definitionem können, was er soll, nämlich sich selbst kraft der ihm immanenten Vernünftigkeit autonom bestimmen. Dieses „Können“, das durch ein „Sollen“ begründet ist, ist nichts anderes als die Fähigkeit des Willens, der von ihm selbst gesetzten allgemeingültigen Norm zu gehorchen, und durch diese Fähigkeit erwirbt er sich gerade seine moralische Qualifikation als guter Wille.

Ein anderer gewichtiger Einwand gegen das deontologische Modell einer Willensethik ist das Problem des Fanatikers, der danach strebt, das Gute um jeden Preis zu verwirklichen – nach der Maxime: *fiat iustitia, pereat mundus*. Wie kann ein Fanatiker, der durchaus bereit ist, seine Maxime zu universalisieren, so dass er dem Grundsatz zustimmt, jeder sollte jederzeit das Gute um jeden Preis tun, widerlegt werden, wenn der Rekurs auf mögliche Folgen für die Bestimmung der Moralität der Handlung ohne Belang ist? Hier ist daran zu erinnern, dass Kants kategorischer Imperativ eine Formel für Freiheit bzw. Freiheit im Sinne von Autonomie unbedingt gebietet. Daher muss die jeweils problematisierte Maxime als ein allgemeingültiges Gesetz nicht nur *gedacht*, sondern auch *gewollt* werden können. Dies ist die Klippe, an der die Rechtfertigung des Fanatikers scheitert; denn es wäre ein Widerspruch, jedermann zuzumuten, er solle das Gute um jeden Preis wollen, wenn diese Zumutung die Aufhebung, wenn nicht den Untergang jeglicher Freiheit zur Folge hätte. Eine Norm, die Freiheit unbedingt gebietet und zugleich in ihren Konsequenzen vollständig negiert, ist widersprüchlich und moralisch unzulässig.

Kierkegaard: Die ethische Wahl des Guten und Bösen

Die bisher angeführten grundsätzlichen Bedenken gegenüber einer deontologischen Theorie des Guten erheben sich aus teleologischer Sicht, die im Folgenden erörtert wird. Es finden sich aber auch im deontologischen Lager selber noch Positionen, die aus einer fundamentalen Kritik an einer Ethik Kantischen Typs hervorgegangen sind. Vor allem die Existenzphilosophie hat allen essentialistischen Theorieansätzen vorgeworfen, sie hätten immer nur auf das Wesen des guten als Gegenstand eines abstrakt allgemeinen Subjekts reflektiert und dabei das Individuum aus dem Auge verloren, das im Verlauf seiner einmaligen und unwiederholbaren Geschichte das Gute je anders als sein Gutes hervorbringt. Kierkegaard hat dem als erster Rechnung getragen und die ethischen Begriffe Gut und Böse von der Seinsweise des einzelnen Subjekts als eines existierenden Individuums her neu erschlossen. Dabei geht auch Kierkegaard davon aus, dass das gute nur als Produkt einer freien Willensbestimmung begriffen werden kann – „Das Gute ist dadurch, dass ich es will, und sonst ist es gar nicht. Dies ist der Ausdruck für die Freiheit“ (Kierkegaard, 1957, 238(-, aber diese lässt sich nach der in „Entweder/Oder“ dargelegten Position nur im Zusammenhang mit dem rekonstruieren, was Kierkegaard das Ästhetische nennt. Der Mensch ist ästhetisch (von griech. *aisthesis* – Wahrnehmung/Sinnlichkeit) betrachtet durch seine ihm vorgegebene sinnliche Natur bestimmt und gehorcht unmittelbar dem heteronomen Prinzip des Genusses. Dieses Prinzip hat der einzelne nicht gewählt, sondern zusammen mit seiner naturalen Beschaffenheit immer schon übernommen. Zwar steht es ihm frei zu wählen, auf welche Weise er sein naturwüchsiges Begehren jeweils befriedigen will; aber diese bedingte „ästhetische Wahl ist keine Wahl. Das einzige unbedingte Entweder/Oder, das es gibt, ist die Wahl zwischen Gut und Böse“ (177). Noch präziser heißt es:

„Mein Entweder/Oder bezeichnet zuallererst die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet jene Wahl, mit der man Gut und Böse wählt, oder Gut und Böse abtut... Es ist daher nicht so sehr die Rede davon, dass man zwischen dem Wollen des guten und dem Wollen des Bösen wählt, als vielmehr davon, dass man das Wollen wählt, hiermit aber ist wiederum das gute und das Böse gesetzt.“ (Kierkegaard 1957, 180)

Die Wahl, in der man „das Wollen wählt“, ist jene Grundentscheidung, durch die die Dimension des Ethischen ursprünglich eröffnet wird. Das Wollen wählen heißt demnach: das Moralischseinwollen wählen und damit Gut und Böse als die moralischen Grundkategorien anerkennen. Gegenstand dieser unbedingten Wahl, „die ein Lebensfrage betrifft“ (174), ist „das Selbst“, das sich damit ausdrücklich in den Horizont der Moralität stellt, um von nun an alles unter dem Gesichtspunkt von Gut und Böse zu beurteilen. Die beiden „Entweder/Oder“, die Kierkegaard unterscheidet, verhalten sich wie Norm und normativ Begründetes zueinander. Während sich die grundlegende Alternative auf die Anerkennung oder Leugnung der unbedingten Gültigkeit des Moralprinzips schlechthin bezieht, ist die aus der unbedingten Grundentscheidung abgeleitete Alternative von gut und Böse der Urteilsmaßstab für einzelne Handlungen.

„Durch diese (unbedingte) Wahl wähle ich eigentlich nicht zwischen Gut und Böse, sondern ich wähle das Gute; indem ich aber das Gute wähle, wähle ich eben damit die Wahl zwischen Gut und Böse. Die ursprüngliche Wahl ist ständig zugegen in einer jeden folgenden Wahl.“ (Kierkegaard 1957, 232 f.)

Wer es prinzipiell ablehnt, sich als denjenigen zu wählen, der er unter ethischen Gesichtspunkten sein soll, nämlich moralische Person, hat sich für das Gegenteil des Guten entschieden und an die Stelle des Prinzips Freiheit das Prinzip Unfreiheit gesetzt. Durch diese

„Grundsatzentscheidung“ verschließt sich der Wählende mit der Negation des Guten dem Horizont des Moralischen, und das bedeutet, er hat das Böse gewählt.

Wer sich dagegen für die Freiheit entscheidet, hat damit den Horizont des Moralischen ursprünglich eröffnet und zugleich sich selbst mitsamt seinen Handlungen – sowohl den bereits geschehenen als auch den zukünftigen – in diesen Horizont hineingestellt, dessen Spannweite durch die Kategorie des Guten und Bösen abgesteckt ist. Hierbei gilt es jedoch, ein mögliches Missverständnis auszuschalten.

„Es könnte bekanntlich scheinen, dass ich den Ausdruck gebraucht habe: sich selbst absolut wählen; denn es könnte scheinen, als ob darin läge, dass ich das Gute und das Böse beide gleich absolut wähle, und das beide, das Gute und das Böse, mit gleich wesentlich zugehörten.“ (Kierkegaard 1957, 239)

Für Kierkegaard impliziert die ethische Selbstwahl eine Affirmation und eine Negation. Gut und Böse werden als die zwei Seiten des Moralprinzips zusammen mit diesem anerkannt. Dies bedeutet, dass Freiheit als das schlechthin Gute und Seinsollende, unbedingt bejaht, Unfreiheit hingegen als das schlechthin Böse und Nichtseinsollende ausgeschlossen wird. Dieses Ausschließen des Bösen dadurch, dass ihm jedwede Normativität bestritten wird, artikuliert sich für Kierkegaard in einem Akt der Reue.

„Ethisch... kann man sich nur wählen, indem man sich selbst bereut, und nur indem man sich selbst bereut, wird man konkret, und allein als konkretes Individuum ist man ein freies Individuum (264). Wer (...) sich ethisch wählt, der wählt sich konkret als dies bestimmte Individuum, und diese Konkretheit erreicht er dadurch, dass diese seine Wahl eines und das Gleiche ist mit jener Reue, welche die Wahl bestätigt. Der einzelne Mensch wird sich also seiner selbst bewusst als dies bestimmte Individuum mit diesen Fähigkeiten, diesen Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflusst in dieser bestimmten Umgebung, als dies bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt. Indem er aber auf diese Weise sich seiner bewusst wird, übernimmt er für alles miteinander die Verantwortung.“ (Kierkegaard 1957, 267)

Wer ethisch sich selbst wählt, wählt demnach *sich* unter einem unbedingten Anspruch, und Kennzeichen dafür, dass er sowohl unbedingt als auch sich gewählt hat, ist die Reue; denn Reue ist Indiz dafür, dass jemand den Maßstab des Guten und Bösen nicht nur als allgemeingültig anerkennt, sondern zugleich auch auf sich selbst angewendet hat. Dadurch, dass er seine Vergangenheit bereut, gibt er zu erkennen, dass er das Gute verfehlet hat, von nun an aber willens ist, seine Handlungen am Guten zu orientieren und damit das Böse auszuschließen.

Nietzsche: Der Wille zur Macht

In noch stärkerem Maße als Kierkegaard hat Nietzsche eine deontologische Theorie der Ethik vertreten, die ihr Fundament im Willen des Einzelnen hat. Während Kierkegaard den moralischen Prädikaten Gut und böse doch immerhin noch einen das einzelne Subjekt überschreitenden allgemeingültigen Rang zuerkennt, verlegt Nietzsche den Maßstab des Guten und Bösen in den Willen des einzelnen, für den das als gut gilt, was sein Übersichhinausschaffen, seine Selbstüberwindung fördert, und als böse das, was diese verhindert. So lehrt Zarathustra in seiner Rede „von alten und neuen Tafeln“:

„.... Was gut und böse ist, das weiß noch niemand – es sei denn der Schaffende – Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, dass etwas gut und böse ist.“ (Nietzsche 1966, Bd. II, 444)

Das schaffende Individuum – Prototyp: Zarathustra – hat die höchste Stufe des Prozesses der Selbstwerdung erreicht, in deren Verlauf es drei Verwandlungen durchmacht, die Nietzsche durch die Symbole des Kamels, des Lösen und des Kindes andeutet (II, 293 ff.). Die erste, zur Kamelsstufe führende Verwandlung besteht in der Anerkennung heteronomer Prinzipien der Willensbestimmung. Wie das Kamel sich beladen lässt mit ihm fremden Lasten, die es trägt, weil ein anderer es so will und es bereit ist zu gehorchen, so übernimmt der Mensch als erstes den in seiner Gesellschaft geltenden tradierten Moralkodex als das für ihn verbindliche Normensystem und unterwirft sich damit dem Willen und der Autorität seiner Vorfahren, die bestimmt haben, was als gut und böse zu gelten hat. Das Kamel eilt in die Wüste und erlebt dort seine Verwandlung in den Löwen, wenn es ihm gelingt, seine Last abzuwerfen. Auf der Stufe des Löwen wird noch keine neues Moralprinzip entdeckt; denn hier ist der Mensch voll auf mit der Destruktion althergebrachter Werte beschäftigt, indem er dem „Du sollst“ sein „Ich will“ entgegensetzt. Er macht, bezogen auf das Bild der Wüste als Inbegriff des Leeren und Unfruchtbaren, gewissermaßen Tabula rasa, verweigert dem von alters her Geltenden seine Anerkennung und macht sich damit zum Herrscher über das nunmehr herrenlos gewordene Gebiet. Doch: „Neue Werte schaffen – das vermag auch der Löse noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Lösen“ (Nietzsche 1966, Bd. II, 294). Das „Ich will“ des Menschen geht auf der Stufe des Löwen noch ganz im „Ich will nicht“, in der Ablehnung der geltenden Moral auf. Freiheit ist hier noch wesentlich als Freiheit „von“ und nicht schon als Freiheit „zu“ begriffen. Daher bedarf es noch einer dritten Verwandlung, durch die das „Ich will“ neue Werte hervorbringt. Dies geschieht auf der Stufe des Kindes. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Ras, eine erste Bewegung, ein heiliges Jag-Sagen“ (ebd.). Auf der Stufe des Kindes gewinnt der Mensch jene Ursprungsdimension, in der ihm nichts vorgegeben ist, das er übernehmen oder ablehnen muss, vielmehr ist er jetzt frei und vermag selbst seine Normen und Werte zu bestimmen – als Schaffender, der wie ein spielendes Kind, das im Spiel selber die Spielregeln festsetzt, nach denen es spielen will, in seinem Leben die Regel, nach der er leben will, den Sinn seines Daseins allererst schöpferisch hervorbringt. Entsprechend fragt Zarathustra einen Schüler, der offenbar noch unterwegs ist zur dritten Verwandlung: „Kannst du dir selbst dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du die selbst Richter sein du Rächer deines Gesetzes?“ (II, 326). Nur wer in dieser Weise seines Willens mächtig ist, dass er fähig ist, sein eigenes Gutes und böses autonom zu bestimmen, besitze den Willen zur Macht und vermag sich in jedem Augenblick selbst zu überwinden. „Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das gibt es nicht! Aus sich selbst muss es sich immer wieder überwinden“ (II, 372), d.h., es gibt keine ewig gültigen Werte. Was gilt, muss aus einer schöpferischen Urkraft immer wieder neu hervorgebracht werden, und in dieser fortgesetzten Steigerung realisiert sich die Idee des Übermenschen als der Sinn des Lebens. „*Ich lehre euch den Übermenschen.* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“ (II, 279) – und zwar nicht ein für allemal, sondern stets von neuem, als ewige Wiederkehr des Gleichen.

Dieses allen deontologischen Theorien zugrundeliegende Kreismodell, dem gemäß das Gute Produkt eines sich selbst bestimmenden Willens ist, der wiederum seine eigene Produktivität als das schlechthin Gute bejaht, ist bei Nietzsche aus einer Kritik am teleologisch konzipierten linearen Modell der traditionellen Morallehre erwachsen, die das Gute nicht als ein dem menschlichen Willen immanentes, sondern unabhängig von ihm bestehendes Ziel definiert, so dass der Wille nicht aus sich selbst gut ist, sondern nur im Hinblick darauf, ob er das als das Gute definierte Ziel erstrebt bzw. erreicht, als gut bezeichnet werden kann. Wenn daher Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ gegen „Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ polemisiert und das Christentum als „Platonismus fürs Volk“ bezeichnet (II, 566), so wendet er sich gegen das Prinzip einer „Herdentier-, oder „Sklavemoral“ (II, 659, 730), die – von den Schwachen erfunden, zum Schutz für die Schwachen, die als

geschlossene Masse eine Stärke demonstrieren, deren der Einzelne allein ermangelt – alle großen, über den Durchschnitt hinausragenden Individuen auf das Mittelmaß der für jedermann verbindlichen Vorstellung von Gut und Böse reduzieren will.

„Die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehen, die große Vernunft schon werden als Gefahr empfunden; alles, was den einzelnen über die Herde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heißt von nun an böse; die billige, bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das Mittelmaß der Begierden kommt zu moralischen Namen und Ehren.“ (II, 658)

Wie Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral“ eigens nachzuweisen versucht, ist die traditionelle Moral als „die Moral des gemeinen Mannes“ (II, 781) aus dem Ressentiment der Schwäche hervorgegangen, die den Starken ihre schöpferische Kraft neideten und daher „die aristotelische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt)“ umkehrten, so dass von nun an die „Vornehmen und Gewaltigen... In alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen“ heißen (II, 779). „Ist nicht der Ursprung aller Moral in den abscheulichen kleinen Schlüssen zu suchen: was mir schade, das ist etwas Böses (an sich Schädigendes); was mir nützt, das ist etwas Gutes (an sich Wohltuendes und Nutzbringendes)?“ (Morgenröte“, I, 1076). Die Antwort als auf die Frage, wer eigentlich böse ist im Sinne der Moral des Ressentiments, lautet für Nietzsche „eben der Gute“, der anderen Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der herrschende, nur ungefärbt, nur ungedeutet, nur ungesehen durch das Giftauge des Ressentiments“ (II, 785). Um die Menschen „berechenbar, regelmäßig“ zu machen (II, 800), muss das eigentlich Gute, das aus dem seiner selbst mächtigen Willen des autonomen Individuums hervorgeht – aus dem „Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet, der Wille zur Macht)“ (II, 828) - „abgewendet und die Schwäche „zum Verdienste umgelogen werden“ (II, 791). Die Funktion der Moral als Herrschaftsinstrument der Schwachen besteht somit darin, die Starken und Mächtigen als die eigentlich Guten durch Normen in Schach zu halten, die ein angeblich noch mächtigeres Wesen, ein Gott, als Ausdruck seines Willens den Menschen vorgeschrieben hat. Götter sind jedoch ebenso wie an sich gültige ideale Werte Bestandteil jenes fiktiven Jenseits, einer „Hinterwelt“, die durch Nietzsches Moralkritik als das entlarvt werden soll, was sie ist: „ein Schleichweg zum Nichts“ (II, 817).

Wenn Nietzsche für eine Selbstverwirklichung des Einzelnen „jenseits von Gut und Böse“ plädiert (II, 678), so bedeutet dies nicht, dass er einem morallosen Zustand regelloser Willkür das Wort redet. Das Ergebnis seiner Kritik der traditionellen Moral ist ja gerade umgekehrt zu dem Fazit gekommen: „alle Mittle, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus unmoralisch“ (II, 982). Diese Einsicht hat zur Folge, dass den tradierten Norm- und Wertvorstellungen die Anerkennung ihrer Gültigkeit verweigert wird, wodurch sich derjenige, der „mit dem Hammer philosophiert“ (II, 1144) und die „alten Tafeln“ (II, 443 ff.) zerbricht, jenseits des Guten und Bösen stellt, das den auf jenen aufgezeichneten Geboten und Verboten als Moralprinzip zugrunde liegt. Die Negation des bisher Gültigen geschieht jedoch in Absicht einer „Umwertung aller Werte“, d.h. die alten Tafeln sollen durch neue ersetzt werden, die nicht mehr das Prinzip eines Gottes, sondern durch das Prinzip des in ständiger Selbst-Überwindung über sich hinaus Schaffenden, durch die Idee des Übermenschlichen begründet ist. Dieser neue Moralkodex unterscheidet sich also von den alten dadurch, dass er individuell ist: Ausdruck der Freiheit eines sich selbst und nur für ihn allein gültige Gesetze gebenden Willens. Damit hat Nietzsche den Maßstab für Gut und Böse in den Willen des sich nach Maßgabe seiner Selbstmächtigkeit autonom bestimmenden Individuums verlegt – allerdings um den Preis einer allgemeinen Verbindlichkeit dieser neuen Moral, deren Normen sich nur auf den Nenner bringen lassen: Werde, der du bist – mit der Betonung auf dem „du“ (II, 479).

6.3.2 Teleologische Theorien des Guten

Anders als die deontologischen Theorien gehen die teleologischen Theorien des Guten davon aus, dass das Gute nicht ein dem Willen immanentes, sondern ihn transzendierendes Ziel ist. Das bedeutet, etwas ist nicht dadurch gut, dass es von einem Willen erstrebt wird, sondern das Gute existiert als ein vom menschlichen Willen unabhängiges Gut, und der Wille qualifiziert sich nur dadurch als guter Wille, dass er ein solches Gut erstrebt. Eine solche teleologische Theorie des Guten ist u.a. von Aristoteles, den Utilitaristen und den Wertphilosophen entwickelt worden.

Aristoteles: Das Gute und das Glück

Aristoteles schließt sich gleich zu Beginn seiner „Nikomachischen Ethik“ der gängigen Definition von ‚Gut‘ als das Ziel, zu dem alles strebt“, an (NE 1094 a). Jedwedes Streben zeichnet sich dadurch aus, dass es die praktische Verwirklichung eines Gutes intendiert, wobei Aristoteles zwei Arten von Zielen und entsprechendem Guten unterscheidet: Ziel kann einerseits die Praxis selbst sein, dann nämlich, wenn eine Handlung um ihrer selbst willen ausgeführt wird, wie dies beim Philosophieren oder musizieren der Fall ist; Ziel kann andererseits aber auch jenes Gut sein, um dessentwillen die Handlung ausgeführt wird. „Ziel der Heilkunst ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, das Ziel der Kriegskunst: Sieg, der Wirtschaftsführung: Wohlstand“ (ebd.). Diese letzten Ziele nun, die in der Polis als ein Gut gelten, lassen sich nach Aristoteles durch ein klassifikatorisches Verfahren in eine hierarchische Über- und Unterordnung bringen, in welcher jeweils das Ziel, um dessentwillen ein anderes Ziel verfolgt wird, das höherrangige ist. So dient z.B. das Ziel des Sattlers, gutes Reitzeug herzustellen, dem Ziel der Reitkunst, sich zu Pferde auf jedem Gelände gut fortbewegen zu können; diese wiederum dient dem Ziel der Kriegskunst, den Staat zu schützen, u.a. durch eine mobile berittene Truppe; diese wiederum dient dem Ziel der Feldherrenkunst, den Feind zu besiegen. An der Spitze der Hierarchie von Zielen steht nach Aristoteles ein Ziel, das nicht mehr um eines anderen Ziels, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird und somit ein Endziel ist, im Hinblick auf das alle übrigen Ziele verfolgt werden. Dieses Endziel bezeichnet Aristoteles als das oberste Gut (ebd.), ein Gut also, das alle vorstellbaren Güter in sich vereinigt, gleichwohl aber etwas ist, das sich durch menschliches Handeln verwirklichen lässt. Wiederum stimmt Aristoteles der gängigen Interpretation des höchsten menschlichen Guts als „das Glück“ zu, problematisiert aber die unterschiedlichen Vorstellungen „der Menge“ vom Wesen des Glücks, das am häufigsten in Lust, Wohlergehen, Ruhm, Gesundheit und Reichtum gesehen wird (NE, 1095 a). Das oberste menschliche Gut, sofern es jenes Endziel ist, auf das alle menschlichen Handlungen implizit hinsteuern, muss eine im Ganzen geglückte Lebensform sein. Wenn Glück das höchste menschliche Gut ist, um dessentwillen alles Übrige, was der Mensch als ein Gut begehrt, erstrebt wird, und Glück „moralische Vollkommenheit und ein Vollmaß des Lebens“ voraussetzt (NE 1100 a), dann kann das Glück niemals direkt als ein Ziel an sich selbst erstrebt werden, sondern erweist sich als das letzte Umwillen alles für erstrebenswert gehaltenen. Dieses letzte Umwillen jeglicher menschlichen Tätigkeit kann nur indirekt verwirklicht werden, indem der Mensch sich bei allem, was er tut, um moralische Vervollkommenung bzw. einen guten Charakter bemüht und dabei hofft, auch auf günstige äußere Bedingungen zu treffen, die ihm ein gutes Leben ermöglichen.

„Was hindert also zu sagen: Glücklich ist, wer im Sinne vollendeter Tugend tätig und dazu hinreichend mit äußeren Gütern ausgestattet ist – und zwar nicht in einer zufälligen Zeitspanne, sondern so lange, dass das Leben seinen Vollsinn erreicht?“ (NE 1100 a)

In dieser Bestimmung des obersten menschlichen Guts als jenes Ziel aller Ziele, das eine sowohl in moralischer als auch in natürlicher Hinsicht voll und ganz geglückte Lebensform als erreichbar vorstellt, nähert sich Aristoteles der von Platon im „Philebos“ vertretenen These, dass das für den Menschen wünschenswerteste Gute sich weder in einem gemäß den Prinzipien reiner Vernunft geführten noch in einem ausschließlich der Befriedigung von Lust gewidmeten Leben herstellt, sondern allein in einer „Mischung“ von Vernunft und Lust, in der der Vernunft der Vorrang vor der Lust zuerkannt wird (vgl. Philebos 18 e-23 b; 66 a-d).

Das Missverständnis, das m.E. der Ethik des Aristoteles zugrunde liegt, ist die falsche Gleichsetzung von Glück als dem höchsten Gut und Ziel allen menschlichen Strebens und der Ethik selbst, als dem Guten im Sinne eines moralisch Guten... Dieses Missverständnis ist praktisch aller teleologischen Ethik eigen... Man kann durchaus Gutes tun und unglückliche sein, und man kann auch Böses tun und trotzdem ein glücklicher Mensch sein... Das eine hat nichts mit dem anderen zu tun... Kant wusste das schon... Und so sagt Kant, wir sollten das Gute tun nicht um glücklich zu sein oder zu werden, sondern um uns des Glückes überhaupt als würdig zu erweisen, unabhängig von der Frage, ob wir glücklich werden, oder nicht... Und da hat Kant natürlich absolut recht...

Utilitarismus: Das Gute und der Nutzen

Lab bei Aristoteles der Schwerpunkt seiner eudämonistisch ausgerichteten teleologischen Theorie des Guten auf der moralischen Tätigkeit oder Tugend des Bürgers der Polis, der die von allen anerkannten Ziele der Polis zu seinen eigenen macht und durch besonnene Verfolgung dieser Ziele nicht nur zu seinem eigenen, sondern auch zum Glück der Gemeinschaft als ganzer beiträgt, so verschiebt sich bei den Utilitaristen der Akzent auf das Allgemeinwohl. Ihnen geht es um das größtmögliche Glück der größten Zahl und damit um die Maximierung des für alle Guten. Dieses Gute – das optimale Gemeinwohl, verstanden als zuhöchst mögliche Bedürfnisbefriedigung möglichst vieler – hängt nach utilitaristischer Ansicht nicht von der moralischen Gesinnung, vom ‚guten Willen‘ des Handelnden ab, sondern ausschließlich von seiner Handlung und deren Folgen. Die Folgen einer Handlung, i.e. ihr *Nutzen* für alle von ihr Betroffenen, entscheiden darüber, ob es sich um eine gute (moralisch richtige) oder schlechte Tat handelt. Entsprechend definiert 1861 John Stuart Mill den Utilitarismus folgendermaßen:

„Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter ‚Glück‘ ist dabei Lust und das Freisein von Unlust, unter ‚Unglück‘, Unlust und das Fehlen von Lust verstanden.“ (Mill 1976, 13)

Die utilitaristische Gleichung: das Gute = Glück = Lust (resp. Freude) = Nutzen, erzielt durch menschliches Handeln, ist das Fundament aller utilitaristischen Theorien, so verschieden sie im Übrigen sein mögen. Die Norm der Nutzenmaximierung wirft jedoch ein Problem auf, dass die Utilitaristen immer wieder beschäftigt hat: das Problem der Quantifizierung des Guten. Jeremy Bentham war der Meinung, man könne den Nutzen einer Handlung in einem Nutzenkalkül rechnerisch bestimmen, indem man Intensität, Dauer, Gewissheit, Nähe, Folgenträchtigkeit, Reinheit und Ausmaß des von einer Handlung zu erwartenden Glücks ermittelt und von der Summe dieser Glückswerte die Summe der zu erwartenden Unglückswerte abzieht.

„Man addiere die Zahlen, die den Grad der guten Tendenz ausdrücken, die die Handlung hat – und zwar in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt gut ist; das Gleiche tue man in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt schlecht ist. Man ziehe die Bilanz.“ (Bentham 1975,51)

Das Problem ist einfach, dass dieses Verfahren niemals objektivierbar ist... Im Gegenteil, es enthält ein hohes Maß an Subjektivität, und öffnet der Willkür Tür und Tor... Denn auch ein Diktator will nur das größte Glück oder Wohl für alle Menschen. Zumindest behauptet er das...

Mill erhob gegen diesen Kalkül den Einwand, dass er nur die Quantität, nicht aber auch die Qualität des Glücks berücksichtige (Mill 1976, 15). Insofern es höherartige (z.B. geistige) und niedrigere Arten der Bedürfnisbefriedigung gibt, es aber besser ist, „ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestellte Schwein“ (18), bedarf es eines qualitativen Maßstabs zur Bestimmung des (mehr oder weniger) Guten. Nun räumt Mill grundsätzlich ein, dass das an sich Gute keines Beweises fähig ist.

„Wenn von etwas gezeigt werden kann, dass es gut ist, dann nur dadurch, dass man zeigt, dass es ein Mittel zu etwas anderem ist, von dem ohne Beweis zugegeben wird, dass es gut ist. Dass die ärztliche Kunst etwas Gutes ist, ist dadurch bewiesen, dass sie der Gesundheit dient – aber wie will man beweisen, dass Gesundheit etwas Gutes ist? Musik ist etwas Gutes, weil sie unter anderem Vergnügen bereitet – aber wie wollte man beweisen, dass Vergnügen etwas Gutes ist?“ (Mill 1976, 9)

An die Stelle eines rationalen Beweises tritt bei Mill der Konsens „der Erfahrenen“ (20), deren Mehrheitsvotum auch darüber entscheidet, welche Lust einer andern vorzuziehen ist bzw. welche Art des Glücks als die ranghöhere zu veranschlagen ist. Als „erfahren“ gelten diejenigen, die jeweils beide Seiten einer Alternative aus eigener Anschauung kennen und daher in der Lage sind, eine Wertskala oder Hierarchie des Guten aufzustellen. Wenn Mill jedoch behauptet, „der einzige Beweis dafür, dass etwas wünschenswert ist“, sei der, „dass die Menschen es tatsächlich begehren“ bzw. „dass Glück ein Gut ist“ (Mill 1976, 61), erhelle daraus, dass alle Menschen nach Glück streben, so unterläuft ihm an dieser Stelle der von Moore so genannte naturalistische Fehlschluss, insofern er aus einer Tatsache ein Sollen, aus einer Faktizität eine Norm ableitet, was logisch unzulässig ist. Dass etwa de facto gilt, ist kein zureichender Grund, für die Forderung, dass es gelten soll. Etwas ist nicht schon deshalb gut, weil alle es gut finden. Darüber hinaus ließe sich mit Kant einwenden, dass es widersinnig sei, dem Menschen etwas zu gebieten, was er naturwüchsig immer schon tut, nämlich nach Glück streben (MdS, A 13). Etwas, das der Fall ist, kann nicht gesollt sein, weil ‚Gesolltsein‘ impliziert, dass es (noch) nicht der Fall ist.

Während die klassischen Utilitaristen (Bentham, Mill u.a.) „Handlungsutilitaristen“ waren, tendieren die zeitgenössischen Vertreter des Utilitarismus mehr zu einem „Regelutilitarismus“, dem gemäß das zu erzielende Maximum an Gutem nicht anhand der Folgen einzelner Handlungen, sondern von Regeln, unter die die Handlungen subsummiert werden, zu bestimmen ist. Einzelne Handlungen werden danach bezüglich ihres Gutseins nicht mehr direkt am Nutzenprinzip überprüft, sondern an der Regel, die sie befolgen und von der feststeht, dass bzw. inwieweit sie das Gute befördern. John J.C. Smart versucht, dies am Beispiel der Navigationskunst zu verdeutlichen (Smart 1975, 127): Wie der Seemann, um sein Schiff optimal zu steuern, sich der Daten des nautischen Jahrbuchs bedient und sich dadurch eigene mühsame, zeitraubende Berechnungen erspart, so rekurriert der nach regelutilitaristischen Vorstellungen Handelnde, um gut zu handeln, auf allgemeine Normen und Regeln, deren Nutzen bereits am Nutzenprinzip überprüft wurde, und kürzt auf diese

Weise ein langwieriges, umständliches Verfahren der Nutzenberechnung ab. Wer in seinem Handeln einer Regel folgt, deren generelle Befolgung durch jedermann ein Maximum an Gutem hervorbringt, handelt gut.

Wenn allerdings das Gute, das aus dem Bruch der Regel folgt, in tot größer ist als das Gute, das aus ihrer Einhaltung folgt, dann müssen wir die Regel brechen, ungeachtet dessen, ob das Gute, das aus der Einhaltung der Regel durch jedermann folgt, größer bzw. nicht größer ist als das Gute, das aus ihrem Bruch durch jedermann folgt.“ (Smart 1975, 121)

Gegen diese von Smart als „extremer Utilitarismus“ bezeichnete Lehre macht er selbst geltend, dass sie insofern inkonsequent ist, als sie unter Regeln lediglich Faustregeln versteht, die nur von Fall zu Fall als Kriterium des guten Handelns herangezogen werden – nämlich dann, wenn die Folgen der Handlung aufgrund der Befolgung einer Regel die besten sind. Smart plädiert dagegen für einen „eingeschränkten Utilitarismus“, dem gemäß der Nutzen einer Handlung nicht anhand ihrer Folgen ermittelt wird, sondern dadurch, dass man sie als Fall einer Regel begreift, deren maximaler Nutzen allgemein anerkannt ist. „Allgemein gesprochen sind also Handlungen anhand von Regeln und Regeln anhand von Konsequenzen zu prüfen“ (122). Nach diesem Modell des eingeschränkten Utilitarismus ist es dann nicht mehr wie beim extremen Utilitarismus möglich, in einem Einzelfall die Regel zu brechen, wenn diese Handlung bessere Folgen hätte als eine Handlung, die die Regel befolgt. Das heißt: Man muss der Regel folgen, auch wenn in einem Einzelfall ein geringerer oder gar kein Nutzen daraus resultiert.

Eine ähnliche Version des Regelutilitarismus vertritt Richard B. Brandt in seiner „Theorie des idealen Moralkodex“.

„Wir wollen... sagen, dass ein Moralkodex ‚ideal‘ ist, wenn seine Geltung in einer bestimmten Gesellschaft mindestens ebensoviel Gutes pro Person (das gesamte Gute geteilt durch die Anzahl der Personen) hervorbringen würde wie die Geltung irgendeines anderen Moralkodex.“ (Brandt 1975, 142)

Ein solcher idealer Moralkodex wäre ein Regelsystem, dessen Anerkennung und Befolgung von „mindestens 90 Prozent aller Erwachsenen“ (143) der Gruppe, in der er gilt, das größtmögliche Glück eben dieser Gruppe zur Folge hätte. Entsprechend sind alle moralischen Handlungen durch den idealen Moralkodex determiniert, d.h., „eine Handlung ist dann und nur dann richtig, wenn sie nicht von dem Moralkodex verboten ist, der für die Gesellschaft, in welcher er gilt, ideal ist“ (Brandt 1975, 142)

Das Problem ist einfach, dass man manchmal auch Kompromisse schließen muss, manchmal ist es einfach notwendig, etwa im Konfliktfall, das kleinere Übel zu wählen, und dann funktioniert die Regelethik nicht mehr... Das ist zugleich auch meine eigene Kritik am Regelutilitarismus bzw. an der Regeldeontologie und somit am Absolutismus... Ich selbst vertrete als Handlungsdeontologe einen Konsequentialismus...

Einer der bekanntesten Utilitarismus-Kritiker, der in seinen Anfängen selbst Utilitarist war, ist John Rawls. Rawls kam nämlich zu dem Ergebnis, dass das Nutzenprinzip ungerecht ist, insofern es die Maximierung des Durchschnittsnutzens als das schlechthin Gute gebietet, unbeschrieben der Problematik, die dadurch entsteht, dass in der Bestimmung des Durchschnittsnutzens die oft beträchtlichen Unterschiede zwischen den besser und den schlechter Gestellten trivialisiert werden, so dass eine Nutzenmaximierung häufig nur denen zugute kommt, die ohnehin gut gestellt sind. Um diese Ungerechtigkeit auszuschließen und

dafür zu sorgen, dass jedem das Seine zuteil wird, versucht Rawls, das handlungsbezogene, teleologische Nutzenprinzip an ein willensbezogenes, deontologisches Gerechtigkeitsprinzip zu binden derart, dass das Gerechte den Vorrang vor dem Guten (gleich Nützlichen) hat. Dazu entwickelt er einen vertragstheoretischen Ansatz, dem gemäß die gerechten Prinzipien, die in einer Sozietät unbedingte Gültigkeit beanspruchen können, danach festgesetzt werden, wie sie von Menschen, die in einem (fiktiv unterstellten) Urzustand die Grundregeln ihrer Praxis gemeinsam in einem argumentativen Diskurs vereinbaren, festgesetzt würden. Wenn im Urzustand von allem abstrahiert wird, was zur Ungleichheit unter den Menschen beiträgt – Herkunft, Begabung, sozialer Status, wirtschaftliche Verhältnisse etc. -, und keiner der Teilnehmer weiß, welche Position er in der postulierten gerechten, „wohlgeordneten“ Gesellschaft einnehmen wird, dann wird jeder nur solchen Regeln als Prinzipien der Gerechtigkeit zustimmen, die sicherstellen, dass er selbst dann, wenn er zur Gruppe der am schlechtesten Gestellten gehören sollte, in dieser Gesellschaft noch leben wollen. Unter den genannten Bedingungen des Urzustandes würden sich nach Rawls alle auf die folgenden beiden Grundsätze, von denen der zweite nur gilt, wenn der erste erfüllt ist, als Prinzipien der Gerechtigkeit einigen:

Erster Grundsatz

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- a) sie müssen... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
- b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.“ (Rawls 1975, 336)

Rawls baut nur seine Theorie des Guten auf der Basis des Gerechten auf, indem er zeigt, dass die Pluralität und Verschiedenheit der Vorstellungen vom Guten bzw. der als ein Gut erstrebten Dinge nur dann zu rechtfertigen sind, wenn sie nicht das Ergebnis von Zufall und Willkür darstellen, sondern aus der von allen anerkannten Voraussetzung ursprünglich gleicher Freiheit für jeden hervorgehen. Wenn jeder seine Lebensform als Inbegriff des für ihn Guten nach Maßgabe der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze wählt und zugleich sichergestellt ist, dass die auf diese Weise entstehenden Ungleichheiten dadurch wieder ausgeglichen werden, dass nur solche Handlungen zugelassen sind, deren Nutzen in erster Linie den am schlechtesten Gestellten zugute kommt – mithin keine Handlung, mag der durch sie erzielte Nutzen auch noch so groß sein, die bloß oder überwiegend den besser Gestellten und somit ohnehin Begünstigten Vorteile verschafft -, dann erweist sich das Gerechte als das Gute und das Gute als das Gerechte. „Man kann erstens sagen, in einer wohlgeordneten Gesellschaft sei es tatsächlich gut für einen Menschen, ein guter Mensch zu sein (und insbesondere einen wirksamen Gerechtigkeitssinn zu haben); und zweitens ist diese Art von Gesellschaft eine gute Gesellschaft“ (Rawls 1975, 626).

Wertphilosophie: Das Gute und die Werte

Während Rawls seine Kritik am Utilitarismus von einem deontologischen Standpunkt aus übt, sind dem Utilitarismus auch im eigenen teleologischen Lager Kritiker erwachsen, nämlich die Wertphilosophen (My Scheler, Nicolai Hartmann, Hans Reiner u.a.). Diese halten daran fest, dass die moralischen Prädikate gut und böse ihren Ursprung nicht in einem sich selbst bestimmenden Willen haben, sondern in schlechthin und unabhängig vom menschlichen Willen gültigen Werten, die die Ziele menschlichen Handelns darstellen, bestreiten aber, dass der Wert der Nützlichkeit der höchste Wert ist. So sieht Max Scheler in seinem Werk „Der

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ den Fehler des Utilitarismus darin, „dass er eine Theorie des Guten und Bösen *selbst* zu geben meint, während er nur eine (wahre) Theorie vom *sozialen Lob und Tadel* des Guten und Schlecht faktisch gibt“ (Scheler 1966, 188)

In eine ähnliche Richtung geht auch meine eigene Kritik an der teleologischen Ethik insbesondere am Utilitarismus. Ich erkenne diese Ethiken voll und ganz an, allerdings erkenne ich sie nicht als Ethiken im engeren Sinne an, sondern nur als Sozialethiken.... Nur als Sozialethik ist der Utilitarismus brauchbar, nur als Sozialethik geht teleologische Ethik, und dafür spielt es auch keine Rolle, ob man den Nutzen als Ziel ablehnt und verwirft oder nicht... Euch der Eudämonismus fällt hier nicht unter Ethik, sondern unter Sozialethik; genau so wie der von mir selbst formulierte „Salutarismus“, der auf das größtmögliche „Wohl“ aller Menschen zielt.

Diese Kritik läuft mithin darauf hinaus, dass der Utilitarismus das faktisch Geltende als das normativ Gültige ausgegeben habe. Scheler geht davon aus, „dass es *echte* und *wahre* Wertqualitäten gibt, die einen eigenen Bereich von *Gegenständen* darstellen“ (37), gleichwohl aber in Gütern empirische Realität erhalten können. Die Werte des Guten und Bösen sind wie alle Werte „*klare fühlbare Phänomene*“ (39), deren Ranghöhe von einem Akt des Vorziehens bzw. Des Nachsetzens bestimmt wird.

Sittlich gut ist der Wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der ‚vorgezogen‘ ist, und dem widerstreitet, der ‚nachgesetzt‘ ist; böse aber ist der Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Wert widerspricht und mit dem nachgesetzten Werk übereinstimmt.“ (Scheler 1966, 47)

Schellers teleologische Auffassung des guten erstreckt sich über die Ethik und ihren Gegenstand, die sittliche Person, hinaus auf das gesamte Sein und berührt sich wieder mit den metaphysischen Theorieansätzen, wenn er die These, dass „der Endsinn und Endwert dieses *ganzen* Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem *puren sein* (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen Gutsein“, als den wichtigsten Satz seines Buches ausgibt (Scheler 1966, 16).

Nicolai Hartmann hat in seiner „Ethik“ im Anschluss an Scheler die metaphysische Komponente noch stärker betont und den intentionalen Akt des Wertnehmens als ein Partizipieren am ideellen Reich der Werte beschrieben. Hans Reiner schließlich formuliert in seiner kleinen Schrift über „Gut und Böse“:

„Ziel unseres Wünschens und Handelns ist es stets, entweder die Wirklichkeit von Werten zu reichen oder zu sichern, oder aber die Wirklichkeit von Unwerten zu verhindern oder zu beseitigen.“ (Reiner 1965, 12)

Entsprechend besteht für Reiner das sittlich Gute darin, „dass wir den an uns herantretenden Forderungen objektiv bedeutsamer Werte Folge leisten, das Böse dagegen darin, dass wir diesen Forderungen entgegen handeln“ (25).

Das Grundproblem aller teleologischen Theorien des Guten – ob eudämonistischer, utilitaristischer oder wertethischer Ausrichtung – besteht darin, dass es ihnen letztlich nicht gelingt, ein normatives Moralkriterium zu begründen. Aristoteles setzt die in der Polis als gut anerkannten Ziele in ihrer Gültigkeit schlicht voraus. Der auf den common sense sich stützende Utilitarismus sieht das Gute in dem, was die meisten für nützlich halten, ohne die *unbedingte* Gültigkeit des faktisch anerkannten Nutzenprinzips nachweisen zu können. Die auf einen an sich gültigen Wertkonsens als Inbegriff des Guten rekurierenden

Wertphilosophen verstehen die Werte zwar als Normen, aber da die Herkunft der Werte und damit ihre Normativität im dunklen bleibt, bleibt auch die Frage unbeantwortet, wie ein Wert an sich zu einem Wert für uns werden kann. Daraus folgt, dass eine teleologische Theorie des Guten nicht ohne eine deontologische Theorie auskommen kann, insofern eine normative Bestimmung des Guten nur im Zusammenhang mit der Selbstbestimmung eines autonomen, intersubjektiv vermittelten Willens möglich ist, der allerdings verbindlich feststellt, was in moralischer Hinsicht als gut zu gelten hat. **[Ja genau... Sehr gut...]** Handlungsziele können somit letztlich weder deshalb, weil sie tatsächlich von vielen erstrebt werden, als gut behauptet werden, noch deshalb, weil sie an sich oder ihrer Folgen wegen gut sind; vielmehr müssen sie sich im Horizont eines die Dimension des Sollens ursprünglich eröffnenden guten Willens allererst qualifizieren, um zu Recht als gut gelten zu können.

Meine eigene Kritik am der teleologischen Ethik insbesondere am Utilitarismus geht etwa in die folgende Richtung: Ich erkenne diese Ethiken voll und ganz an, allerdings erkenne ich sie nicht als Ethiken im engeren Sinne an, sondern nur als Sozialethiken.... Nur als Sozialethik ist der Utilitarismus brauchbar, nur als Sozialethik geht teleologische Ethik, und dafür spielt es auch keine Rolle, ob man den Nutzen als Ziel ablehnt und verwirft oder nicht... Auch der Eudämonismus fällt hier nicht unter Ethik, sondern unter Sozialethik; genau so wie der von mir selbst formulierte „Salutarismus“, der auf das größtmögliche „Wohl“ aller Menschen zielt.

Zu Aristoteles ist zu sagen, dass es ein grundsätzlicher Fehler ist, das natürliche Streben nach Glück zum Inbegriff der Ethik zu machen, und zu sagen, was ist, „soll“ auch so sein (naturalistischer Fehlschluss).

Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen dem höchsten Gut eines jeden Einzelnen, nämlich dem Glück, und dem höchsten Gut für alle, dass durchaus nicht das größte Glück sein muss, wie bei jedem Einzelne, sondern durchaus auch als größtmögliches Wohl für alle gesehen werden kann (Salutarismus). Tatsächlich handelt es sich in letztem Fall um eine Sozialethik... Damit erübrigt sich allerdings auch der individuelle ethische Ansatz bei Aristoteles... Das Streben nach Glück hat nichts mit Ethik zu tun... Mn kann gutes tun, aber dennoch unglücklich sein, und man kann auch böses tun, und dennoch ein glücklicher Mensch sein... Kant wusste das schon. Er sagt, dass der Mensch deshalb gutes tun soll, nicht um glücklich zu sein oder zu werden, sondern um sich eines möglichen Glücks würdig zu erweisen...Man müsste die Kritik an der teleologischen Ethik, insbesondere am Utilitarismus einmal etwas systematisieren...

6.3.3 Ontologische Fundierung des moralisch Guten

Hans Jonas hat den deontologischen mit dem teleologischen Ansatz zu verbinden versucht, indem er „das ‚Gute‘ oder den ‚Wert‘ im Sein gründen „ lässt (1979, 153). Wenn in der Natur Zwecke angelegt sind, die vom Menschen als „Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit“ erfahren werden (ebd.), dann verpflichtet diese teleologische Verfasstheit des Seins den Menschen zur unbedingten Bejahung alles Lebendigen. „Das unabhängig gute verlangt, Zweck zu werden... Wir sind dem Guten das Sein schuldig“ (161). Die daraus erwachsende Verantwortung für das Seinsollende schlechthin ist das Prinzip einer Zukunftsethik, die sich weder an idealistischen Menschenbildern noch an utopischen Endzeitentwürfen orientiert, sondern an der Faktizität des mit der *Fähigkeit* zum Guten *oder* Schlechten“ ausgestatteten Menschen (385), der mittels einer „Heuristik der Furcht“ (63 f.) zur Besinnung über die durch die Technik heraufbeschworenen Gefahren gebracht werden soll. **[Furcht als Auslöser einer ethischen Reflexion lässt sich allerdings nicht verordnen....]** Jonas plädiert in seiner Situation, in der die Menschheit und ihre

Weiterexistenz auf dem Spiel stehen, nicht für die Suche nach dem für alle Besten, sondern für Strategien zur Verhinderung des Schlimmsten, denn: „man kann ohne das höchste Gut, aber nicht mit dem höchsten Übeln leben“ (79). Entsprechend fordert Jonas in seiner Version des kategorischen Imperativs: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden“ (36).

Das Gute hat für Jonas einerseits eine ontologische Wurzel in der teleologischen Struktur des Seins und ist andererseits moralisch verankert in der Verantwortung des um seine Gefährdung wissenden modernen Menschen. Ob es freilich möglich ist, der Natur Zweckhaftigkeit als ein Gut-an-sich zu unterstellen, ist ein offenes Problem. Wie Kant im zweiten Teil der „Kritik der Urteilskraft“ gezeigt hat (vgl. § 77), setzt das Konstrukt einer Naturteleologie die Annahme eines göttlichen Verstandes voraus, da die Natur nicht als selber Ziele setzendes Subjekt begriffen werden kann. Die Ethik wird damit auf eine religiöse Voraussetzung gegründet, die nicht jedermann anzuerkennen vermag.

6.3.4 Kritik des moralisch Guten

Bei zwei zeitgenössischen Typen einer normativen ethischen Theorie fällt auf, dass sie ohne den Begriff des Guten auskommen, und dies ist kein Zufall. Es handelt sich einerseits um die marxistische Ethik, andererseits um die Diskursethik.

Marxistische Ethik: Das Gute als Inbegriff der bürgerlichen Moral

Im „Kleinen Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie“ ist ‚das Gute‘ kein eigenes Stichwort, weil es sich nicht auf ein Basisproblem, sondern auf ein Überbauprobem bezieht, das in der Theorie der klassenlosen Gesellschaft gegenstandslos ist. Bereits Friedrich Engels polemisierte in seiner „Anit-Düring“-Schrift gegen die ewige Gültigkeit von Wahrheit und Moral.

„Wenn wir schon mit Wahrheit und Irrtum nicht weit vom Fleck kommen, so noch viel weniger mit Gut und Böse... Von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter haben die Vorstellungen von Gut und Böse so sehr gewechselt, dass sie einander oft geradezu widersprechen.“ (Engels 1976, 35)

Die „wirklich menschliche Moral“ (36) des Proletariats bedarf nach Engels der Begriffe des Guten und Bösen nicht mehr, weil in einer Gesellschaft, in der alle in gleicher Weise an den Produktionsmitteln beteiligt sind, niemand mehr dazu aufgefordert werden muss, ‚das Gute‘ zu tun bzw. ‚das Böse‘ zu lassen. Die Normen der neuen, ‚kommunistischen Moral sind jenseits der Vorstellung von Gut und Böse, die nach Alexander F Schischkin der „heuchlerische(n) Moral der alten Ausbeutergesellschaft“ zu Grunde lagen (Schischkin 1964, 46), und beinhalten das Selbstverhältnis einer von allen bürgerlichen, religiösen und philosophischen Zwängen befreiten Gesellschaft, in der alle Klassenunterschiede aufgehoben sind. Allerdings wird in der marxistischen Ethik übersehen, dass die Begriffe des guten und Bösen gar nicht an eine bestimmte Moral gebunden sind, sondern als ethische Kategorien moralunabhängig eine entsprechend dem jeweiligen geschichtlichen Selbstverständnis variierende menschenwürdige Praxis gebietet, so dass auch der Moral der klassischen Gesellschaft eine Vorstellung vom guten zu Grunde liegt, die sich hinter den Begriffen Proletariat, Kommunismus, Sozialismus usw. verbirgt.

Diskursethik: Das Gute als irrationale Willensqualität

In der ethischen Diskurstheorie, wie sie vor allem Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entwickelt haben, spielt der Begriff des Guten ebenfalls keine Rolle mehr, weil für ihn im Rahmen einer Theorie rationaler Begründung von Normen kein Platz mehr ist. Zwar rekurriert Apel noch auf den Begriff des guten Willens“ im Sinne „eines Engagements, das sich nicht andemonstrieren lässt und das man insofern ‚irrational‘ nennen mag (Apel 1973, 412), klammert aber die Problematik des freien Entschlusses für das Gute oder Böse als „metaphysisch“ aus dem Aufgabenbereich einer „transzendentalpragmatischen“ Normenbegründung aus, die „die nichthintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit der diskursiven Argumentation“ (Apel 1976, 16) entwickelt, um eine „Letztbegründung ethischer Normen durch Reflexion auf die im argumentativen Diskurs performativ evidenten normativen Bedingungen der Kommunikation“ zu leisten (Apel 1979, 34). Für Apel wie auch für Habermas (1971, 1973) kann „die Frage nach den Normen des *guten* – d.h. des ethisch rechtfertigbaren – Handelns überhaupt nicht anders beantwortet werden als durch Rekurs auf diejenigen Grundnormen, die im argumentativen Diskurs immer schon anerkannt sein müssen“ (Apel 1979, 35), nämlich die Normen einer idealen Sprachsituation (vgl. Habermas 1971, 136 ff.) bzw. einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (Apel 1973, 431), die jedweden berechtigten Geltungsanspruch begründen und insofern den Begriff des Guten ersetzen.

Ich persönlich halte die Diskursethik von Apel und Habermas nicht für eine Ethik im eigentlichen Sinne, sondern nur für eine ethische Pragmatik (nicht zu verwechseln mit einer pragmatischen Ethik). Eine solche ethische Pragmatik spielt in der teleologischen Ethik, insbesondere dem Utilitarismus eine durchaus wichtige Rolle (Mill) und damit auch in meiner Sozialethik, in die ich jede teleologische Ethik umgedeutet wissen will... Genau so, wie die Diskursethik m.E. eine ethische Pragmatik darstellt, stellt auch die Konsens- und Kohärenztheorie der Wahrheit, genau so wie die Kohärenztheorie der Wahrheit, keine Wahrheitstheorie im eigentlichen Sinne dar, sondern nur eine Wahrheitspragmatik... Immer wenn ein wie auch immer gearteter Diskursanspruch erhoben wird, kann es sich per se nur um eine Pragmatik handeln, aber niemals um die Begründung einer grundlegenden Theorie... Meines Erachtens haben sowohl Apel, als auch Habermas diesen Punkt nicht hinreichend reflektiert und verstanden...

Literaturhinweis:

- E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie – Ein Grundkurs (Band 1), S.263-305

Zur Ethik

„Was wir nach Kant bei unserer praktischen Überlegung zunächst vorfinden, sind subjektive praktische Grundsätze oder Maximen, die Ausdruck unserer Neigungen oder subjektiven Entscheidungen sind. Von den subjektiven unterscheidet er die objektiven praktischen Grundsätze, die allein einen vernünftigen Willen als solchen bestimmen können. Anhand welches Kriteriums lässt sich ein objektiver von einem subjektiven Grundsatz unterscheiden? Der Unterschied kann nicht durch den Inhalt des Grundsatzes gegeben sein. Jeder Grundsatz, den ein Mensch sich deshalb zu Eigen macht, weil es ihm ohne weitere Rücksichtnahme ausschließlich um den Inhalt als solchen geht, ist subjektiv. Wenn der Unterschied also nicht im Inhalt, der Materie, begründet sein kann, so nur in der Form des Grundsatzes. Der Handelnde muss fragen, ob seine Maxime die Form der Allgemeinheit hat, d.h. ob es möglich ist, sie allen vorzuschreiben. Eine Maxime, die diese Bedingung erfüllt, ist ein objektiver praktischer Grundsatz. Der Handelnde handelt vernünftig, wenn die Form der Allgemeinheit der Grund ist, weshalb eine Maxime seinen Willen bestimmt. Die Forderung, nur nach objektiven praktischen Grundsätzen zu handeln, bezeichnet Kant als den Kategorischen Imperativ.“ (Friedo Ricken: „Allgemeine Ethik“, S.109-110)

„Ein Imperativ ist nach Kant ein deontisches Urteil mit dem Prädikator „sollen“, der wiederum durch den Prädikator „praktisch notwendig“ oder (gleichbedeutend) „praktisch gut“ erklärt wird. Praktisch notwendig oder praktisch gut ist, „was vermittelt der Vorstellung der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmen“. Ein rein vernünftiger Wille könnte nur das Gute wählen. Der menschliche Wille ist jedoch nicht rein vernünftig; er kann auch durch (negative) Neigung affiziert werden. Beide Bestimmungsgründe können miteinander in Konflikt geraten. Die Neigung kann der Einsicht, dass eine bestimmte Handlungsweise praktisch notwendig ist, entgegenstehen. In einem solchen Fall sagen wir: „Ich sollte so handeln, allein ich möchte es nicht.“ Das Wollen des Guten stellt sich also gegenüber einem Willen, der sich auch von nicht vernünftigen Antrieben bestimmen lassen kann, als ein Sollen dar. Das Gesollte ist das vernünftigerweise gewollte, insofern es einem Willen, der sich auch durch nicht vernünftige Antriebe bestimmen lassen kann, als Forderung entgegentritt. Imperative oder Sollensurteile „sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei.“ (Friedo Ricken: „Allgemeine Ethik“, S.110)

Meines Erachtens ist es am Ende egal, ob ich das sittlich Gute nun aus Pflicht gegenüber dem Gesetz oder aus Neigung tue. Es ist allein zu wünschen, „dass“ ich es tue. Kant formuliert nun den Kategorischen Imperativ, den er auch das Sittengesetz nennt, wie folgt:

KI 1: Handle nur nach derjenigen Maxime (dem Grundsatz), durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Fragen wir uns nun einmal, wann dies überhaupt der Fall ist. Antwort: Wenn die Maxime (der Grundsatz) meiner Handlung einen (positiven) ethischen Wert darstellt. Wir können also das Sittengesetz auch wie folgt formulieren:

KI 2: Handle so, dass die Maxime (der Grundsatz) Deiner Handlung jeder Zeit einen positiven ethischen Wert darstellt.

Oder noch einfacher und allgemeiner:

KI 3: Tue das Gute und lasse das Böse. Dies ist das objektive Sittengesetz. Und nun können wir auch angeben was dann das sittlich Gute ist:

Sittlich Gut ist eine Handlung, deren Maxime einen positiven ethischen Wert darstellt.

Stellen wir einmal Kategorische Imperative auf, die einen speziellen (positiven) ethischen Wert aussprechen:

KI 4: Handle immer aus Achtung vor der Würde des anderen.

KI 5: Handle immer aus Achtung vor dem Leben.

KI 6: Handle immer zum Wohle aller.

Solche ethischen Werte gibt es sehr viele. Sie alle stellen Kategorische Imperative dar. Sie alleine sind es, die die deontologische Ethik mit Leben füllen. Daher gibt es auch einen fließenden Übergang von der deontologischen Ethik zur teleologischen Ethik. Der ethische Wert einer Maxime (eines Grundsatzes) lässt sich am Ende nur inhaltlich bestimmen. Eine rein formale Bestimmung der Ethik gibt es nicht. Auf diese Weise scheint es gelungen, die Ethik auf eine gänzlich neue Grundlage zu stellen. Dafür war es aber notwendig, die engen Grenzen bloß deontologischer Ethik zu überschreiten.

Anmerkung 1: Ziel der Sittlichkeit ist bei Aristoteles das Glück (Eudämonismus), bei Sade die Lust (Hedonismus) und etwa bei Bentham der Nutzen (Utilitarismus). Bei mir ist das Ziel der Sittlichkeit einzig und allein das Gute selbst. Ich muss nun nur noch festlegen was für mich das sittlich Gute ist, dann bekomme ich einen objektiven Maßstab für die Ethik. Für mich selbst ist allein gut, was dem Wohle aller dient (Salutarismus).

Anmerkung 2: Kants KI enthält einfach einen Zirkelschluss. Er sagt, Handle nach der objektiven Maxime, die ein allgemeines Gesetz sein kann. Anstatt nun aber zu sagen, wann dies der Fall ist, also wann die Maxime ethisch gut ist, argumentiert er nun wieder rückwärts: Sittlich gut ist allein ein guter Wille, der wollen kann, dass die Maxime ein allgemeines Gesetz sei. Und genau das ist eben ein klassischer Zirkelschluss. Es ist wirklich erstaunlich, und das bei Kant. Es ist unbedingt erforderlich, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, wenn wir den KI überhaupt retten wollen. An einer rein inhaltlichen Bestimmung des Wertes einer Maxime führt also kein Weg vorbei.

Anmerkung 3: Kant spricht nicht einheitlich von dem Kategorischen Imperativ. Einmal meint er jedes Sollensurteil, das objektiven Charakter hat, zum Anderen versteht er darunter nur den metaethischen Satz in seiner Letztformulierung (Das objektive Sittengesetz). Kant würde etwa sagen, dass die zehn Gebote korrekt gebildete Kategorische Imperative (im Konkreten) und zwar deshalb, weil die Maximen (die Grundsätze) jeder Zeit ein allgemeines Gesetz sein können. Nur, Kant gibt uns dafür keinen objektiven Maßstab an. Allein die Form macht noch keinen objektiven Satz. Ich muss die Objektivität also inhaltlich begründen.

Anmerkung 4: Ich will zum Abschluss den Würfel noch einmal drehen, und von einer ganz anderen Seite betrachten. Wenn Kant sagt, die Maxime (der Grundsatz) Deiner Handlung solle ein allgemeines Gesetz sein können, so ist er verpflichtet, anzugeben, wann dies überhaupt der Fall ist, also wann die Maxime (der Grundsatz) ein allgemeines Gesetz zu sein für sich in Anspruch nehmen kann. Das tut Kant aber „nicht“. Er, Kant, meint etwa, dass die Vernunft, das moralische Empfinden oder vielleicht das Gewissen uns dies schon sagen wird. Das ist dann aber bitte ein rein subjektiver Maßstab. Der KI in der Formulierung Kantens „ohne beigelegten objektiven Maßstab“ bleibt unweigerlich subjektiv. Und daran ändern auch keine noch so schlaunen sophistischen Tricks etwas. Kants KI hat aber das Zeug dazu, objektiv zu werden. Nur ist er dies objektiv gesehen „noch nicht“. Was ich hier für die „Kritik der praktischen Vernunft“ vorgelegt habe, wird sicherlich auch einmal für die „Kritik der reinen Vernunft“ geleistet werden. Ich selber bin dazu allerdings nicht in der Lage.

Die Ethik und das Soziale

KI 6: „Handel immer nur zum Wohle aller“ stellt zugleich einen **moralischen KI** und einen **sozialen KI** dar. Das Moralische und das Soziale bedingen sich gegenseitig. Beide gehen ineinander über.

Der oberste nur irgend denkbare sittliche Wert ist für mich aber das Interesse am „größtmöglichen“ Wohl für alle Menschen. Wir können nun in Anlehnung an den Dalai Lama sagen:

KI 7: Handle so, dass Du jeder Zeit das größtmögliche Wohl für alle Menschen im Auge hast.

Diesen so formulierten Satz möchte ich einmal das **sittliche Ideal** nennen, oder das **soziale Hauptgesetz**. Die Welt wird sich umso sozialer Gestalten, je mehr dieses soziale Hauptgesetz erfüllt ist.

Sozialethik

Mein Ansatz ist eigentlich ein Ganz einfache. Ich gehe dabei aus von dem folgenden Satz, der sich an einen Satz des Dalai Lamas anlehnt.

Handle so, dass Du jeder Zeit das größtmögliche Wohl für alle Menschen im Auge hast.

Ich nenne es das **Soziale Hauptgesetz** (jetzt in neuer, gewandelter Form), oder das **Sittliche Ideal**.

Es geht in meiner Sozialethik also um das **größtmögliche Wohl für alle Menschen** als dem **sittlichen Ideal**. Und Tugend ist dann nichts anders, als das ständige Gerichtetsein des Willens auf das sittliche Ideal. Das heißt auch, dass sich die Tugenden nicht auf die Ethik an sich beziehen, sondern auf die Sozialethik.

Literaturhinweis:

- Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit – Eine neue Ethik für unsere Zeit

Joachim Stiller

Münster, 2009-2013

Die neue Ethik

Zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sinne“

Die Vorrede zu dem Werk "Grundlegung der Metaphysik der Sitten" beginnt mit folgenden aufschlussreichen Worten:

"Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: Die Physik, die Ethik, und die Logik. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzu zu tun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können. Alle Vernunftkenntnis ist entweder material, und betrachtet irgendein Objekt; oder formal, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt Logik, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der

Natur, oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heißt Physik, die der andern ist Ethik; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt. Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d.i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhen, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d.i. ein Kanon für den Verstand, oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstriert werden muss. Dagegen können, sowohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so fern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muss, die ersteren zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten (...)"

Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen

Der erste Abschnitt der GMS beginnt mit folgenden berühmten Worten:

"Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist."

Und etwas weiter heißt es:

"Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte."

Nun folgen einige längere Ausführungen über die Vernunft und ihr Verhältnis etwa zum Glück, die ich hier übergehen möchte. Die Ausführungen haben in erster Linie vorbereitenden Charakter. Und nun führt Kant den Begriff der "Pflicht" ein. Kant grenzt dabei das Handeln aus Pflicht vom Handeln aus Neigung ab. Letzteres hält er für selbstüchtig. Er sagt nun, man solle das Gute aus Pflicht tun, nicht aus Neigung, denn ansonsten fehle der Maxime der Handlung (dem Grundsatz) der sittliche Gehalt. Kant stuft also die Pflicht höher ein, als die Neigung. Er meint etwa, wenn jemand eine Handlung tue, ohne jede Neigung, allein aus Pflicht, "als dann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert."

Und weiter heißt es:

"Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohltue, nicht Neigung, sondern aus Pflicht."

Und nun folgt der zweite Satz:

"Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip der Willens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist."

Der dritte Satz nun lauter: "Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."

Kant fragt nun, was das für ein Gesetz sein kann. Und nun folgt die erste Formulierung des Sittengesetzes:

"(...) ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime (mein Grundsatz) solle ein allgemeines Gesetz werden."

Dieses Gesetz passt, eben wegen seines bloß formalen Charakters, auf jeden beliebigen Inhalt. Wenn ich schwanke, ob ich einen begehrten Gegenstand einem andern wegnehmen soll, so brauche ich mich nur zu fragen: Kann ich wollen, dass alle Menschen stehlen? Das würde jeden Besitz, den ja auch ich erstrebe, unmöglich machen. Wenn es mir in einer bestimmten Lage schwerfällt, die Wahrheit zu sagen, so brauche ich mich nur zu fragen: Kann ich wollen, dass alle Menschen das Lügen zu ihrem Prinzip machen?"

Man muss sich nur immer fragen: "Kannst Du auch wollen, dass Deine Maxime (Dein Grundsatz) ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, da ist sie verwerflich."

Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Zunächst dreht und wendet Kant noch einmal den Begriff der Pflicht, der ihm so ungeheuer wichtig ist. Ich hatte ja schon etwas aus meiner ganz persönlichen Perspektive gesagt. Als nächstes kommt Kant auf das a priori aller sittlichen Begriffe zu sprechen. So sagt er etwa: "Aus dem Angeführten erhellet: dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben,..."

Als nächstes stellt Kant fest, dass es die Vernunft ist, die den Willen bestimmt:

"... der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt."

Und weiter:

"Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötig ist, heißt Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ."

Ich lasse nun einmal einen Abschnitt folgen, der ganz aufschlussreich für alles Weitere ist:

"Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat. Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, auszudrücken. Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte." (Kant: GMS)

Und nun folgt nach einigen weiteren Untersuchungen die Universalisierungsformel des KI:

"Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zu gleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde."

Dann folgt fast unmittelbar die Naturgesetzformel des KI

:

"Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle."

Zum Ende des zweiten Abschnitts entwickelt Kant die berühmte Selbstzweckformel des KI:

"Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."

Am Ende untersucht Kant noch einmal die Autonomie des Willens und die von ihm als unabdingbar vorausgesetzte Willensfreiheit. Es folgt eine Untersuchung über Autonomie und Heteronomie des Willens, und damit leitet Kant praktisch schon zu dem erheblich kürzeren dritten Abschnitt über. Ich werde in Kürze darauf eingehen.

Dritter Abschnitt und Schlussanmerkung

Die einzelnen Abschnitte des dritten und letzten Teils der GMS tragen folgende Überschriften, die ich einmal ganz für sich sprechen lassen möchte:

- Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. (Absolute Zustimmung)
- Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden. (Absolute Zustimmung)
- Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.. Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich.
- Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie.

Ich möchte einmal die ersten beiden Untertitel des dritten teils noch etwas zuspitzen: Freiheit - insbesondere Freiheit des Willens - ist die Grundvoraussetzung für jede nur denkbare Sittlichkeit. Freiheit ist also nicht nur die Möglichkeit zum Bösen, sie ist auch die Möglichkeit zum Guten überhaupt, und damit der Möglichkeit, dass der Mensch Gott gleich werde.

Und am Ende folgt dann noch die Schlussanmerkung.

Was am Ende bleibt

Was bleibt am Ende? Am Ende bleibt eigentlich nur der Kategorische Imperativ von Kant (KI). Eine Formulierung des KI, die von mir selbst stammt, lautet - ich sagte es bereits - so:

Handle so, dass die Maxime deiner Handlung jeder Zeit ein allgemeines Gesetz sein kann.

Oder etwas eleganter:

Handle so, dass die Maxime deiner Handlung jeder Zeit ein allgemeines Gesetz zu sein für sich in Anspruch nehmen kann.

Zwei Problemkreise

Mit der Ethik von Kant und dem Kategorischen Imperativ sind für mich genau zwei Problemkreise verbunden:

1. Der erste Problemkreis dreht sich um die Frage, ob denn die Pflicht tatsächlich höher zu bewerten ist, als die Neigung. Ich hatte ja schon gesagt, dass ich persönlich diese Frage absolut verneine, und ich befinde mich mit dieser Kritik in guter Gesellschaft.
2. Der zweite Problemkreis dreht sich um die Frage nach den Normenkontrollkriterien des KI, für die Kant keine wirklich Lösung anbietet. Anstatt das Kant auch nur einen einzigen Nagel einschlägt, hängt er den KI praktisch in der Luft auf. Man sieht sich selber so leicht dahinschweben, wie eine Feder, die allerdings schon vom kleinsten Windstoß verweht wird.

Zu 1. Ist die Pflicht wirklich höher zu bewerten, als die Neigung?

Kant bewertet die Pflicht höher als die Neigung. Darauf spottete Schiller: „Gern dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mich, dass ich nicht tugendhaft bin.“

Diese Aussage von Schiller gibt eigentlich schon den richtigen Hinweis. Nehmen wir an, die Menschen stehen sittlich-charakterlich auf unterschiedlichen Stufen, dann ist es nur zu verständlich, dass es Menschen gibt, die sich schwer damit tun, Gutes zu tun und Böses zu lassen. Und moralisch gefestigte Menschen werden das Gute immer „auch“ freiwillig tun. Letztere tun das Gute also „auch“ aus Neigung, weniger gefestigte Menschen müssen sich noch dazu zwingen. Daher gebe ich Schiller unbedingt recht, dass die Neigung hier entschieden höher zu bewertet ist, als die "bloße" Pflichterfüllung gegen das Gesetz.

Zu 2: Die Lösung des Normenkontrollproblems

Meines Erachtens gibt es drei Lösungen für das Normenkontrollproblem des KI. Ich habe jedenfalls drei Lösungen gefunden:

1. Man kann versuchen, die deontologische Ethik mit der teleologischen Ethik zu verbinden. dann gibt man ein **positives Kriterium** an, nach dem festgelegt ist, was denn das Gute ist, und das Böse nicht ist. Meine eigene Formulierung eines solchen Kriteriums lautet:

Gut ist allein, was dem Wohle aller dient.

Der entsprechende KI lautet dann:

Handle immer nur zum Wohle aller.

Ich habe diesen Standpunkt, den ich lange Zeit selber vertreten habe, einen **Salutarismus** genannt.

2. Man kann versuchen, ein **negatives Kriterium** anzugeben, nach dem festgelegt ist, was das Böse ist, und was das Gute nicht ist. Ich habe es so formuliert:

Gut ist allein, was niemandem schadet.

Der entsprechende KI lautet:

Handle so, dass Du niemandem schadest.

Ich habe diesen Standpunkt eine **negative Ethik** genannt.

3. Man kann versuchen, die deontologische Ethik, also den KI mit der goldenen Regel zu verbinden. So machen es übrigens die meisten Menschen, allerdings wohl eher aus Unkenntnis des KI. Und trotzdem bin ich der Meinung, dass diese Menschen hier einer ganz richtigen Eingebung folgen.

Die goldene Regel lautet: Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu. Die erste Formulierung der goldenen Regel in der Geschichte stammt meines Wissens von Thales, und lautet etwa so:

Tue niemals das, was Du an anderen verurteilst.

Mir persönlich ist diese Formulierung des "ersten Weisen Griechenlands" sogar sympathischer, als die Versform, weil sie viel kürzer und stringenter ist.

Es handelt sich hierbei natürlich ebenfalls um eine **negative Ethik**. Ich formuliere:

Gut ist allein, was man an keinem anderen verurteilt.

Das läuft am Ende wieder auf die goldene Regel hinaus:

Tue niemals das, was Du an anderen verurteilst.

Der neue Kategorische Imperativ

Ich lasse mal eben einen kurzen Auszug aus dem Fichte-Kapitel bei Johannes Hirschberger ("Geschichte der Philosophie") folgen:

„Das sich darlebende Ich als Grundlage der Ethik sieht zunächst so aus, als ob Fichte den Kantischen Formalismus durch eine materiale Wertlehre ersetzen wollte. Allein, es bleibt doch beim Formalismus, denn wir erhalten die rein formale, inhaltsleere Forderung: "Handeln, Handeln, das ist es, wozu wir da sind!" Der reine Wille, der analog dem reinen Wissen die Sittlichkeit ausmacht, ist zwar grundsätzlich zu unterscheiden von jedem niederen Willen, der nicht mehr ist als ein Begehren, das im Sinne des Utilitarismus, Eudämonismus und Hedonismus nur auf Bedürfnisbefriedigung ausgeht und wo der Mensch so wenig frei ist, wie das Tier, sondern auch wie dieses abhängig von dem ihm zufallenden physiologischen Reiz aus der materiellen Umwelt; und auch von jeder Form des Machtwillens oder Herrschaftstriebes ist der reine Wille zu unterscheiden; er ist "reiner" Vernunftwille der Menschheit überhaupt, dem sich der Individualwille in unendlicher Annäherung anzugleichen hat als der reinen Norm alles Wollens. Wenn man dann aber fragt, worin der reine Wille besteht, lautet die Auskunft wieder: "Handeln, Handeln, der ist es, wozu wir das sind! Wissen wir aber damit auch, was wir tun sollen? Wie der Formalismus Kants bedarf auch die Ethik Fichtes der Ergänzung durch eine materiale Wertlehre. Beide Ethiken sind insofern ein unvollkommener Ausdruck der Sittlichkeit.“ (Hirschberger, Bd II, S. 370)

Wir sehen: Kants Ethik ist ein reiner Formalismus, der aber als solches unbestimmt bleibt, und auch unbestimmt bleiben muss. Um nun zu praktischen Anwendungen zu kommen, ist es notwendig, den Kantischen Formalismus, durch ein "materiales Wertkriterium" zu ergänzen. Wenn es heißt "Du sollst immer die Wahrheit sagen", dann im Sinne des Kantischen Formalismus, weil diese Maxime jeder Zeit ein allgemeines Gesetz zu sein für sich in Anspruch nehmen kann. Und wer sagt uns das? Antwort: Die Vernunft. So, und jetzt komme ich ins Spiel. Ich habe mich da gefragt, nach welchem Kriterium denn die Vernunft bei der Beurteilung vorgeht. Und auch wenn Kant uns jetzt die Logik selbst als Kriterium anbietet, so stellt man am Ende fest, dass da wohl nur der Wunsch der Vater des Gedankens war. Es muss also tatsächlich wenigstens ein materiales Wertkriterium geben, welches das oberste Normenkontrollkriterium der Vernunft tatsächlich ist. Und dieses materiale Wertkriterium fand ich darin, dass die Vernunft Maximen so beurteilt, dass die Handlungen "niemandem schaden sollen". Also, das materiale Wertkriterium für den KI lautet:

Handle immer so, dass Du (nach Möglichkeit) niemandem schadest.

Und das ist zugleich der neue Kategorische Imperativ, wie er von mir formuliert wurde. Allerdings gebe ich gerne zu, dass die Grundidee nicht von mir selbst stammt. Ich habe sie nur übernommen. Sie ist etwa in der Arbeiterbewegung sehr weit verbreitet.

Zur Sozialethik

Mein Ansatz ist eigentlich ein Ganz einfache. Ich gehe dabei aus von dem folgenden Satz, der sich an einen Satz des Dalai Lamas anlehnt.

Handle so, dass Du jeder Zeit das größtmögliche Wohl für alle Menschen im Auge hast.

Ich nenne es das **Soziale Hauptgesetz** (jetzt in neuer, gewandelter Form), oder das **Sittliche Ideal**.

Es geht in meiner Sozialethik also um das **größtmögliche Wohl für alle Menschen** als dem **sittlichen Ideal**. Und Tugend ist dann nichts anders, als das ständige Gerichtetsein des Willens auf das sittliche Ideal. Das heißt auch, dass sich die Tugenden nicht auf die Ethik an sich beziehen, sondern auf die Sozialethik.

"Das größtmögliche Wohl für alle Menschen" ist "das" **sittliche Ideal** schlechthin. Und Tugend ist das ständige Gerichtetsein des Willens auf das sittliche Ideal. Ohne sittliches Ideal wäre jede Tugend überflüssig. Daran erkennt man, dass das sittliche Ideal genau so unverzichtbar zum Menschen gehört, wie die Tugend. Tugend und sittliches Ideal gehören einfach mit zum "ganzen" Menschen.

Das sittliche Ideal begründet:

1. "keine" (teleologische) Ethik, sondern nur eine Sozialethik, in diesem Fall den (sozialen) Salutarismus.
2. "kein" (teleologisches) Handlungsmodell.

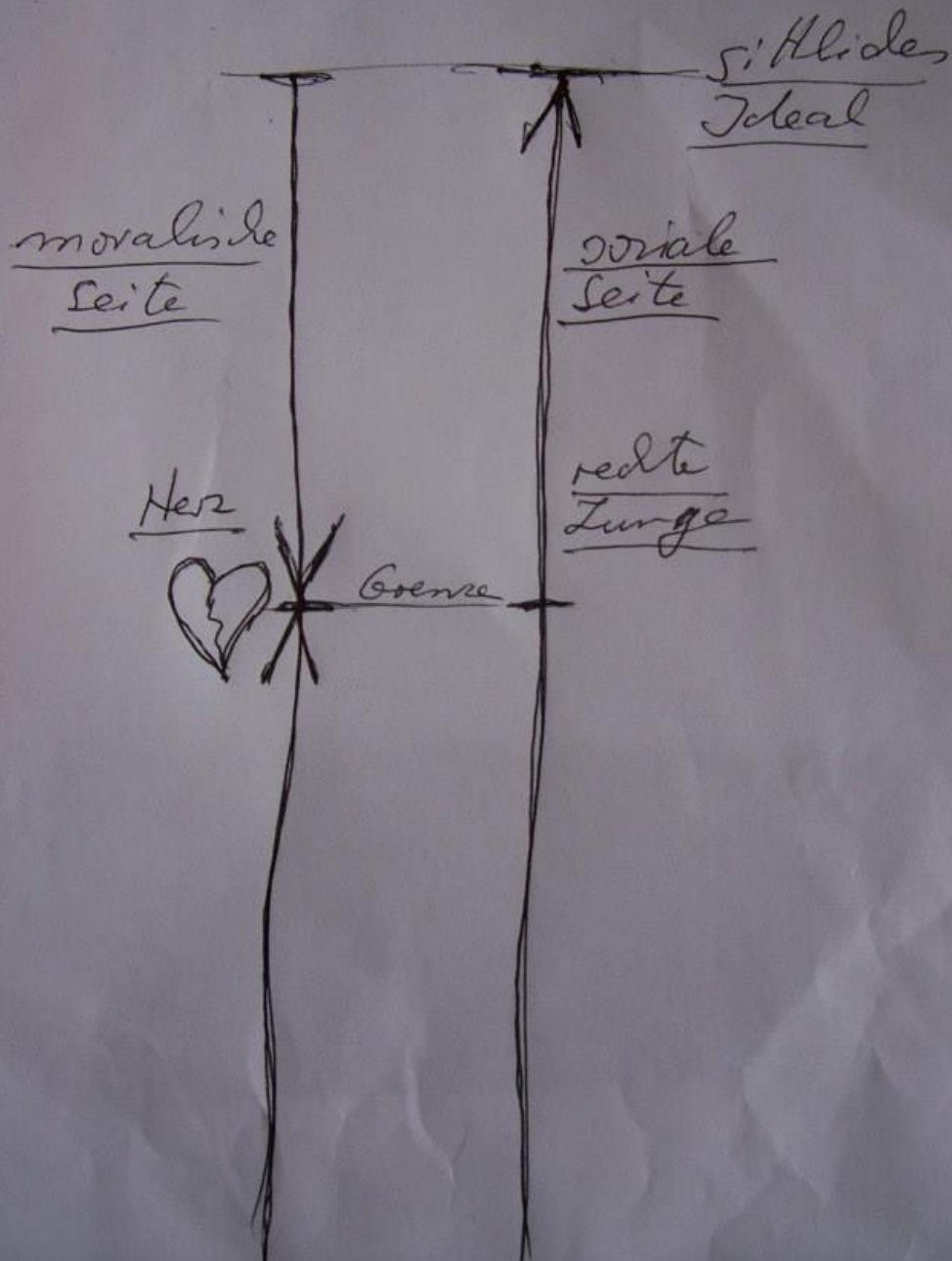
Die Forderung, das sittliche Ideal zu erreichen, ist einzig eine soziale Forderung und es ist "die" soziale Forderung schlechthin. Seine Erfüllung ist "die" Lösung aller sozialen Probleme des Menschen.

Das sittliche Ideal ist eng verknüpft mit dem sozialen Hauptgesetz: Je mehr die Menschen das größtmögliche Wohl aller im Auge haben (soziale Forderung), um so weniger soziale Problem werden sie haben, und um so mehr wird für das Zusammenleben aller Menschen im Sinne des Sozialen zu erreichen sein.

Literaturhinweis:

- Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit – Eine neue Ethik für unsere Zeit

Die Ethik und das zittliche Ideal



Joachim Stiller

Münster 2013

Ende

[Zurück zur Startseite](#)