

## Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?\*

VON FRIEDO RICKEN S.J.

In den letzten Sätzen des ‚Tractatus‘ verwendet Wittgenstein einen Begriff der Ethik und des Ethischen, der mit dem heute in der Philosophie üblichen nicht übereinstimmt. Das Ethische ist verstanden als eine Stellungnahme zur Welt als ganzer. Gut und Böse, von denen die Ethik handelt, tritt, so heißt es in der Tagebucheintragung vom 2. 8. 1916, „erst durch das Subjekt ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt“<sup>1</sup>. Die Ethik hat es mit dem guten Leben zu tun, „und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen“<sup>2</sup>. „Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; ... kurz, die Welt muß dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“<sup>3</sup>. Da die Ethik es nicht mit den Tatsachen, sondern den Grenzen der Welt zu tun hat, läßt sie sich nicht aussprechen. Sie ist „transzendental“<sup>4</sup>. In seinem Vortrag über Ethik, den die Herausgeber zwischen September 1929 und Dezember 1930 datieren, nennt Wittgenstein drei Erfahrungen, die dem Zuhörer einen Zugang zu dem „absoluten oder ethischen Wert“ eröffnen sollen: das Staunen darüber, daß die Welt und überhaupt irgend etwas existiert; die Erfahrung oder das Gefühl absoluter Sicherheit; das Gefühl der Schuld<sup>5</sup>.

Was der frühe Wittgenstein ausschließlich als ‚Ethik‘ bezeichnet, hat in der gegenwärtigen angelsächsischen und deutschen Moralphilosophie, für die weithin die Forderung ‚Ethik ohne Metaphysik‘ programmatisch ist, keinen Platz. Das Wort ‚Ethik‘ bezeichnet nach dem heute üblichen philosophischen Sprachgebrauch die philosophische Disziplin, die nach der Begründung moralischer Normen für Handlungen und Institutionen fragt. Diese normative Ethik wird vorbereitet durch die Handlungstheorie, die u. a. die Freiheitsproblematik diskutiert, und die Metaethik, die sich mit der Bedeutung der Moralsprache und erkenntnistheoretischen

\* Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz am 15. 11. 1983. Der Text wurde für den Druck geringfügig überarbeitet. Für hilfreiche Kritik danke ich G. Siegwart.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, Schriften I, Frankfurt 1960, 172.

<sup>2</sup> Tagebucheintragung vom 7. 10. 1916, Schriften I 176.

<sup>3</sup> Tractatus 6.43.

<sup>4</sup> Tractatus 6.421.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, A Lecture on Ethics, in: PhRev 74 (1965) 3–12; vgl. bes. 8–10.

Fragen befaßt, und damit ist der Themenkatalog der Moralphilosophie im wesentlichen erschöpft.

Die These, die ich im folgenden vertrete, lautet, daß die Moralphilosophie auf die Frage nach dem Ethischen im Sinne des frühen Wittgenstein nicht verzichten kann. Dazu muß ich jedoch weiter ausholen. Ich weise zunächst auf zwei Themenbereiche hin, die in der aristotelischen Tradition im Mittelpunkt standen, heute aber allenfalls noch am Rande erwähnt werden: Emotionen und Tugenden (I). Kann die Moralphilosophie auf sie verzichten? Ich versuche eine Antwort, indem ich nach der sachlichen Bedeutung des Aristotelischen Tugendbegriffs frage (III). Sie läßt sich am besten auf dem Hintergrund des Kantischen Tugendbegriffs (II) herausarbeiten. Die Überlegungen zu Kant und Aristoteles werden dann notwendig zu Wittgensteins Begriff des Ethischen hinführen (IV).

### I. Emotionen und Tugenden in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion

Die philosophische Disziplin der Ethik ist nach Aristoteles, dem sie ihren Namen verdankt, Lehre vom ἦθος: dem Charakter oder der Beschaffenheit des menschlichen Strebevermögens, die sich primär in Begierden und Affekten<sup>6</sup> und erst sekundär in Entscheidungen und Handlungen zeigt<sup>7</sup>. Die Aristotelische Ethik befaßt sich ausführlich mit der guten und schlechten Verfassung des Strebevermögens, den Tugenden und Lastern, und deren Einfluß auf die sittliche Erkenntnis und Entscheidung. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit gegeben, die psychischen Phänomene der Lust, Unlust und Affekte zum Thema der Ethik zu machen, denn Tugend und Laster sind ein Sichverhalten zu diesen Empfindungen<sup>8</sup>. Während Aristoteles in der Nikomachischen Ethik nur den Lustbegriff thematisch behandelt<sup>9</sup> (mit den Affekten befaßt sich das zweite Buch der ‚Rhetorik‘), geht Thomas von Aquin in der Prima secundae der Summa theologiae vor den Tugenden und Lastern ausführlich auf die *passiones animae* (q. 22–48) ein. Um an die Bedeutung der Affekte in der Geschichte der Moralphilosophie zu erinnern, seien nur noch die Stoa und Spinoza erwähnt.

Dagegen sind in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion die Tugenden und Affekte fast ohne Bedeutung. Das sei hier zunächst nur behauptet und erst anschließend durch einen kurzen Überblick belegt. Dieser Befund läßt eine zweifache Deutung zu. 1. Tugenden und Affekte seien, so könnte man sagen, nicht Thema der Ethik, sondern,

<sup>6</sup> Eudemische Ethik (im folgenden: EE) II 2; Nikomachische Ethik (im folgenden: NE) I 13; vgl. F. Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976, 138 Anm. 23.

<sup>7</sup> NE 1111b 4–6.

<sup>8</sup> NE II 4.

<sup>9</sup> NE VII 12–15; X 1–5.

falls sie überhaupt die Aufmerksamkeit des Philosophen verdienen, der philosophischen Psychologie oder Anthropologie. Die gegenwärtige Moralphilosophie beschränke sich daher mit Recht auf die Begründung moralischer Normen. – Zumindest für den Begriff der Tugend läßt diese Deutung sich bezweifeln. Bei Aristoteles handelt es sich eindeutig um einen Wertbegriff – Tugend ist die gute Verfassung eines Vermögens<sup>10</sup> –, der als solcher Gegenstand der Ethik ist. Kant behauptet in der ‚Metaphysik der Sitten‘, dem Ideal der Tugend sich beständig zu nähern sei Pflicht<sup>11</sup>. G. H. von Wright, dem wir eine eindringende Analyse des Aristotelischen Tugendbegriffs verdanken, weist darauf hin, daß es sich wegen der Verbindung mit dem Begriff des Charakters um einen anthropologischen Begriff handle, der aber wegen der Beziehung zu den Begriffen des richtigen Handelns und des guten Lebens zugleich eine normative und wertende Komponente enthalte<sup>12</sup>. 2. Die alternative Deutung, die in Folgendem vertreten wird, lautet: Der Verzicht auf die Diskussion der Tugenden und Affekte bedeutet eine Verkürzung der moralphilosophischen Fragestellung. Ebenso wenig wie auf eine Handlungstheorie kann die Ethik auf eine Theorie der Gefühle und die Frage nach dem richtigen Ethos verzichten. Die Frage nach dem richtigen Handeln führt notwendig zur Frage nach der richtigen Haltung und der richtigen emotionalen Verfassung.

Trifft dieser Befund aber tatsächlich zu? Das ließe sich zumindest für die Gefühle oder Emotionen mit guten Gründen bestreiten. Man könnte z. B. auf die emotivistischen Theorien hinweisen, nach denen moralische Äußerungen nicht als Urteile, sondern als Ausdruck von Gefühlen zu interpretieren sind, oder auf utilitaristische Ansätze, in denen Empfindungen, Neigungen oder Gefühlen die Rolle des entscheidenden Kriteriums für die Richtigkeit einer Handlungsweise zukommt. Daß diese Begriffe in vielen der gegenwärtig diskutierten moralischen Theorien eine zentrale Stelle einnehmen, kann nicht bestritten werden. Worauf hingewiesen werden soll, ist, daß diese tragenden Begriffe in den genannten Ansätzen entweder gar nicht oder nur unzureichend analysiert werden. Um nur zwei Beispiele zu nennen: H. Sidgwick's ‚Methoden der Ethik‘ gelten mit Recht als die reflektierteste Darstellung des klassischen Utilitarismus. Aber auch Sidgwick beschränkt seine Ausführungen über die für seine Theorie grundlegenden moralpsychologischen Begriffe auf eine Widerlegung des psychologischen Hedonismus<sup>13</sup> und eine Definition des Lustbegriffs, die ausschließlich an dem Ziel orientiert ist, einen quantitativen Vergleich der Lustempfindungen zu ermöglichen<sup>14</sup>. Bei R. M. Hare

<sup>10</sup> NE 1098 a7–12; 1107 a7f.

<sup>11</sup> Akademie-Ausgabe (im folgenden: AA) VI 409.

<sup>12</sup> *The Varieties of Goodness*, London 1963, 7.

<sup>13</sup> *The Methods of Ethics*, London 1907, 39–56.

<sup>14</sup> Ebd. 125–130.

zeigt schon der sprachliche Befund, daß er die Notwendigkeit differenzierter und analysierter moralphilosophischer Begriffe nicht sieht. Er gebraucht unterschiedslos die Wörter „inclinations“, „interests“, „likes“, „dislikes“, „desires“<sup>15</sup>. Bevor eine Moralphilosophie Gefühlen und Neigungen die Aufgabe der Handlungsorientierung oder eines Wahrheitskriteriums moralischer Urteile zuweist, müßte sie u. a. die Frage nach deren kognitiven Status klären: Enthalten Gefühle die Zustimmung zu Propositionen, seien sie deskriptiv oder wertend, die wie alle Propositionen wahr oder falsch sein können, und bedürfen sie folglich der Reflexion? Sie müßte sich mit der Frage auseinandersetzen, ob nicht Neigungen und Gefühle ihrerseits der Beurteilung und Bewertung unterliegen: Kann man von vernünftigen und unvernünftigen Wünschen sprechen? Gibt es pathologische Neigungen? Ist es sinnvoll, zwischen wahren und vermeintlichen Interessen zu unterscheiden? Ich bin der Ansicht, daß wir diese Fragen intuitiv bejahen. Sollte diese Intuition sich als richtig herausstellen, so folgt, daß Gefühle und Neigungen nicht Kriterium der Bewertung und Beurteilung sein können, da sie selbst deren Gegenstand sind.

Wenn wir uns von den Emotionen den Tugenden zuwenden, so legt sich als Ausgangspunkt die bereits von Sidgwick<sup>16</sup> diskutierte Frage nach dem Verhältnis von moralischen Prinzipien (Normen) und Tugenden nahe. Eine in der angelsächsischen Moralphilosophie verbreitete Auffassung sieht in den Tugenden Dispositionen, entsprechend moralischen Prinzipien zu handeln; die verschiedenen moralischen Prinzipien geben dabei die Gesichtspunkte ab, nach denen die einzelnen Tugenden unterschieden werden. So gibt es nach W. K. Frankena „für jedes Prinzip eine entsprechende sittlich gute Eigenschaft (häufig unter demselben Namen), die aus der Disposition oder Neigung besteht, dem Prinzip entsprechend zu handeln; und für jede sittlich gute Eigenschaft gibt es ein Prinzip, das jene Handlungsweise definiert, in der die Eigenschaft Ausdruck findet“<sup>17</sup>. G. J. Warnock unterscheidet vier allgemeine Typen guter Dispositionen: die Disposition, dem anderen nicht zu schaden, die Fairneß, die Wohltätigkeit und die Disposition, den anderen und sich selbst nicht zu täuschen; diesen vier moralischen Tugenden entsprechen vier moralische Normen oder Prinzipien<sup>18</sup>. Die Konsequenz dieser These liegt auf der Hand: Der Tugendbegriff erübrigt sich als Thema der Moralphilosophie. Sie wurde unter Berufung auf die angelsächsische Ethik eindeutig formuliert von B. Schüller. Allen Tugenden sei das Merkmal „freie Entschlossenheit“ im Sinne von Grundhaltung gemein-

<sup>15</sup> Freedom and Reason, London 1963, siehe Index.

<sup>16</sup> Ebd. (siehe Anm. 13) 217–221. Sidgwick spricht nicht von moralischen Prinzipien, sondern von Pflichten.

<sup>17</sup> Ethics, Englewood Cliffs, N. J. 1963; deutsch: Analytische Ethik, München 31981, 84.

<sup>18</sup> The Object of Morality, London 1971, 86.

sam. „Was bleibt“, so fragt Schüller, „von den nominalen Definitionen der verschiedenen Tugenden noch an Bedeutungselementen, nachdem man das Merkmal ‚freie Entschlossenheit‘ ... ausgeschieden hat? Es bleiben noch die Kennzeichnungen der verschiedenen für sittlich gut oder richtig gehaltenen Verhaltensmuster: jedem das Seine geben und lassen = Gerechtigkeit; zu seinem Wort stehen = Treue. Und es sind allein solche Verhaltensmuster, die man zu charakterisieren und gegeneinander abzugrenzen hat, wenn man die mannigfaltigen Tugenden und die ihnen jeweils entgegengesetzten Laster inhaltlich bestimmen will. Was sind Verhaltensmuster? Nichts anderes als Handlungsweisen ... Danach ist klar, daß auch eine Tugendlehre, nachdem sie zuvor das eine Phänomen der Grundhaltung erläutert hat, nicht mehr Haltungen, sondern Handlungsweisen zum Gegenstand ihrer Untersuchung hat, nicht anders als eine normative Ethik“<sup>19</sup>.

An diese Rekonstruktionen des Tugendbegriffs lassen sich kritische Fragen richten. Das Wort ‚Disposition‘ ist vieldeutig, vage und daher irreführend. Nach dem gängigen Verständnis äußern Dispositionen sich unter spezifischen Bedingungen in charakteristischen, konstanten, deskriptiv erfaßbaren Verhaltensweisen. Beispiele von Dispositionen sind vormoralische Charakterzüge und Gewohnheiten. Ein Jähzorniger zeigt unter bestimmten Umständen bestimmte Reaktionen; eine Gewohnheit äußert sich darin, daß unter bestimmten Bedingungen ein bestimmtes Tun vollzogen wird. Der Gebrauch von ‚Disposition‘ verführt zu dem Mißverständnis, Tugenden seien Gewohnheiten. Im Unterschied zu Gewohnheiten äußern Tugenden sich aber gerade nicht in festgelegten Verhaltensweisen<sup>20</sup>. Wer gefährliche Situationen aufsucht, ist deshalb noch lange nicht tapfer. Sein Verhalten kann ebenso auf Leichtsinns oder Draufgängertum beruhen. Umgekehrt kann Tapferkeit sich auch darin zeigen, daß man eine Gefahr meidet. Lassen sich die Tugenden, so ist weiter zu fragen, als Dispositionen oder freie Entschlossenheiten für bestimmte Handlungsnormen verstehen und entsprechend diesen Normen unterscheiden? Um einem Prinzip, etwa dem, daß einem Menschen in Not zu helfen ist, zu entsprechen, braucht man je nach Situation und Charakteranlage verschiedene Tugenden, z. B. Tapferkeit, wenn mit der Hilfe eine Gefahr für den Helfenden verbunden ist, oder Freigebigkeit, wenn eine finanzielle Hilfe gefragt ist. Umgekehrt kann man fragen, ob sich zu jeder Tugend eine Handlungsnorm formulieren läßt. Wie steht es z. B. mit den Tugenden Hoffnung, Gelassenheit, Geduld? Man könnte als solche Normen vorschlagen: Es sei moralisch geboten, die Hoffnung nicht zu verlieren; sich gelassen zu verhalten; geduldig zu sein. Die Formulierungen zeigen, daß hier die Tugendbegriffe das Primäre sind: Sie

<sup>19</sup> Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 300.

<sup>20</sup> Vgl. von Wright, Varieties (siehe Anm. 12) 141–143.

müssen verstanden sein, um das Prinzip zu verstehen. Außerdem: Wird durch diese Prinzipien ein bloßes Handeln gefordert oder eine Haltung, die sich nicht in einem Handeln erschöpft? Ist jemand, der nicht übereilt handelt, darum schon geduldig? Die entscheidende Frage ist jedoch, ob der referierte Tugendbegriff den Anliegen und der Leistung des Aristotelischen Begriffs gerecht wird. Aristoteles als Vergleichspunkt und Maßstab heranzuziehen, ist eine methodische Entscheidung, die insofern berechtigt ist, als bei ihm dieser Begriff wohl die differenzierteste Entfaltung gefunden hat. Im wesentlichen ist dem Urteil v. Wrights zuzustimmen, daß die Lehre von der Tugend seit Aristoteles keinen nennenswerten Fortschritt gemacht habe<sup>21</sup>. Zuvor sei jedoch ein kurzer Blick auf Kants Tugendbegriff geworfen, der nicht nur historisch, sondern auch systematisch eine Zwischenstellung einnimmt.

## II. Vernunft contra Gefühl

Es läßt sich zunächst eine Gemeinsamkeit des Kantischen mit dem oben skizzierten Tugendbegriff feststellen. Tugend ist für Kant eine „Disposition“ oder „freie Entschlossenheit“, seine Pflicht zu erfüllen: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in der Befolgung seiner Pflicht“<sup>22</sup> oder „die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht“<sup>23</sup>. Dieses Merkmal ist den verschiedenen Tugenden gemeinsam. Gesichtspunkt der Unterscheidung ist die Verschiedenheit der sogenannten Tugendpflichten, d. h. der Zwecke, die zugleich Pflicht sind<sup>24</sup>. Kant führt jedoch insofern einen Schritt zur aristotelischen Tradition zurück und sachlich weiter, als er (über die referierten Autoren hinaus) das Verhältnis von Tugend und Gefühlen thematisiert. Dieses Verhältnis stellt sich zunächst als Widerstreit dar. Tugend ist „moralische Gesinnung im Kampfe“<sup>25</sup>; sie ist moralische Tapferkeit (*fortitudo moralis*): „das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken aber ungerechten Gegner“, dem Gegner der sittlichen Gesinnung in uns, „Widerstand zu tun“<sup>26</sup>. Der Grad der Tugend wird an der Stärke der Hindernisse erkannt. „Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können“<sup>27</sup>. Diese Aussagen lassen zugleich Kants negative Bewertung der Neigungen und Affekte deutlich werden. Ihnen kommt keine kognitive Funktion und positive Bedeutung für die Sittlichkeit zu; sie sind aus-

<sup>21</sup> Ebd. 136.

<sup>22</sup> *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, AA VI 394.

<sup>23</sup> Ebd. 395.

<sup>24</sup> Ebd. 395.

<sup>25</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (im folgenden: KpV) A 151.

<sup>26</sup> *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, AA VI 380.

<sup>27</sup> Ebd. 394.

schließlich als Hindernisse der reinen praktischen Vernunft gesehen. „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß ... ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen“<sup>28</sup>. Jeder Affekt ist „blind ... , denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen“<sup>29</sup>. Kant urteilt, daß „aller Affekt, als ein solcher, Tadel verdient“<sup>30</sup>. Alle Neigungen sind seiner Ansicht nach egoistisch; sie „zusammen ... machen die Selbstsucht ... aus“<sup>31</sup>. Sie sind „einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein“<sup>32</sup>.

Tugend erschöpft sich nach Kant jedoch nicht in diesem negativen Verhältnis zu den Gefühlen. Die Überschrift zu Kapitel 16 in der ‚Einleitung zur Tugendlehre‘ der ‚Metaphysik der Sitten‘ lautet: „Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt“. Der Begriff der moralischen Apathie hebt die positive Bedeutung des Gefühls hervor. Moralische Apathie ist gefordert, damit „die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische ... verlieren“. Sie besteht darin, „daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird“<sup>33</sup>. Der entscheidende Terminus des letzten Satzes ist ‚Achtung‘. Damit verweist Kants Tugendbegriff auf die Triebfederproblematik, die Frage nach den subjektiven Gründen der Ausführung der sittlichen Handlung (principium executionis). Ihre Bedeutung liegt darin, daß Kant gesehen hat: Die Moralphilosophie kann sich nicht mit der Normenbegründung begnügen; sie muß auch fragen, was den Menschen bewegt, den moralischen Normen entsprechend zu handeln. „Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen“<sup>34</sup>. Kant hat im Verlauf der Entwicklung seiner Ethik verschiedene Lösungen dieses Problems vertreten<sup>35</sup>. Nach der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘<sup>36</sup> ist die Achtung

<sup>28</sup> KpV A 213.    <sup>29</sup> Kritik der Urteilskraft B 121.

<sup>30</sup> Der Streit der Fakultäten, AA VII 86.

<sup>31</sup> KpV A 129.    <sup>32</sup> KpV A 212.    <sup>33</sup> AA VI 408.

<sup>34</sup> Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924, 54.

<sup>35</sup> Vgl. L. W. Beck, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974, 201–203. Von den früheren Lösungsversuchen sei hier nur der der ‚Transzendentalen Methodenlehre‘ der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ (B 841) zitiert: „Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori und notwendig ist, erfüllen.“

<sup>36</sup> A 126–159.

subjektiver Bestimmungsgrund des Willens. Hervorgehoben ist vor allem ihr negativer Charakter. Die Einheit von Vernunft und Gefühl ist auch im Begriff der Achtung zunächst als eine Unterdrückung der Neigungen durch die reine praktische Vernunft gedacht. Der freie Wille wird durch das sittliche Gesetz „nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt“<sup>37</sup>. Das moralische Gesetz übt also durch den Abbruch der Neigungen eine negative Wirkung aufs Gefühl aus, die aber selbst wiederum ein Gefühl, die Achtung, ist. Die Achtung motiviert daher zunächst nur indirekt zur Befolgung des moralischen Gesetzes, insofern sie die Hindernisse der Neigungen beseitigt. Damit ist ihre bewegende Kraft jedoch nicht vollständig charakterisiert. Der Zwang auf die Neigungen wird ausgeübt durch die Gesetzgebung der eigenen praktischen Vernunft. Der Handelnde erkennt, daß er bloß durch das moralische Gesetz bestimmt ist. Dadurch wird er sich eines von den Neigungen verschiedenen und daher freien, ausschließlich von der praktischen Vernunft bewirkten Interesses an der sittlichen Handlung bewußt<sup>38</sup>. Wir können dieses Interesse als Interesse an der eigenen Freiheit interpretieren. Das in der Bestimmung durch das Vernunftgesetz erfahrene Bewußtsein der Unabhängigkeit von den Neigungen kann den Menschen zu einem Handeln gegen die Neigungen motivieren. Kant beschreibt dieses Bewußtsein in einem anderen Zusammenhang<sup>39</sup> als unveränderliche, nicht sinnliche, sondern intellektuelle Zufriedenheit. Mit dem Kantischen Freiheitsbegriff ist aber eine intelligible, metaphysische Wirklichkeit angesprochen. Die positive Triebfeder des sittlichen Handelns ist nach der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ daher das Bewußtsein des Menschen, einer anderen Ordnung anzugehören. Im sittlichen Handeln verwirklicht der Mensch nach Kant sich als metaphysisches Wesen; er erfährt in der intellektuellen Zufriedenheit seine Verankerung in einer metaphysischen Ordnung. Die „echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ... ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt“<sup>40</sup>. Die Religionsschrift spricht von einer „eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage“ und einem „Gefühl der Erhabenheit“ der „moralischen Bestimmung“, das dahin wirkt, „die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen“<sup>41</sup>. Um zum Tugendbegriff zurückzukehren: Die ‚Metaphysik der Sitten‘ nimmt auch die positive Komponente der Achtung in den Tugendbegriff auf, wenn sie

<sup>37</sup> KpV A 128.

<sup>38</sup> Vgl. KpV A 143 f.

<sup>39</sup> KpV A 212. <sup>40</sup> KpV A 158.

<sup>41</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI 50.

schreibt, Tugend sei „das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese *im Bewußtsein ihrer Überlegenheit* (aus Freiheit) über jene [sc. die Neigungen] die Obermacht gewinnt“<sup>42</sup>.

### III. Die Integration der Gefühle als sittliche Forderung

Wie bei Kant hat bei Aristoteles der Tugendbegriff seinen Ort zunächst innerhalb der Motivationsproblematik. Auch bei ihm charakterisiert der Begriff ein Verhältnis der Vernunft zu den nichtvernünftigen Empfindungen und Strebungen: zu Lust, Unlust, Begierde und Affekten. Dieses Verhältnis ist bei Aristoteles aber nicht als Widerstreit, sondern als Einheit gedacht. Den Neigungen soll nicht wie bei Kant Abbruch geschehen, sondern sie sollen durch die Vernunft ihre wahre Erfüllung finden. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen Tugend und Beherrschtheit. Der Beherrschte und der Tugendhafte lassen sich in ihren Handlungen und Entscheidungen von sittlichen Normen bestimmen. Aber der Beherrschte muß seinen nichtvernünftigen Antrieben widerstehen, während in der Tugend die volle Integration dieser Antriebe in die Vernunft erreicht ist<sup>43</sup>. Mit der Ordnung der Antriebsstruktur ist die Aufgabe der Tugend nach Aristoteles jedoch nicht erschöpft. Sie ist auch Voraussetzung der sittlichen Erkenntnis, und das ist, soweit ich es beurteilen kann, bei Kant kaum gesehen<sup>44</sup>.

Diese Skizze sei nun an einigen Stellen etwas ausgeführt<sup>45</sup>. Tugenden sind für Aristoteles gute Beschaffenheiten oder Vollkommenheiten eines Vermögens. Aus der Unterscheidung zwischen dem Vernunftvermögen und dem nichtvernünftigen Strebevermögen ergibt sich die Unterscheidung zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden<sup>46</sup>. Die dianoetischen Tugenden gewährleisten die Erkenntnis der Wahrheit<sup>47</sup>. Für die Ethik ist hier vor allem die Phronesis von Interesse, deren Leistung die praktische Wahrheit, das richtige sittliche Einzelurteil ist<sup>48</sup>. Das nichtvernünftige Strebevermögen ist das Vermögen von Lust, Unlust, Begierden und Affekten. Die Einteilung der ethischen Tugenden beruht auf den verschiedenen Arten der Strebungen, die diesem Vermögen zuzuschreiben sind; jede Tugend leistet die Integration eines dieser Bereiche. So ordnet z. B. die Tapferkeit<sup>49</sup> die Affekte von Furcht und Zuversicht, die Besonnenheit<sup>50</sup> einen bestimmten Bereich körperlicher Begierden und Lustempfindung, die Tugend der *πραότης*<sup>51</sup>, für die wir im Deutschen kei-

<sup>42</sup> Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI 477; Hervorhebung von mir.

<sup>43</sup> NE 1151b 3–1152a 3; vgl. 1102b 25–28; 1119b 15–18; EE 1220b 18f.

<sup>44</sup> Kants Lehre von dem durch die Neigungen bedingten natürlichen Hang, wider die strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 405), könnte in diesem Sinne interpretiert werden.

<sup>45</sup> Für Einzelh. der Interpretation sei verwiesen auf *Ricken*, Lustbegriff (siehe Anm. 6).

<sup>46</sup> NE I 6; I 13. <sup>47</sup> NE 1139b 12f. <sup>48</sup> NE VI 5; VI 8.

<sup>49</sup> NE III 9–12. <sup>50</sup> NE III 13–15. <sup>51</sup> NE IV 11.

nen Namen haben (Dirlmeier<sup>52</sup> übersetzt „vornehme Ruhe“), den Affekt des Zorns, die Gerechtigkeit den egoistischen Trieb des Mehrhabenwollens von den äußeren Gütern des menschlichen Lebens, z. B. Ansehen, Geld, Selbsterhaltung<sup>53</sup>. Besonders am Beispiel der Tapferkeit wird deutlich, daß eine Beziehung zwischen bestimmten Affekten und bestimmten Situationstypen besteht: Der Affekt der Furcht regt sich in der Situation der Gefahr. Die ethischen Tugenden haben daher zugleich die richtige Entscheidung in bestimmten Situationstypen oder Lebensbereichen zum Ziel<sup>54</sup>. Daß die verschiedenen Affekte und Begierden und nicht die moralischen Normen oder Prinzipien Einteilungsgesichtspunkt der Tugenden sind, läßt sich auch am entgegengesetzten Begriff des Lasters zeigen. Die Bezeichnungen der Laster sind Motivwörter. Sie machen keine Aussage darüber, gegen welche Norm der Handelnde verstoßen hat, sondern aus welchem Motiv er gegen eine Norm verstoßen hat. Man kann eine moralisch gebotene Hilfeleistung aus Trägheit, aus Zorn, aus Geiz, aus Feigheit usw. unterlassen oder, um ein Beispiel des Aristoteles anzuführen, einen Ehebruch aus Gewinnsucht oder aus Begierde begehen<sup>55</sup>. Der Mangel an Tugend ist daher vom Verstoß gegen eine Norm zu unterscheiden. In beiden Fällen wird gegen die Norm, die den Ehebruch verbietet, verstoßen; im einen, weil die Tugend der Besonnenheit, im anderen, weil die der Gerechtigkeit fehlt.

Die Leistung der Tugend besteht zunächst darin, daß sie derartige Motive nicht wirksam werden läßt; sie schaltet die Begierden und Affekte, die die richtige Entscheidung verhindern könnten, aus. Damit ist die Aussage des Aristoteles, Gegenstandsbereich (*περι τι*) der Tugenden seien die verschiedenen nichtvernünftigen Regungen, jedoch noch nicht ausreichend interpretiert. Die Integration der Begierden und Affekte ist erst gelungen, wenn diese ihrerseits zur Motivation des sittlichen Handelns beitragen. Tugend besagt für Aristoteles nicht Apathie oder Unterdrückung der Neigungen<sup>56</sup>. Sie ist vielmehr die Verfassung des nichtvernünftigen Seelenvermögens, die bewirkt, daß dessen Regungen mit dem Vernunfturteil in Einklang sind und dadurch ihre Kraft in den Dienst der richtigen Entscheidung und des richtigen Verhaltens stellen. Begierden und Affekte können nicht Kriterien des richtigen Handelns und dürfen nicht Ausgangspunkt der praktischen Überlegung sein. Aber sie sind in dem Sinn potentiell vernünftig, daß sie mit der Vernunft übereinstimmen und dadurch motivierende Kräfte des Sittlichen werden können<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Darmstadt 1969.

<sup>53</sup> NE 1129 a 34–b 10; V 4.

<sup>54</sup> Vgl. N. Hartmann, Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik, in: *ders.*, Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 191–214; bes. 196–200.

<sup>55</sup> NE 1130 a 24–28.

<sup>56</sup> Vgl. NE 1104 b 24–26.

<sup>57</sup> Zum Zusammenhang von Tugend und Motivation vgl. Ph. Foot, *Virtues and Vices*, in: *ders.*, *Virtues and Vices*, Oxford 1978, 1–18; bes. 8–14.

Es geht nicht um die Unterdrückung, sondern um die Kultur der Gefühle.

Kann die Moralphilosophie auf den Aristotelischen Tugendbegriff verzichten? Drückt ‚Tugend‘ in dem Sinn einen normativen Begriff aus, daß man von der sittlichen Notwendigkeit der Tugend sprechen kann? Die Frage läßt sich auf einer ersten Ebene mit einer utilitaristischen Argumentation beantworten. Die Moralphilosophie betont mit Recht die sittliche Bedeutung der Institutionen. Indem sie das Zusammenwirken der Menschen regeln, erweitern sie die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen. Ähnlich läßt sich für die Tugend argumentieren: Sie festigt das Verhalten des einzelnen. Auf den Tugendhaften ist Verlaß. Mit ihm kann man rechnen und zusammenarbeiten. Tugend als Stabilität und Konstanz der ausgeglichenen emotionalen Reaktion und des richtigen Handelns ist von hohem sozialem Nutzen. Für eine weiterführende Überlegung sei ausgegangen von der Kantischen Unterscheidung zwischen pflichtmäßigem Handeln und Handeln aus Pflicht<sup>58</sup>. Sie macht deutlich, daß die Ethik sich nicht damit begnügt, bestimmte Handlungen zu fordern; sie verlangt auch eine bestimmte Absicht des Handelnden: daß er das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tue<sup>59</sup>. Man kann diese Forderung als Forderung zweiter Ordnung bezeichnen. Eine solche Forderung zweiter Ordnung ist auch die moralische Notwendigkeit der Tugend. Tugend ist eine Radikalisierung der guten Absicht in dem Sinn, daß diese Absicht die verschiedenen Schichten des Strebevermögens bestimmt. Die Forderung der Tugend ist die Forderung einer Entschiedenheit für das sittlich richtige Handeln, die von allen Schichten des Strebevermögens mitgetragen wird, so daß ihr auch keine *unterdrückten* Wünsche, Neigungen, Affekte entgegenstehen. Tugend ist das Ideal der radikalen Widerspruchsfreiheit und Einheit der menschlichen Person. Thomas von Aquin hat es folgendermaßen formuliert: „Es gehört zur Vollkommenheit des menschlich Guten, daß gerade auch die Leidenschaften durch die Vernunft ihr Maß erhalten. Da nämlich das Gut des Menschen wurzelhaft in der Vernunft gründet, wird dieses Gut um so vollkommener sein, je mehr es sich auf alles erstrecken kann, was zum Menschen gehört ... Da nun das sinnliche Strebevermögen der Vernunft gehorchen kann, ... gehört es zur Vollkommenheit des sittlich oder menschlich Guten, daß auch die Leidenschaften der Seele durch die Vernunft gesteuert werden. Wie es also besser ist, daß der Mensch das Gute nicht nur will, sondern es auch durch äußere Handlung vollbringt, so gehört es auch zur Vollkommenheit des sittlich Guten, daß der Mensch nicht nur dem Willen, sondern auch dem sinnlichen Strebevermögen nach zum Guten bewegt wird“<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 397 f.

<sup>59</sup> Vgl. NE 1105 a 31 f.

<sup>60</sup> Summa theologiae I II q 24 a 3.

Es ist immer wieder die Kritik zu hören, in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion habe der Begriff der Pflichten gegen sich selbst keinen Platz; sie befaße sich ausschließlich mit den Pflichten gegen andere. Es wäre zu überlegen, ob sich vom Tugendbegriff her nicht wieder ein Zugang wenigstens zu einem bestimmten Bereich der Pflichten gegenüber sich selbst gewinnen ließe, ohne daß dabei die wesentlich soziale Dimension der Pflicht vernachlässigt würde. Diese Pflichten gegen sich selbst würden sich dann aus der Forderung zweiter Ordnung ergeben, die Pflichten gegen den anderen ungeteilt zu bejahen und die Gefühle entsprechend zu kultivieren. Der Zusammenhang läßt sich verdeutlichen an einer Forderung, die in der analytischen Ethik immer wieder erhoben wird: Es gelte, die Fähigkeit zu entwickeln, „uns den Mitmenschen als Person zu vergegenwärtigen – als jemanden, der sich so wichtig ist, wie wir uns selbst wichtig sind – und uns von seinen Interessen und den Auswirkungen unseres Handelns auf sein Leben eine lebendige und von Mitgefühl getragene Vorstellung zu machen“<sup>61</sup>. Von einem aristotelischen Ansatz her wäre jetzt weiter zu fragen, welche Gefühlsbereiche geordnet werden müßten, um dieser Forderung zu entsprechen: Angst, Minderwertigkeitsgefühle, Selbstbehauptungstrieb, Ehrgeiz, Neid, Haß, um nur einige Beispiele zu nennen.

Es ist nun kurz auf eine der grundlegenden Voraussetzungen des Aristotelischen Tugendbegriffs einzugehen, und das ist die Lehre des Aristoteles von der Begierde und den Affekten. Diese Voraussetzung kann hier nicht diskutiert werden<sup>62</sup>. Es geht nur darum, sie als solche deutlich zu machen, um anhand des Beispiels einer ethischen Theorie darauf hinzuweisen, daß eine Ethik ebensowenig wie auf eine Handlungstheorie auf die Reflexion ihrer moralpsychologischen Voraussetzungen verzichten kann. Bei den folgenden Bemerkungen zur Moralpsychologie des Aristoteles geht es ausschließlich darum, auf den Vernunftbezug von Begierde und Affekt hinzuweisen. Denn er ist Voraussetzung dafür, daß die Affekte durch die Tugend in die sittliche Entscheidung integriert werden können. Dieser Vernunftbezug zeigt sich auf zweifache Weise: 1. in der Teleologie aller nicht pathologischen oder durch Gewöhnung depravierten nichtvernünftigen Strebungen: sie sind auf ein Gut bezogen. 2. Die Affekte im eigentlichen Sinn, d. h. die nichtvernünftigen Strebungen unter Ausschluß der rein körperlichen Begierden und Lustempfindungen, implizieren Urteile. Sie sind daher in dem Sinn vernunftbezogen, daß die Vernunft die Frage nach der Richtigkeit dieser Urteile stellen kann.

Diese beiden Punkte seien durch zwei Beispiele belegt, differenziert und verdeutlicht. Den teleologischen Charakter der körperlichen Lust und der Begierde, die die körperliche Lust zum Ziel hat, bringt Aristote-

<sup>61</sup> Frankena, Ethik (siehe Anm. 17) 83; vgl. Hare, Freedom (siehe Anm. 15) § 6.4.

<sup>62</sup> Zur Aristoteles-Interpretation vgl. Ricken, Lustbegriff 35–62 (siehe Anm. 6).

les in der Formel zum Ausdruck, das Lustvolle sei das (oder ein) anscheinende(s) Gute(s) (φαινόμενον ἀγαθόν)<sup>63</sup>. Durch Begierde und körperliche Lust bezieht das Lebewesen sich auf ein Gut: die Erhaltung seiner selbst und seiner Art. Die Formel läßt zugleich deutlich werden, daß die Begierde der Lenkung durch die Vernunft bedarf, um das intendierte Gut nicht zu verfehlen. Das Lustvolle ist nicht das Gut selbst, sondern nur dessen Anzeichen, das die Anwesenheit des Gutes auch lediglich vortäuschen kann. Nur die Vernunft kann erkennen, ob das Gut tatsächlich gegeben ist oder ob es sich um einen bloßen Schein handelt. Im 2. Buch der ‚Rhetorik‘ definiert Aristoteles den Zorn folgendermaßen: „Zorn ist von Schmerz begleitetes Streben nach anscheinender Genugtuung wegen einer anscheinenden Geringschätzung . . . , und zwar einer Geringschätzung, die nicht berechtigt ist“<sup>64</sup>. Die teleologische Beziehung besteht im Schmerz über die Geringschätzung. Das Gut, auf das der Affekt aus ist, ist also die Beachtung oder Anerkennung durch die anderen. Der Affekt enthält verschiedene Annahmen: daß das Verhalten des anderen eine Geringschätzung ist; daß diese Geringschätzung nicht berechtigt ist; daß dieses oder jenes eine Genugtuung für die Geringschätzung ist. Die in diesen Annahmen enthaltenen Propositionen werden nicht als wahr erkannt, sondern lediglich für wahr gehalten. Der Zornige glaubt, es liege eine unberechtigte Geringschätzung vor; er erstrebt etwas, das er für eine Genugtuung hält. Die Vernunft kann den Affekt dem von ihm intendierten Ziel zuführen, indem sie nach der Wahrheit dieser Propositionen fragt. Dadurch, daß die Vernunft den teleologischen Bezug einer nichtvernünftigen Strebung sichert, ist die Ebene der sittlichen Entscheidung freilich noch nicht erreicht und die Strebung noch nicht in diese integriert. Dazu muß das einzelne Gut dieser Strebung in Beziehung zu den anderen Gütern des Handelnden und den Gütern der von seiner Handlung Betroffenen gesetzt werden.

Es braucht wohl kaum eigens erwähnt zu werden, daß eine *systematische* Interpretation der Aristotelischen Lehre von der Integration des Affektiven eine Fülle von Fragen aufwirft, von denen hier nur einige angedeutet werden können. Es ist zunächst zu betonen, daß es sich bei dieser Integration nicht um eine voll realisierbare Forderung, sondern um ein Ideal im Sinne eines Ziels handelt, das immer nur in größerer oder geringerer Unvollkommenheit erreicht werden kann. Die Teleologie der Strebungen setzt eine Güterlehre mit allen erkenntnistheoretischen Problemen, die mit dem Begriff des Gutes gegeben sind, voraus. Sind, so ist zu fragen, alle nichtvernünftigen Strebungen, Affekte usw. einer teleologischen Deutung fähig? Gibt es ausschließlich anerzogene und gesellschaftlich bedingte Bedürfnisse, Neigungen usw., oder liegen dem

<sup>63</sup> De motu animalium 700b 29; EE 1235 b 26 f.

<sup>64</sup> Rhetorik 1378 a 30–32.

gesellschaftlich Bedingten teleologisch zu deutende anthropologische Konstanten zugrunde? Wo ist die Grenze zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zu ziehen? Wo sind dem Integrationsbemühen des Menschen Grenzen gesetzt?

Der Aristotelische Tugendbegriff fordert nicht nur, daß die praktische Vernunft den Bereich des Affektiven integriere; Aristoteles behauptet auch, daß sittliche Erkenntnis nur unter Voraussetzung dieser Integration möglich sei. Die dianoetische Arete der Phronesis und die ethische Arete bedingen sich wechselseitig; ohne sittliche Erkenntnis keine ethische Tugend und ohne ethische Tugend keine sittliche Erkenntnis<sup>65</sup>. Der Begriff der ethischen Tugend ist daher auch von Bedeutung für eine Theorie der sittlichen Erkenntnis; er weist auf deren Eigenart und Voraussetzungen hin. Aristoteles will auf den Unterschied von mathematischer und sittlicher Erkenntnis<sup>66</sup> und die Tatsache hinweisen, daß bei moralischen Urteilen mit Fehlerquellen zu rechnen ist, die bei theoretischen Urteilen nicht gegeben sind und die im Charakter des Handelnden liegen. Die Regungen des nichtvernünftigen Strebevermögens können einmal die obersten praktischen Grundsätze pervertieren; das ist das Wesen des Lasters<sup>67</sup>. Aber auch da, wo die richtigen Prinzipien erkannt werden, kann die mangelnde Integration der Begierde und Affekte bewirken, daß die Prinzipien falsch auf den einzelnen Fall angewendet werden<sup>68</sup>.

Im Zusammenhang der sittlichen Erkenntnis hat der Begriff der ethischen Tugend eine kritische Funktion. Er weist auf das Phänomen hin, daß Temperament, Gefühle, Antriebsstrukturen, Gewohnheiten usw. einen Einfluß auf unsere praktischen Grundsätze und Einzelentscheidungen haben. Er fordert vom Handelnden eine kritische Distanz gegenüber seinem spontanen Urteil. Der Handelnde soll sich der gefühls- und gewohnheitsbedingten Faktoren, die in sein Urteil eingehen können, bewußt sein und sein Urteil auch unter diesem Gesichtspunkt reflektieren. Er soll wissen, daß die Entschiedenheit, verantwortet handeln zu wollen, die Frage offenläßt, ob das, was er für verantwortbar hält, auch tatsächlich verantwortet werden kann. Der Begriff der ethischen Tugend weist auf eine nicht grundsätzliche, aber für den einzelnen faktisch wohl meistens gegebene Grenze der praktischen Rationalität hin, denn es muß offenbleiben, in welchem Ausmaß der einzelne sich der genannten Faktoren bewußt werden und sie ausschalten kann. Ihr Einfluß gewinnt um so größeren Raum, je mehr die sittliche Überlegung vom Allgemeinen zum konkreten Einzelfall absteigt. Hier sind Einfühlungsvermögen, Sympathie und Antipathie gegenüber den von meiner Handlung Betroffenen, die subjektive Gewichtung meiner Interessen und Bedürfnisse gegenüber denen der anderen, gefühlsmäßige Einflüsse darauf, wel-

<sup>65</sup> NE 1144 a 36 f. b 31 f.; 1178 a 17 f.

<sup>66</sup> NE 1140 b 12–20. <sup>67</sup> NE 1146 b 23 f. <sup>68</sup> NE VII 5.

che Umstände ich zur Kenntnis nehme und wie ich sie einschätze, zweifellos von großer Bedeutung. Als Ideal fordert die ethische Tugend, daß die Gefühle nicht Hindernis, sondern Hilfe der sittlichen Erkenntnis seien. Sie lassen, wie z. B. das Gerechtigkeitsempfinden, die Prinzipien deutlicher ins Bewußtsein treten; sie befähigen, sich in den anderen einzufühlen; sie erschließen, wie z. B. die Furcht, die Situation. Als Idealzustand enthebt die Tugend den Menschen der Notwendigkeit, auf seine emotionalen Barrieren zu reflektieren, und befähigt ihn zu einer raschen, sicheren und richtigen sittlichen Entscheidung.

#### IV. Das Ethische als Einstellung gegenüber der Differenz von Sollen und Sinn

Mit diesen Überlegungen zum Aristotelischen Begriff der ethischen Tugend haben wir jedoch den Ethik-Begriff des frühen Wittgenstein noch nicht erreicht. Bei Aristoteles geht es um die Ordnung der einzelnen nichtvernünftigen Strebungen; sie sind auf *bestimmte* Ziele bezogen und mit *bestimmten Lebensbereichen* und Situationstypen verknüpft. Dagegen geht es bei Wittgenstein um eine Stellung zur Welt als *ganzer* oder, wie wir es auch formulieren können, zum Leben als *ganzem*. „Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt“<sup>69</sup>. „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“<sup>70</sup>. „Die Welt und das Leben sind Eins“<sup>71</sup>. Wie verhalten diese beiden Begriffe des Ethischen sich zueinander? Ich sehe den *sachlichen* Zusammenhang folgendermaßen: Wie der Aristotelische Begriff der Tugend, so hat der Wittgensteinsche Begriff des Ethischen seinen systematischen Ort in der Motivationsproblematik. Mit der moralischen Forderung ist eine Differenz von Sollen und Sinn gegeben. Aus ihr ergibt sich notwendig eine Stellungnahme zur Welt oder zum Leben als ganzen.

Ich erläutere zunächst in Form von zwei Thesen, was ich unter der Differenz von Sollen und Sinn verstehe. Die erste These: Moralische Normen schreiben die Verwirklichung von Zielen vor. Die Gesamtheit dieser Ziele sei im Anschluß an Kant<sup>72</sup> umschrieben mit dem Begriff des Reichs der Zwecke, in dem jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst behandelt wird und in dem die Harmonie der inhaltlichen Zwecke, die die einzelnen verfolgen, verwirklicht ist. In einem solchen Reich der Zwecke wäre die Einheit von Sittlichkeit und Glück, soweit sie vom menschlichen Handeln abhängt, verwirklicht. Das Reich der Zwecke ist ein Ideal, das, soweit es an ihm liegt zu verwirklichen, das moralische Gesetz jedem Menschen vorschreibt. Daß und in welchem Ausmaß das Reich der Zwecke verwirklicht wird, so die zweite These, ist nicht in die

<sup>69</sup> Tagebucheintragung vom 4. 11. 1916, Werke I 180.

<sup>70</sup> Tractatus 6.43. <sup>71</sup> Tractatus 5.621.

<sup>72</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 433; vgl. Kritik der reinen Vernunft B 836f.

Hand des einzelnen sittlich Handelnden allein gegeben. Er allein kann es nicht verwirklichen; er ist auf die Mitwirkung aller anderen angewiesen. Die Geltung der sittlichen Forderung ist aber von der tatsächlichen Realisierung des Reichs der Zwecke unabhängig. Nur wenn alle entsprechend dem moralischen Gesetz handelten, würde das Reich der Zwecke verwirklicht. Dadurch, daß andere nicht nach der sittlichen Forderung handeln, wird aber deren Geltung für mich nicht aufgehoben. Sittliches Handeln schließt einen Vertrauensvorschuß und Vorleistungen ein. Das Reich der Zwecke kann niemals realisiert werden, wenn jeder zunächst abwartet, wie der andere sich verhält. Die Rede von einer Differenz zwischen Sollen und Sinn will also besagen: Das moralische Gesetz fordert, daß ich den mir möglichen Beitrag zur Verwirklichung eines Ideals leiste, von dem ich (wegen der Freiheit der anderen) nicht wissen kann, ob es jemals verwirklicht wird. Wenn wir folgenden Sinnbegriff verwenden: Ein Handeln hat für einen Handelnden in dem Ausmaß einen Sinn, als er über eine Gewißheit verfügt, daß das intendierte Ziel erreicht wird, so fordert das moralische Gesetz Sinnloses. Die Ungewißheit, ob das sittlich gebotene Ziel erreicht wird, hebt aber die sittliche Verpflichtung, sich im Rahmen der eigenen Möglichkeiten für die Verwirklichung des Ziels einzusetzen, nicht auf. Je umfassender das sittliche Ziel ist, je größer der Verzicht ist, den es erfordert, und je selbstloser der persönliche Einsatz ist, um so mehr wird diese Differenz erfahren.

Gegenüber dieser Differenz sind verschiedene Einstellungen oder gefühlsmäßige Antworten denkbar, z. B.: die Resignation, die an der Verwirklichung sittlicher Ziele verzweifeln läßt; das Pathos des Dennoch, das das anscheinend Sinnlose trotzdem tut; ein angeborener Optimismus; die Freude am Risiko. Die Stellungnahme zur Differenz wird verschieden sein, aber, und das ist entscheidend, sie ist unausweichlich. *Eine* Einstellung *muß* der Handelnde beziehen; sie mag mehr oder weniger reflektiert, mehr oder weniger gefühlsmäßig oder vom Willen bestimmt sein. Damit haben wir die Dimension erreicht, die nach meiner Interpretation mit Wittgensteins Begriff des Ethischen angesprochen ist. Kann die Moralphilosophie diesen Bereich des Ethischen aus ihrer Fragestellung ausklammern? Kann sie diese Einstellung zum Ganzen des sittlichen Handelns dem zufälligen Temperament und der zufälligen Stimmungslage des einzelnen überlassen? Aus den Überlegungen zum Aristotelischen Tugendbegriff ergibt sich, daß sie es nicht kann. Die sittliche Forderung verlangt ihre volle Bejahung. Wenn sie eine Ordnung der Gefühle fordert, dann kann sie den Bereich nicht ignorieren, in dem es um die Einstellung zum Ganzen des sittlichen Handelns geht. Wenn es in den Tugenden um den Aufbau der Motivation geht, die unbedingte moralische Forderung zu erfüllen, dann kann die Moralphilosophie sich nicht auf Tugenden beschränken, die partikuläre Strebungen und Gefühle ordnen; sie muß sich auch und vor allem mit den Tugenden befas-

sen, die die Einstellung zum Sinn der sittlichen Pflicht als solcher bestimmen.

Wie aber sind solche Tugenden möglich? Welche Annahmen muß der Handelnde machen, damit die vom moralischen Gesetz geforderte Einstellung möglich ist? Wie können solche Annahmen gerechtfertigt werden? Ist die geforderte Einstellung möglich, ohne eine Ziel- und Sinndimension anzunehmen, die die Dimension der realisierbaren Ziele übersteigt? Wittgenstein hat darauf mit dem Hinweis auf das Mystische<sup>73</sup> geantwortet, Kant mit dem Begriff der Achtung, die den Menschen sich als einer anderen Seinsordnung zugehörig bewußt werden läßt, und mit der Forderung eines reinen praktischen Vernunftglaubens<sup>74</sup>. Diese und andere Antworten sollen hier nicht geprüft werden. Worauf es ankam, war, daß die Moralphilosophie die Frage nach dem Ethischen im Sinne des frühen Wittgenstein *thematisieren* muß. Ob sie sie auch beantworten kann und welche Grenzen der Philosophie überhaupt dabei gesetzt sind, ist ein weiteres Problem.

<sup>73</sup> Tractatus 6.44; 6.45; 6.522; vgl. die Tagebucheintragungen 11. 6. bis 8. 7. 1916, Werke I 165–167.

<sup>74</sup> KpV A 227.