

Das normative Urteil bei Thomas von Aquin in handlungstheoretischer Perspektive

VON CHRISTIAN SCHRÖER

Mit dem folgenden Beitrag wird keine philologisch-historische, sondern eine systematische Absicht verfolgt. Es soll daher nicht *über*, sondern *mit* Thomas von Aquin und anderen maßgeblichen Autoren der klassischen Ethik über den Begriff der menschlichen Handlung und über die Prinzipien des normativen Urteils diskutiert werden. Als leitender Gedanke gilt, dass ein unzureichender Handlungsbegriff der Hauptgrund für ein unzureichendes Verständnis des moralischen Urteils ist und dass sich bei Thomas von Aquin der Schlüssel für eine umfassende Orientierung in dieser Frage auffinden lässt.

1. Der empiristische Handlungsbegriff

In klassischer Weise hat der Oxforder Philosoph John Livingston Austin in seinem 1957 erschienenen Aufsatz „Ein Plädoyer für Entschuldigungen“¹ darauf hingewiesen, dass jede normative Ethik eine allgemeine Handlungstheorie voraussetzt:

In der Ethik untersuchen wir, wie ich annehme, das Gute und das Schlechte, das Richtige und das Falsche, und dies muss zum größten Teil in einigem Zusammenhang mit dem Verhalten oder der Ausführung von Handlungen stehen. Doch ehe wir überlegen, welche Handlungen gut oder schlecht, richtig oder falsch sind, ist es wohl angebracht, zuerst zu überlegen, was mit dem Ausdruck ‚eine Handlung ausführen‘ bzw. ‚etwas tun‘ gemeint ist und was darunter eingeschlossen und was nicht eingeschlossen ist.²

Die führenden Autoren der empiristischen Ethik seit Thomas Hobbes, David Hume und John Stuart Mill, aber auch die modernen Human-, Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften orientieren sich weithin an einem sehr einfachen Modell des motivierten Verhaltens, das sich in drei Thesen zusammenfassen lässt: (1) Was Menschen zu ihren Handlungen bewegt, sind Bedürfnisse (needs), Wünsche (desires) und Interessen (interests). (2) Die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedürfnisse, Wünsche und Interes-

¹ J. L. Austin, A Plea for Excuses, in: J. L. Austin, Philosophical Papers, 2nd ed., edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford [1961] 1970, 175–204; Reprint from: PAS 57 (1956/57), 1–30 (Ein Plädoyer für Entschuldigungen, in: J. L. Austin, Gesammelte philosophische Aufsätze, herausgegeben von J. Schulte, Stuttgart 1986, 229–268).

² „In ethics we study, I suppose, the good and the bad, the right and the wrong, and this must be for the most part in some connexion with conduct or the doing of actions. Yet before we consider what actions are good or bad, right or wrong, it is proper to consider first what is meant by, and what not, and what is included under, and what not, the expression ‚doing an action‘ or ‚doing something‘.“: Austin 1970, 178 (Austin 1986, 232f.).

sen wird jeweils als Lust (pleasure) oder Leid (pain) empfunden. (3) Es gibt keine anderen Ziele für das menschliche Handeln als die Bezugnahme auf die Gegenstände der Bedürfnisse, Wünsche und Interessen und keine andere Motivation als das Erstreben von Lust und das Vermeiden von Leid.

Diese handlungstheoretische Konzeption schließt ausdrücklich drei gravierende Konsequenzen ein: (1) Es folgt,

dass Lust und das Freisein von Leid die einzigen Dinge sind, die als Endzwecke wünschenswert sind, und dass alle anderen wünschenswerten Dinge [...] entweder deshalb wünschenswert sind, weil sie selbst lustvoll sind oder weil sie Mittel sind zur Beförderung von Lust und zur Vermeidung von Leid.³

In diesem Sinne sind Lust und Leid denn auch die einzig denkbaren Quellen eines glücklichen oder unglücklichen Lebens.⁴

(2) Es scheint zu folgen, dass sich kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen dem Verhalten von Tieren und dem Handeln von Menschen erkennen lässt. Diesen Einwand beantwortet Mill bekanntlich mit dem Hinweis, dass Menschen zu erheblich höheren Interessen fähig sind als Tiere. Die Rangordnung von Interessen kann nach Mill allerdings nicht anders festgestellt werden als durch das Argument der informierten Präferenz: Von zwei Freuden ist diejenige als die höherwertige anzusehen, die alle oder die meisten, die beide erfahren haben, der anderen entschieden vorziehen würden.⁵

(3) Es folgt schließlich, dass sich die praktische Rationalität des Menschen in einer dreifachen Leistung erschöpft: Sie erfasst die möglichen Handlungsoptionen, sie stellt die günstigsten Mittel für die Verwirklichung der erstrebten Ziele fest, und sie erwägt die unmittelbar auftretenden Motive im Lichte höherstufiger Bedürfnisse, Wünsche und Interessen.

Der Begriff des Willens scheint in der Handlungstheorie des ethischen Empirismus keinen sinnvollen Ort mehr zu finden. Nach David Hume bezeichnet er daher nichts anderes

³ „[...] that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things [...] are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain.“: *J. St. Mill, Utilitarianism*, cap. 2 (2), in: *J. St. Mill, Utilitarianism and On Liberty*, edited by *M. Warnock*, Malden/USA; Oxford/UK [u.a.] 2003, 181–235, 186 (Der Utilitarismus, übersetzt und herausgegeben von *D. Birnbacher*, Stuttgart 1976, 13).

⁴ „By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure“: ebd.

⁵ „If I am asked, what I mean by difference of quality in pleasures, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account.“: *Mill, Utilitarianism*, cap. 2 (5) (*Mill* 2003, 187). – Das Argument greift offenbar das aristotelische Motiv der Maßgeblichkeit des edlen Menschen auf: „Ho spoudaios gar hekasta krinei orthos“: EN III 6, 1113a29–30; auch bei *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 2,1 ad 1.

[...] als den innerlichen Eindruck, den wir fühlen und dessen wir uns bewusst werden, wenn wir mit Bewusstsein eine Bewegung unseres Körpers oder eine Perzeption des Geistes ins Dasein rufen.⁶

Der Begriff des Willens steht demnach für nichts anderes als für den subjektiven Eindruck des Handelnden, Ursache einer eigenen Vorstellung oder einer eigenen Körperbewegung zu sein, wobei dieser Eindruck aber trügerisch sein kann und für den Zuschauer ohne Bedeutung ist.⁷

2. Technische, pragmatische und moralische Normativität

Wie bereits Kant kritisch bemerkt hat, bleibt in diesem engen handlungstheoretischen Rahmen kein Raum für eine Theorie der Moralität. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant drei Klassen normativer Motivationen: Der Wille wird zu seinen Entscheidungen genötigt entweder durch Regeln der Geschicklichkeit oder durch Ratschläge der Klugheit oder durch Gebote der Sittlichkeit. Wie Kant hinzufügt, könne man die ersteren Imperative auch technische, die zweiten pragmatische und die dritten moralische Imperative nennen. Denn technische Imperative gehören zur Kunst (*techne*), pragmatische Imperative zur Wohlfahrt, die moralischen Imperative aber „zum freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten“ (*ad mores*).⁸

Die drei genannten Formen der Normativität unterscheiden sich wesentlich in der Modalität der Nötigung, die sie auf den Willen ausüben. Eine technische Regel gibt an, welche Handlungen zur Herbeiführung eines bestimmten *möglichen* Ziels notwendig oder dienlich sind. Pragmatische Ratschläge der Klugheit geben an, welche Handlungen zur Herbeiführung eines *wirklich* erstrebten Ziels notwendig oder dienlich sind.⁹ In beiden Fällen handelt es sich um eine *bedingte, partikuläre* und *theoretisch* begründete Nötigung:

⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [THN] II, 3, 1 (Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd. II/III, übersetzt von Th. Lipps, herausgegeben von R. Brandt, Hamburg 1978, 136).

⁷ Vgl. Hume, THN II 3, 2 (Hume 1978, 145 f.).

⁸ „Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d.i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut- oder gleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten gehörig) nennen.“: I. Kant, GMS, BA 43 f.

⁹ „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im erstern Falle ist er ein problematisches, im zweiten ein assertorisch-praktisches Prinzip“: Kant, GMS, BA 40.

(1) Die Nötigung des Willens ist genau dann *bedingt*, wenn sich der Wert der Gegenstände ausschließlich nach den subjektiven Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen bemisst, die sich auf diese Gegenstände richten: Wer keinen Durst hat, der braucht auch nicht zu trinken.¹⁰ (2) Die Nötigung des Willens ist genau dann *partikulär*, wenn die Nötigung, etwas Bestimmtes tun zu müssen, allein daraus erwächst, dass man den Erwerb bestimmter materieller Gegenstände verfolgt. Nun sind aber nicht nur die Bedürfnisse, Wünsche und Interessen der Menschen, sondern auch die Umstände, unter denen die Menschen handeln, weithin verschieden. Also gelten die Regeln der Kunst und die Ratschläge zur Wohlfahrt nur im Hinblick auf partikuläre Ziele, aber nicht allgemein für das menschliche Handeln überhaupt.¹¹ (3) Alle technischen und pragmatischen Nötigungen beruhen auf einer Leistung der *theoretischen Vernunft*, was bereits David Hume klar herausstellt.¹² Denn ob jemand ein Bedürfnis hat oder nicht hat, und was man tun muss, um den Gegenstand seines Begehrens zu erreichen, sind empirische Fragen und bedürfen lediglich einer theoretischen Überlegung: Wenn es *wahr* ist, dass ich Durst habe, und wenn es *wahr* ist, dass man seinen Durst dadurch löschen kann, dass man etwas trinkt, dann ist es auch *wahr*, dass ich, wenn ich Durst habe, etwas trinken sollte. Die Nötigung wird allein dadurch erzeugt, dass technische und pragmatische Regeln ein Bedingungsgefüge beschreiben: Um B zu bewirken, *muss* ich A tun. Wer aber B nicht will, braucht auch A nicht zu tun.

Demnach meint *praktische Rationalität* im Rahmen einer empiristischen Ethik nichts anderes als eine theoretische Rationalität in Bezug auf ein bedingt motiviertes und partikulär bestimmtes Handeln. Eine moralische Nötigung dagegen zeichnet sich nach Kant durch die drei gegenteiligen Merkmale aus: Sie ist Ausdruck einer spezifisch praktischen Richtigkeit, sie begründet eine unbedingte Geltung, und sie führt den Begriff einer allgemeinen, d. h. für das menschliche Handeln überhaupt geltenden Notwendigkeit bei sich.¹³ Verbleibt man im handlungstheoretischen Rahmen der

¹⁰ „Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein“: Kant, GMS, BA 65.

¹¹ „Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders gear tetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen[!] gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen“: Kant, GMS, BA 64.

¹² Vgl. Hume, THN III 3, 3 (Hume 1978, 150–156).

¹³ Das sittliche Gesetz „[...] führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich“: Kant, GMS, BA 43. „Findet sich nun, dass diese Regel *praktisch richtig* sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist“: I. Kant, KpV, A 38. „Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also *unbedingt*, mithin, als kategorischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar *objektiv* bestimmt wird.“: KpV, A 55; „[...] objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt“: KpV, A 35.

empiristischen Ethik, ist nicht zu sehen, wie sich eine solch starke Form der Normativität begründen lassen sollte.¹⁴ Also liegt eben darin, „wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage“.¹⁵

Kant benennt sehr klar den Punkt, der in einer empiristischen Konzeption des menschlichen Handelns offenbleibt: Technische und pragmatische Imperative besagten nur, was man tun müsse, um einen möglichen oder wirklich gewünschten Zweck zu erreichen. Ob aber der wirklich verfolgte Zweck „vernünftig und gut“ sei, „davon ist hier gar nicht die Frage“¹⁶. Es könne daher durchaus sein, dass eben diese wirklich verfolgten Zwecke „den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten“¹⁷.

3. Das praktische Urteil

Derselbe kritische Vorbehalt ergibt sich aus der klassischen Handlungstheorie, die ihren Ausgang bei Platon und Aristoteles nimmt, in der stoischen und neuplatonischen Philosophie weiter entfaltet wird und im Werk des Thomas ihre reifste Form erreicht.

Aristoteles führt den Begriff der menschlichen Handlung über eine Reihe von Unterscheidungen ein, die von der Selbstbewegung natürlicher Körper

¹⁴ David Hume sieht daher keine andere Möglichkeit, als das sittliche Gute ausschließlich als pragmatische Nötigung zu verstehen: „Die unterscheidenden Eindrücke, durch die wir das sittlich Gute und das sittlich Schlechte erkennen, sind also nichts anderes als besondere Lust- und Leid-gefühle; daraus folgt, daß es bei allen Untersuchungen über diese sittlichen Unterscheidungen genügt, wenn wir die Gründe aufweisen, die uns bei der Betrachtung eines Charakters Befriedigung oder Unbehagen empfinden lassen. Hierdurch wird uns dann auch klar, warum ein Charakter Lob oder Tadel verdient“: *Hume*, THN III 1,2 (*Hume* 1978, 213). Hume sieht darin jedoch keinen Mangel, sondern einen willkommenen methodischen Vorteil: „So kommen wir wieder auf unsere erste Behauptung zurück, dass Tugend durch das Lustgefühl und Laster durch das Leidgefühl, welches wir bei der bloßen Wahrnehmung und Betrachtung einer Handlung, eines Gefühls oder eines Charakters erleben, bestimmt wird. Diese Entscheidung ist sehr bequem. Ihr zufolge können wir uns, um den Ursprung der sittlichen Richtigkeit oder der sittlichen Verwerflichkeit einer Handlung zu zeigen, auf die einfache Frage beschränken: Warum erweckt eine Handlung oder ein Gefühl, wenn wir sie für sich betrachten und prüfen, eine bestimmte Art der Befriedigung oder ein bestimmtes Unbehagen? Wir brauchen nicht mehr nach unbegreiflichen Beziehungen und Eigenschaften zu fragen, die es in Wirklichkeit nicht gibt, und die auch in unserer Einbildungskraft nicht als klare und bestimmte Begriffe existieren. Ich bin der Meinung, daß ich einen großen Teil der Arbeit, die ich hier leisten will, durch diese Fragestellung, die mir so frei von Unbestimmtheit und Unklarheit zu sein scheint, geleistet habe“: THN III 1,2 (*Hume* 1978, 217).

¹⁵ „Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen.“: *Kant*, GMS, BA 48f.

¹⁶ *Kant*, GMS, BA 41.

¹⁷ „Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten“: *Kant*, GMS, BA 40; Kant erläutert dies an einem drastischen Beispiel: „Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken“: GMS, BA 41.

ausgeht: Alle natürlichen Körper bewegen sich insofern, als sie „den Ursprung ihrer Bewegung und Ruhe in sich selbst haben“¹⁸. Lebende Naturkörper¹⁹ zeichnen sich zudem durch eine besondere Gattung von Selbstbewegungen aus. Denn Lebewesen bewegen sich nicht nur aufgrund ihrer materiellen Eigenschaften, sondern sie bewegen sich darüber hinaus wesentlich *durch sich* (*di' hautou*)²⁰, d. h. aufgrund eines spezifischen Lebensaktes, dem sie bereits ihre eigene Entstehung, ihr Wachstum und ihr Vermögen zu allen weiteren arttypischen Formen der Bewegung und Ruhe verdanken.

Im Bereich des Lebendigen lassen sich wiederum drei Stufen der Selbstbewegung unterscheiden: Pflanzen bewegen sich aufgrund ihres spezifischen Lebensaktes ‚durch sich‘, indem sie Nahrung aufnehmen, wachsen und sich fortpflanzen. Höhere Lebewesen wie die Tiere bewegen sich ‚durch sich‘ aufgrund von Vorstellungen (*phantasiai*), indem sie ihre Umwelt wahrnehmen, die partikulären Gegenstände ihres Strebens wie Nahrung usw. erfassen und dabei Zutragliches anstreben oder Unzutragliches meiden.²¹ Menschen schließlich bewegen sich ‚durch sich‘ aufgrund von Vorstellungen, die zudem einer „Rede“, d. h. einer gedanklichen Beurteilung unterliegen.²² Damit ist ein erster allgemeiner Handlungsbegriff gewonnen: Menschliches Handeln als solches ist eine durch überdachte Vorstellungen geleitete eigenständige Bewegung oder Ruhe vernunftbegabter Lebewesen.²³

¹⁸ Die aristotelische Physik beginnt mit einer klaren Bestimmung des Gegenstandsbereichs: „Man kann die Gesamtheit des Seienden einteilen in Hervorbringungen der Natur und in Hervorbringungen andersgearteter Ursachen. Hervorbringungen der Natur sind die Tiere und Menschen (*zoa*) und ihre Bestandteile, die Pflanzen und die Elementarkörper wie Erde, Feuer, Luft und Wasser [...], und diese alle zeigen einen Unterschied gegen das, was nicht eine Hervorbringung der Natur ist: hat doch eine jede Hervorbringung der Natur ein Prinzip seiner Bewegung und Ruhe in ihm selbst, ein Prinzip teils seiner Ortsbewegung, teils seines Wachsens und Abnehmens, teils seiner qualitativen Veränderung“: *Aristoteles*, Physik II 1, 192b8–15.

¹⁹ „Von den natürlichen [Körpern; P. S.] haben die einen Leben (*echei zoen*), die andern nicht“: *Aristoteles*, *De anima* [DA] II 1, 412a13.

²⁰ „Leben nennen wir Sichernähren (*trophe*) sowie Wachsen (*auxesis*) und Schwinden (*phthisis*) *durch sich* (*di' hautou*)“: *Aristoteles*, DA II 1, 412a14–15.

²¹ Vgl. *Aristoteles*, DA II 3, 414a29–b6; III 10, 433b27–30; III 12, 434a30–b2.

²² Eine Bewegung ‚durch sich‘ erfolgt somit entweder (a) ohne eine leitende subjektive Vorstellung des Lebewesens, wie bei den Pflanzen, oder (b) aufgrund einer Vorstellung, die wiederum entweder allein schon durch die Verknüpfung mit sinnlichen Wahrnehmungen handlungswirksam wird, oder (c) zudem auch einer abwägenden Überlegung unterliegt: „Im Ganzen nun gilt, wie bemerkt: insofern ein Lebewesen ein Strebevermögen hat, bewegt es sich selbst. Ein Strebevermögen aber hat es nicht ohne Vorstellung; jede Vorstellung aber ist entweder mit schlußfolgerndem Denken oder sinnlicher Wahrnehmung verbunden; an der zweiten haben auch die andern Lebewesen [die Tiere] teil“: DA III 10, 433b27–30. – „Die mit sinnlicher Wahrnehmung verbundene Vorstellung findet sich, wie bemerkt, auch bei den andern Lebewesen, während die mit Überlegung verbundene den mit schlußfolgerndem Denken begabten zukommt“: DA III 11, 434a5–7; denn „die andern Lebewesen [die Tiere] besitzen weder Vernunfttätigkeit noch Schlußfolgerung, sondern nur Vorstellung“: DA III 10, 433a11–12.

²³ Für *Aristoteles* beruht menschliches Handeln somit wesentlich auf demjenigen seelischen Vermögen, das „Rede hat“ (*logon echon*) und das zugleich auf diejenigen seelischen Vermögen Einfluss nehmen kann, die auf diese Rede zu ‚hören‘ imstande sind: vgl. EN I 13, 1102a26–1103a3;

Das handlungsleitende Urteil zeichnet sich nach Aristoteles durch drei Merkmale aus: (1) Es hat einen arbiträren Charakter und muss insofern durch eine subjektive Leistung des Überlegens (*bouleusis*)²⁴ zur Entscheidung (*diairesis*)²⁵ gebracht werden: „Denn ob sie [die mit Überlegung begabten Lebewesen; C. S.] dies oder jenes tun sollen, ist schon eine Leistung ihres Schlussfolgerens [...]“²⁶ (2) Der Gegenstand der Überlegung ist das konkrete Tun, wobei die Überlegung wesentlich zwischen dem erstrebten Ziel und den möglichen Handlungsweisen vermittelt. Denn „das, worauf das Streben geht, ist der Ausgangspunkt der praktischen Vernunft; der Endpunkt ist der Anfang des Handelns.“²⁷ (3) Ein Ziel bewegt uns jedoch nur dann zum wirklichen Handeln, wenn es zum Gegenstand eines Wollens (*boulesis*)²⁸ wird, und ein mögliches Ziel wird nur dann wirklich gewollt, wenn es uns auch *gut* zu sein scheint:

Deshalb ist das gemeinsame Prinzip das Erstrebte, aber dieses ist entweder das Gute oder das scheinbar Gute, doch nicht jedes Gute, sondern nur das sich im Handeln verwirklichende.²⁹

Zu einem vollständigen Begriff des vernunftbestimmten Handelns gehört demnach auch der Aufweis, dass die Ziele selbst vernünftig und gut sind. Solange aber dieser Aufweis aussteht, sagt das faktische Streben allein noch nichts darüber aus, ob das Tun auch „richtig“ ist: Denn „alle Vernunft ist richtig, Streben aber und Vorstellung richtig und unrichtig.“³⁰ Somit würde erst eine spezifisch praktische Überlegung zeigen können, welche Ziele als solche vernünftig und „in Wahrheit gut“³¹ sind. Dieser Ansatz wird jedoch von Aristoteles nicht zu Ende geführt.³²

vgl. II 1. Für einen Menschen scheint daher dasjenige am meisten selbst und freiwillig getan zu sein, was mit *logos* getan wird: „kai pepragenai dokousin autoi kai hekousios ta meta logou malista“: EN IX 8, 1168b35–69a1.

²⁴ Aristoteles, EN III 4.

²⁵ Aristoteles, EN III 5.

²⁶ Aristoteles, DA III 11, 434a7–8. Vernunftbegabte Akteure können ihre Aktionsmöglichkeiten erfassen, die Alternativen vergleichen und durch Überlegungen zu einer eindeutigen Handlungsoption gelangen. Insofern können sie aufgrund einer schlussfolgernden Rede „[...] aus mehreren Vorstellungen eine einheitliche machen“: DA III 11, 434a9–10.

²⁷ Aristoteles, DA III 10, 433a15–17.

²⁸ Aristoteles, EN III 6.

²⁹ Aristoteles, DA III 10, 433a27–29.

³⁰ Aristoteles, DA III 10, 433a26–27. Damit wird auch deutlich, in welchem Sinne Aristoteles im ersten Satz der Nikomachischen Ethik den Gegenstand der Ethik bestimmt: Sie behandelt (1) das menschliche Handeln in der vierfachen Gestalt von Kunst (*technē*), Wissenschaft (*methodos*), Handeln (*praxis*) und Entscheidung (*prohairesis*), und zwar (2) im Hinblick auf die Ziele, die jeweils erstrebt werden, und (3) nach Maßgabe der Gründe, aus denen wir diese Ziele für gut und vernünftig halten: EN I 1, 1094a1–3. Insofern ist die vielzitierte Bestimmung des Guten als „das Ziel, nach dem (jeweils) alles strebt“ nicht als bloße Gleichsetzung von „Ziel“ und „Gut“ aufzufassen, sondern als eine Bestimmung unter Angabe einer Differenz: Ein Gut ist ein Ziel, insofern es *wirklich erstrebt* wird, und es wird genau dann wirklich erstrebt, wenn es *als gut* (beziehungsweise als vergleichsweise *besser*) angesehen wird, so wie man den Gegenstand einer Erkenntnis auch nur dann wirklich erkennt, wenn und solange man ihn *als wahr* auffasst.

³¹ „to kat' aletheian agathon“: Aristoteles, EN III 7, 1114b7–8.

³² Hierzu findet sich bei Aristoteles bekanntlich nur der problematische Hinweis, dass man solche Ziele wählen sollte, wie sie der Edle (*spoudaios*) wählen würde (siehe Anmerkung 5):

Der Unterschied zwischen motivierenden Vorstellungen und bewertenden Handlungsurteilen wird am deutlichsten in der stoischen Ethik herausgearbeitet: Ein Gegenstand unserer natürlichen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen hat für uns einen Wert (*axian echei*) und erscheint uns eben aufgrund unserer Wertschätzung als erstrebenswert (*aestimabile*)³³: Wer Durst hat, für den ist ein Getränk von Wert, und er möchte etwas trinken. Jedoch gut (*honestum*) oder gut getan (*honeste factum*) ist eine Handlung erst dann und nur dann, wenn sie *um des Guten willen gewollt* wird.³⁴ Damit erst treten die Begriffe eines bloß gegenstandsmotivierten Tuns und eines insgesamt urteilsgeleiteten Handelns auseinander: Wer Durst hat und trinkt, folgt lediglich einem Bedürfnis. Wer sich dagegen sagt: „Ich trinke, weil es gut ist, wenn man Durst hat, etwas zu trinken“, der trinkt um des Guten willen; denn er trinkt, weil er es eigens als gut beurteilt hat, wegen seines Durstes etwas zu trinken. In diesem zweiten Fall folgt der Handelnde nicht einfach einem Bedürfnis, sondern seinem Urteil über das Bedürfnis.³⁵ Die Gegenstände unserer Bedürfnisse, Wünsche und Interessen sind zwar die Motive, die uns zu unseren Handlungen anregen, aber es liegt bei uns, ob wir uns von diesen Motiven bewegen oder nicht bewegen lassen, indem wir sie noch einmal dem wertenden Urteil der praktischen Vernunft unterwerfen können: Ist es gut, jetzt etwas zu trinken, nur weil ich gerade Durst habe, oder ist es schlecht, jetzt etwas zu trinken, obwohl ich Durst habe, z. B. weil ich gerade einen Vortrag höre und es störend wäre, während des Vortrags etwas zu trinken? In einer solchen kritischen Überlegung erwägen wir die Handlungsoption nicht im Hinblick auf die bestmögliche Ausführung, sondern wir bewerten sie, indem wir sie unter bestimmten Gesichtspunkten auf die *Differenz von gut und schlecht* beziehen: Unter dem Gesichtspunkt, dass ich Durst habe, erscheint mir die Handlung, jetzt etwas zu trinken, als gut; unter dem Gesichtspunkt aber, dass ich damit den Vortrag störe, erscheint mir diese Handlung als schlecht.³⁶

„A.[ristoteles] hätte diese Aporie vermeiden können, wenn er in seiner ethischen Theorie eine Theorie der autonomen praktischen Vernunft entwickelt hätte“: K. Ph. Seif, *Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: ThPh 54 (1979), 542–581, 581.

³³ „Für schätzenswert [*aestimabile*] – so wollen wir, denke ich, den [griechischen] Fachausdruck wiedergeben – halten die Stoiker das, was entweder naturgemäß ist [*secundum naturam*] oder etwas derart hervorbringt, daß es deshalb einer Auswahl wert [*dignum*] ist, weil es ein beachtliches Gewicht hat; *es hat durch die Einschätzung einen Wert [dignum aestimatione]*, was sie *axian echein* [= einen Wert haben] nennen“: Cicero, *De finibus* III 20.

³⁴ Vgl. Cicero, *De finibus* III 21 f.; 59.

³⁵ Wie Cicero berichtet, erläutern die Stoiker diesen Übergang vom motivierten Tun zum beurteilten Handeln durch das Bild vom Tänzer und Schauspieler: Es sind unsere eigenen Anlagen und Neigungen, die wir in unsere Handlungsurteile aufnehmen. An sich aner kennenswert (*honestum*) und richtig getan (*recte factum*) ist etwas erst dann, wenn es den ganzen Menschen sowohl als ein natürlich strebendes wie auch als ein urteilendes Wesen umfasst, so wie auch der Tänzer und der Schauspieler den ganzen Menschen in ihre Rolle hinein mit aufnehmen: *De finibus* III 24.

³⁶ „quod honestum sit, id solum *bonum* iudicemus“: Cicero, *De finibus* III 26. Damit ergibt sich die Formulierung des formalen Moralprinzips: „*honesta expetenda per se et eodem modo turpia per se esse fugienda*“: *De finibus* III 38.

Die Begriffe *gut* und *schlecht* bezeichnen daher, wie bereits Aristoteles herausstellt, weder eine kategoriale Eigenschaft der erstrebten Dinge noch eine an sich bestehende Entität.³⁷ Sie gehören vielmehr, wie er an anderer Stelle andeutet, derselben semantischen Klasse wie die Begriffe *wahr* und *falsch* an³⁸: Ein theoretisches Urteil besteht darin, dass ein gedachter Sachverhalt unter der Differenz von wahr und falsch beurteilt wird, ein bewertendes praktisches Urteil dagegen darin, dass eine erstrebte Handlungsoption unter der Differenz von gut und schlecht beurteilt wird, wobei das theoretische Urteil einen wirksamen Erkenntnisakt, das praktische Urteil dagegen einen wirksamen Wollensakt erweckt. Die Gesichtspunkte, unter denen bei theoretischen Überlegungen die Wahrheit eines Sachverhalts erwogen wird, entsprechen bei praktischen Überlegungen den Rücksichten, unter denen die Gutheit einer Handlungsoption erwogen wird.³⁹

Genau dieses Vermögen, eine erstrebte Handlungsoption unter bestimmten Rücksichten hinsichtlich der Differenz von gut und schlecht beurteilen zu können, ist nach Thomas gemeint, wenn vom Willen des Menschen die Rede ist. Denn man will jeweils das, was man unter bestimmten Gesichtspunkten für gut hält.⁴⁰ Das so verstandene praktische Urteil umfasst somit nicht nur die handwerkliche Seite des subjektiv motivierten technischen und pragmatischen Tuns, sondern bewertet das Handeln nochmals insgesamt als solches. Insofern aber ist es gegenüber allen partikulären Gegenständen unserer subjektiven Bedürfnisse, Wünsche und Interessen noch einmal prinzipiell frei, da wir jedes Handlungsziel noch einmal der Frage unterwerfen können, ob es (unter welchen Rücksichten auch immer) vernünftig und gut ist, dieses Ziel zu verwirklichen.⁴¹ Und so stellt sich auch erst hier im Blick auf diese Freiheit des praktischen Urteils die Frage nach derjenigen Form der Normativität, die „zum freien Verhalten überhaupt,

³⁷ Aristoteles, EN I 4.

³⁸ Aristoteles verweist ausdrücklich auf die Analogie von theoretischem und praktischem Urteil: „Sie [eine Meinung; C. S.] wird ferner durch *wahr* und *falsch* unterschieden und nicht durch *gut* und *schlecht*, die Entscheidung (*prohairesis*) dagegen eher durch diese“: EN III 4, 1111b33–34.

³⁹ So erscheint der mathematische Satz „1+1=10“ falsch, wenn man ihn unter der (gewöhnlichen) Rücksicht liest, dass die Regeln des numerischen Dezimalsystems gelten, dagegen wahr, wenn man die Regeln des Dualsystems voraussetzt.

⁴⁰ „Wenn dem Willen aber ein Gegenstand vorgestellt wird, der nicht jeder beliebigen Überlegung nach gut ist, dann wird sich der Wille nicht aus Notwendigkeit darauf richten. Und weil das Fehlen irgendeines Guten den Begriff des Nichtguten erfüllt, darum ist allein dasjenige Gute, das vollkommen ist und dem nichts fehlt, ein solches Gut, das der Wille nicht nicht wollen kann, und das ist das Glück. Andere gleich welche partikulären Güter, soweit es ihnen an irgendetwas Gutem mangelt, können als Nichtgutes aufgefasst werden, und gemäß dieser Auffassung können sie vom Willen, der sich nach verschiedenen Überlegungen auf ein und dasselbe richten kann, zurückgewiesen oder gebilligt werden“: *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 10, 2c.

⁴¹ Damit erklärt sich auch die Möglichkeit, jeden Gegenstand des Wollens stets noch einmal der Frage zu unterwerfen, ob x auch gut sei, wie dies G. E. Moore zu Recht herausgestellt hat: *G. E. Moore*, *Principia Ethica*, I 13 (übersetzt und herausgegeben von B. Wigger, Stuttgart 1970, 46–48). – Die Frage, wie jeweils die Gegenstände der übrigen menschlichen Vermögen das Wollen motivieren, wird von Thomas in der *Quaestio De motivo voluntatis* eigens ausführlich erörtert: S.th. I-II 9.

d.i. zu den Sitten“ (*ad mores*)⁴² gehört und darum als eigentlich moralische Normativität zu verstehen ist. Die Frage nach der Möglichkeit eines moralischen Imperativs bedeutet demnach nichts anderes als die Frage, unter welchen Bedingungen es zu einer Nötigung im bewertenden praktischen Urteil überhaupt kommen kann.

4. Prinzipien des theoretischen und praktischen Urteils

Genau diese Frage steht denn auch im Zentrum der Analyse des moralischen Urteils bei Thomas. Tragender Grundgedanke ist die konsequente Anwendung der aristotelischen Urteilstheorie auf den Bereich des Handelns.⁴³ Die Konzeption des Thomas orientiert sich am Leitfaden einer dreifachen Annahme: (1) Wenn es eine Begründung theoretischer Urteile gibt, dann gibt es auch eine Begründung spezifisch praktischer Urteile. (2) Wenn sich allgemeingültige Grundprinzipien der theoretischen Vernunft aufweisen lassen, dann lassen sich auch allgemeingültige Grundprinzipien der praktischen Vernunft aufweisen. (3) Wenn sich anhand der Prinzipien der Erkenntnis zeigen lässt, unter welchen Bedingungen es möglich, unmöglich oder notwendig ist, bestimmte Aussagen vernünftigerweise *als wahr zu denken*, dann lässt sich auch anhand der Prinzipien des Wollens zeigen, unter welchen Bedingungen es möglich, unmöglich oder notwendig ist, bestimmte Handlungen und Ziele vernünftigerweise *als gut zu wollen*.

Thomas folgt zunächst dem aristotelischen Begriff des Wissens: Theoretische Urteile lassen sich begründen oder bestreiten, indem man sie auf andere Urteile zurückführt. Denn eine ernsthafte Zustimmung zu einem Urteil ist genau in dem Maße möglich, unmöglich oder notwendig, wie auch die ernsthafte Zustimmung zu den Prämissen möglich, unmöglich oder notwendig erscheint. Insofern hängt die Nötigung, ein theoretisches Urteil zu akzeptieren, von den Gründen ab. Die stärkste Form der theoretischen Nötigung ist der Beweis. Aristoteles definiert ihn als einen Syllogismus, der Wissen erzeugt.⁴⁴ Ein Beweis kommt jedoch nur dann zustande, wenn die fragliche Aussage hinreichend auf erste Gründe zurückgeführt werden kann, die ihrerseits nicht mehr begründungsbedürftig sind. Wissen kann es daher nur dann geben, wenn es auch erste Prinzipien der Erkenntnis gibt. Wenn es aber erste Prinzipien der Erkenntnis gibt, dann formulieren diese Prinzipien zugleich auch die obersten einschränkenden Bedingungen jeder möglichen theoretischen Erkenntnis, und sie erzeugen eine *theoretische Nötigung*, die *unbedingt* und *objektiv* für jedes erkennende Denken gilt.⁴⁵

Nichts hindert, dieselbe Struktur auch für das spezifisch praktische Urteil anzunehmen. Denn auch praktische Urteile lassen sich dadurch begründen

⁴² Kant, GMS, BA 44 (siehe Anmerkung 8).

⁴³ Vgl. C. Schröder, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1995, 32–76, u.ö.

⁴⁴ Vgl. *Aristoteles*, Anal. post. I 2, 71b16–18; *Thomas von Aquin*, De veritate 11, 1c, u.ö.

⁴⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, Kommentar zu: Boëthius' De Trinitate, 6, 4c, u.ö.

oder bestreiten, dass man sie auf andere praktische Urteile zurückführt. Denn auch eine ernsthafte Zustimmung zu einem spezifisch praktischen Urteil ist genau in dem Maße möglich, unmöglich oder notwendig, wie auch die ernsthafte Zustimmung zu den entsprechenden Gründen möglich, unmöglich oder notwendig erscheint. Insofern hängt auch die Nötigung, ein spezifisch praktisches Urteil zu akzeptieren, von Gründen ab. Die stärkste Form einer praktischen Nötigung wäre ein objektiv verbindliches praktisches Urteil. Ein solches Urteil kann es jedoch nur dann geben, wenn es auch erste Prinzipien des spezifisch praktischen Urteils gibt. Wenn es aber erste Prinzipien des praktischen Urteils gibt, dann formulieren sie zugleich auch die obersten einschränkenden Bedingungen eines jeden praktischen Urteils, und sie erzeugen eine *praktische Nötigung*, die *unbedingt* und *objektiv* für jedes vernunftbestimmte Handeln gilt.⁴⁶ Für den Aufweis einer unbedingten Nötigung in theoretischen wie in praktischen Urteilen kommt also alles darauf an, ob es erste Prinzipien des Wissens beziehungsweise erste Prinzipien des Wollens gibt.

Die grundlegende Struktur des theoretischen Urteils wird bereits von Platon in seinem Spätdialog *Sophistes* herausgearbeitet. Im Schlussteil des Dialogs werden drei notwendige und zusammen hinreichende Momente des theoretischen Urteils überhaupt aufgewiesen: (1) Gedanken (*dianoiai*), Meinungen (*doxai*) und Vorstellungen (*phantasiai*) können nur in dem Sinne wahr oder falsch sein, als sie „mit der Rede verwandt“ sind.⁴⁷ Wahr und falsch gibt es daher nur, wo es auch einen Akt des Denkens, Meinens oder Vorstellens nach Art einer Rede gibt. (2) Eine Rede entsteht nicht dadurch, dass man einzelne Wörter aneinanderreihet (‘Theaitet‘; ‚sitzt‘), sondern erst dadurch, dass man einen Nominalausdruck (*onoma*) und ein Verbum (*rhema*) zu einer vollständigen Aussage verknüpft (‘Theaitet sitzt.‘).⁴⁸ (3) Erst durch eine solche Verknüpfung gewinnt die Rede die Beschaffenheit (*poion*), dass sie entweder wahr oder falsch ist.⁴⁹ Zu einem theoretischen Urteil gehören also drei Momente: ein subjektiver Akt des Redens, eine Aussage, die einen partikulären Sachverhalt zum Ausdruck bringt, und ein allgemeiner Wahrheitswert. Ein theoretisches Urteil lässt sich daher auf die einfache Formel bringen: *Ich sage/glaube/stelle mir vor, dass | (S) P | und halte dies (aus bestimmten Gründen) für wahr oder falsch.*⁵⁰

Dass es sich um drei notwendige Bedingungen handelt, wird deutlich, wenn man die Gegenprobe macht: Ein theoretisches Urteil käme gar nicht zustande, wenn entweder nichts gesagt oder gedacht würde, oder wenn

⁴⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, *De veritate* 16, 1c, u.ö.

⁴⁷ *Platon*, *Sophistes* 264a8–b3.

⁴⁸ Siehe *Platon*, *Sophistes* 262b5–e2; 262e13–263a2.

⁴⁹ Vgl. *Platon*, *Sophistes* 262e9; 263a11–b2.

⁵⁰ Dieser Urteilsbegriff entspricht weithin auch der Analyse des Urteils bei Gottlob Frege: *Funktion und Begriff* [1891], in: *G. Frege*, *Kleine Schriften*, herausgegeben von *I. Angelelli*, Darmstadt 1967, 125–142.

kein möglicher Sachverhalt ausgesagt würde, oder wenn es zu keiner Bezugnahme auf die Differenz von wahr und falsch kommen würde.⁵¹ Was immer aber die notwendigen Bedingungen eines vernunftbestimmten Denkens wesentlich aufhebt, kann selbst nicht mehr ernsthaft, d. h. als etwas vernünftig Gedachtes, in einem theoretischen Urteil vertreten werden. Also wird niemand ernsthaft ein theoretisches Urteil vertreten können, welches ausdrücklich oder einschlussweise eine dieser drei Bedingungen leugnet.

Aus diesem Befund ergeben sich daher genau drei Klassen erster Prinzipien der Erkenntnis: (1) Man kann sich nicht selbst in einem Urteil generell als Subjekt der Sagens und Denkens leugnen; auf diesem Prinzip beruhen das kartesische *cogito*-Argument⁵² und alle transzendentalen Argumente der Selbstvergewisserung.⁵³ (2) Man kann nicht etwas behaupten, das aufgrund einer sachlichen Widersprüchlichkeit undenkbar ist; auf diesem Prinzip beruhen alle analytisch wahren und falschen Sätze.⁵⁴ (3) Man kann nicht generell behaupten, es gäbe keine Wahrheit, ohne sich dabei selbst auf die Differenz von wahr und falsch zu beziehen.⁵⁵ Jedes theoretische Urteil, das ausdrücklich oder einschlussweise auch nur eines dieser drei Prinzipien verletzt, zerstört notwendigerweise die Möglichkeit eines theoretischen Urteils überhaupt und kann daher auch selbst nicht mehr als ein wahres Urteil vertreten werden.

Die gleichen drei Strukturmomente zeigen sich analog auch im praktischen Urteil: Denn jemand handelt, indem er etwas Bestimmtes *will* oder *nicht will*; sein Willensakt bezieht sich auf einen *Gegenstand* des Wollens, d. h. auf ein bestimmtes Tun oder Lassen; und er entscheidet sich für dieses Tun oder Lassen, indem er es unter bestimmten Rücksichten als *gut* oder *schlecht* beurteilt. Zu einem Handlungsurteil gehören demnach drei notwendige und zusammen hinreichende Komponenten: (1) eine *willentliche Einstellung*, die stärker oder schwächer ausfallen kann und die sich gewöhnlich in Formulierungen äußert wie: „*ich will/möchte/bin unschlüssig/möchte eher nicht/will nicht ...*“; (2) eine *Handlungsoption*, die man gewöhnlich durch die Formulierung „(ich will) *das und das tun/erreichen/bewahren*“ zum Ausdruck bringt; (3) eine Bezugnahme auf die allgemeine Differenz von *gut und schlecht*. Zu einem praktischen Urteil gehören also ein subjektiver Akt des Wollens, eine partikuläre Handlungsoption und ein allgemei-

⁵¹ Augustinus umschreibt mit der Formulierung *consulimus veritatem* den entscheidenden Schritt des Schülers, der vom bloßen Denken (*cogitare*), zu dem er durch den Lehrer angeregt wird, zum eigenen Fragen nach der Wahrheit des Gesagten und damit erst zum eigenen Einsehen (*intelligere*) fortschreitet: *Augustinus*, *De magistro*, XI (38).

⁵² Vgl. *R. Descartes*, *Meditationes de prima philosophia* II 9.

⁵³ Vgl.: „Wer möchte jedoch zweifeln, dass er lebe, sich erinnere, einsehe, denke, wisse und urteile?“: *Augustinus*, *De Trinitate* X 10; bei *Thomas*: *De veritate* X 8; S.th. I 87.

⁵⁴ Bei *Thomas*: „Das Ganze ist größer als je eines seiner Teile.“: S.th. I 2, 1 obi. 2.

⁵⁵ Bei *Thomas*: „Daß es Wahrheit gibt, ist durch sich bekannt. Denn wer verneint, dass es Wahrheit gibt, gesteht zu, dass es Wahrheit gibt“: S.th. I 2, 1 obi. 3.

ner Gutheitswert. Ein praktisches Urteil lässt sich daher auf die einfache Formel bringen: *Ich will/möchte/will nicht etc. | (dasunddas) tun/erreichen/bewahren | und halte dies (unter bestimmten Rücksichten) für gut oder schlecht.*

Dass es sich auch hier um drei notwendige Bedingungen handelt, zeigt wiederum die Gegenprobe: Ein Tun oder Lassen, das *nicht gewollt* würde, wäre auch keine persönliche Handlung im Sinne eines selbstbestimmten Tuns oder Lassens. Ohne eine mögliche und realistische *Handlungsoption* wäre das Wollen buchstäblich gegenstandslos. Und ohne dass man sein Tun oder Lassen unter mindestens einer bestimmten Rücksicht *als gut oder schlecht* auffassen würde, läge kein Grund vor, die Handlungsoption wirklich zu wollen.

Wie es genau drei Klassen von ersten Prinzipien der Erkenntnis gibt, so gibt es demnach auch genau drei Klassen von ersten Prinzipien des Wollens. Denn kein praktisches Urteil kann ernsthaft vertreten werden, wenn es ausdrücklich oder einschlussweise *den subjektiven Akt* des Wollens verneinen würde, oder wenn es den *Gegenstand* des Wollens aufhobe, oder wenn das Tun oder Lassen in keinerlei Weise als *gut oder schlecht* aufgefasst werden könnte.

Damit wird aber auch deutlich, in welchem Sinne es eine Nötigung für das praktische Urteil überhaupt geben kann: Denn wie die ersten Prinzipien des theoretischen Urteils eine theoretische Nötigung erzeugen, die unbedingt und objektiv für jede menschliche Erkenntnis gilt, so erzeugen die ersten Prinzipien des praktischen Urteils eine spezifisch praktische Nötigung, die unbedingt und objektiv für jedes menschliche Wollen gilt. Damit aber zeichnet sich nun auch ab, wie „der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei“⁵⁶.

5. Die drei Prinzipien der Moralität: Würde, Sinn, Rechtfertigbarkeit

Jede der drei genannten notwendigen Bedingungen des praktischen Urteils wurde von Thomas wie auch von anderen klassischen Vertretern der normativen Ethik eingehend diskutiert. Der Streit der Schulen beruht weithin darauf, dass man die drei Prinzipien als konkurrierende Prinzipien der Moralbegründung aufgefasst hat. Bezieht man die einschlägigen Lehrstücke jedoch auf die genannte Grundstruktur des praktischen Urteils, wird deutlich, dass die wichtigsten klassischen Ansätze der ethischen Tradition zusammengehören und einander wesentlich ergänzen. Die praktische Nötigung ergibt sich jedes Mal genau daraus, dass ein bestimmtes Handeln, das den genannten Bedingungen nicht genügt, nicht mehr vernünftigerweise vertreten werden kann. Dass es sich um drei *spezifisch praktische* Prinzipien handelt, beruht wesentlich darauf, dass es um drei notwendige Bedingungen

⁵⁶ Kant, GMS, BA 48 (siehe Anmerkung 15).

eines *spezifisch praktischen* Urteils geht, welches nicht zustande kommt, wenn auch nur eine der drei Bedingungen aufgehoben erscheint.⁵⁷

(1) Auf der unabweisbaren Bejahung des eigenen Wollenkönnens (*ich will* [...]) beruht das Prinzip der unveräußerlichen Würde der menschlichen Person. Wie schon Aristoteles betont, zeichnen sich alle Stufen des Lebens durch eine spezifische Form der Selbstbejahung insofern aus, als „das Sein (*to einai*) für alle wählens- und liebenswert ist“⁵⁸. Der Grund dafür liege wesentlich darin, dass niemand etwas wirklich tue, das er nicht (zumindest latent) bejahe. Nun gilt aber,

[...] dass wir sind, indem wir tätig sind, d. h. indem wir leben und handeln. So ist der, der etwas hervorbringt, indem er tätig ist, gewissermaßen sein Werk, und er liebt sein Werk, weil er auch sein Sein liebt. Dies ist natürlich; denn was dem Vermögen nach ist, zeigt das Werk der Wirklichkeit nach.⁵⁹

In ähnlicher Weise begreift auch die stoische *Oikeiosis*-Lehre die Selbsterhaltung aller Pflanzen und Tiere wesentlich als Ausdruck einer Liebe der Lebewesen zu sich selbst.⁶⁰ Spätestens Augustinus zeigt zudem ausdrücklich auf, dass ein vernunftbestimmtes Wesen als solches sich selbst als Vernunft- und Freiheitswesen nicht ernsthaft verneinen kann. Mehrfach arbeitet er gegenüber den akademischen Skeptikern heraus, dass wir unbestreitbar nicht nur *sind* und *wissen, dass wir sind*, sondern dass wir auch notwendig unser eigenes Sein und Erkennen *lieben*.⁶¹ In diesem Sinne zitiert denn auch Thomas von Aquin mehrfach die Aussage des Dionysios, dass selbst Dämonen, auch wenn sie als reine Geistwesen nicht der Notwendigkeit einer biologischen Selbsterhaltung unterliegen, dennoch unausweichlich ihr eigenes Sein, Leben und Erkennen wollen.⁶²

Seine klassische Gestalt findet dieses erste Prinzip des praktischen Urteils bekanntlich bei Kant: Jeder Mensch betrachtet notwendigerweise sein eigenes Dasein als einen ersten Zweck, der allen übrigen Zwecken bereits zugrunde liegt und daher keinem anderen Zweck nachgesetzt werden kann. Dieser erste Zweck besteht darin, sich selbst als ein zu Vernunft und Freiheit fähiges Wesen zu bejahen. Alles andere kommt später. In diesem Sinne weiß sich jeder Mensch im Hinblick auf die „Menschheit“ in ihm selbst, d. h. im Blick auf das, was seine Lebensform als Mensch ausmacht, als einen „Zweck an sich selbst“. Dieser unbedingte Vorrang äußert sich in einem besonderen Bewusstsein vom unbedingten Wert der eigenen Person. Da dieser Wert bereits auf dem subjektiven Akt des praktischen Urteils beruht und

⁵⁷ In diesem Sinne stellen die drei Prinzipien der praktischen Nötigung weder einen Verstoß gegen das Humesche Gesetz dar, noch unterliegen sie einem naturalistischen Fehlschluss im Sinne von G. E. Moore.

⁵⁸ *Aristoteles*, EN IX 7, 1168a5–6.

⁵⁹ *Aristoteles*, EN IX 7, 1168a6–9.

⁶⁰ Vgl. *Cicero*, De finibus III 16; vgl. *Boëthius*, De philosophiae consolatione, III, prosa 11; *Diogenes Laërtios*, Vitae philosophorum VII, 85; u.a. m.

⁶¹ Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XI 26; De Trinitate X 14, u.ö.

⁶² Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate 22, 2 ad 3; S.th. I-II, 10, 2 ad 3; I-II 85, 1c und ad 1, u.ö.

nicht erst durch die Bezugnahme auf bestimmte zuträgliche Gegenstände des Wollens generiert wird, hängt der Wert der eigenen Person auch nicht von den Bedürfnissen, Wünschen und Interessen des Menschen ab. Von daher hat die eigene Person, wie Kant treffend formuliert, „nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*“⁶³.

Damit ist eine erste generelle Bedingung gewonnen, ohne die kein Handelnder sein eigenes Handeln ernsthaft bejahen könnte. Diese Bedingung wird am klarsten von Adam Smith in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* so formuliert:

Keine Handlung kann schicklicher Weise tugendhaft genannt werden, die nicht vom Gefühl der Selbstbilligung begleitet ist.⁶⁴

(2) Die Frage nach dem zweiten Moment des praktischen Urteils betrifft die Frage nach den Handlungsoptionen, die ernsthaft gewollt werden können (...| *dasunddas* tun |...). Hierbei ist zunächst, worauf bereits Platon hinweist, zu unterscheiden zwischen dem, was die Menschen im Einzelnen tun (*prattosin hekastote*), und dem, was sie wollen (*boulontai*): Die Menschen, die bittere Medizin schlucken, wollen eigentlich keine bittere Medizin schlucken, sondern gesund werden, und die Leute, die zur See fahren, wollen eigentlich nicht zur See fahren, sondern Handel treiben und dadurch Reichtum erwerben.⁶⁵ Beides ist nicht dasselbe, denn jemand kann ein bestimmtes Tun wählen, ohne zu erreichen, was er will.⁶⁶ Zugleich hängt jedoch beides auch wesentlich zusammen. Denn die Menschen stellen ihre Gesundheit wieder her, *indem* sie die Medizin schlucken, und sie treiben Handel, *indem* sie zur See fahren.⁶⁷ Dabei unterscheiden sich dasjenige, *worin* die Handlung besteht, und das, *was* gewollt wird, in dreifacher Weise:

(a) Dasjenige, *worin* die Handlung besteht, ist das, was man an einer Handlung empirisch beobachten kann, während das, was gewollt wird, nur in dem praktischen Handlungsurteil zum Ausdruck kommt, welches das Tun leitet. So sieht man zwar, dass der Kaufmann zur See fährt, aber man versteht das, was der Kaufmann da tut, eigentlich erst, wenn man begreift, dass er damit einer Erwerbstätigkeit nachgeht. Insofern liegt der *Sinn* einer Handlung nicht in dem, was man tut, sondern in dem, was man will.

⁶³ Kant, GMS, BA 77.

⁶⁴ A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, III 3, letzter Satz (Theorie der ethischen Gefühle, übersetzt und herausgegeben von W. Eckstein, Hamburg 1994, 272).

⁶⁵ „So auch bei denen, die zur See fahren und die anderes Gewerbe betreiben, ist das, was sie wollen, nicht dasjenige, was sie im Einzelnen tun“: Platon, *Gorgias* 467d1–3.

⁶⁶ „Polos: Hast du eben nicht zugegeben, daß sie dasjenige bewirken, von dem sie meinen, daß es das jeweils Beste sei? – Sokrates: Das gebe ich auch noch zu. – P.: So bewirken sie ja, was sie wollen? – S.: Das leugne ich. – P.: Ungeachtet sie dasjenige bewirken, von dem sie meinen, daß es das jeweils Beste sei? – S.: Ja.“: Platon, *Gorgias* 467b3–9.

⁶⁷ Konkretes Tun wie „sitzen, gehen, laufen, zur See fahren“ verhält sich daher zur Handlung wie „Stein und Holz und anderes dergleichen“ zu den konkreten Dingen (vgl. Platon, *Gorgias* 468a1–3) und stellt damit gewissermaßen die „Materie“ des Handelns dar.

(b) Dasjenige, worin eine Handlung besteht, wird nicht um seiner selbst willen getan, sondern es *dient* dem, was gewollt wird⁶⁸; es wird nicht selbst gewollt, sondern hat nur Anteil am Gewollten (*metechei*)⁶⁹; es ist daher eigentlich nicht selbst das Ziel (*telos*), sondern nur etwas, das zielgerichtet ist (*ta pros to telos*)⁷⁰: Die Kaufleute fahren nicht zur See, um zur See zu fahren, sondern *um* Handel zu treiben und *um* dadurch reich zu werden.⁷¹ Insofern liegt auch der *Grund* für das eigene Handeln nicht in dem, was man tut, sondern in dem, was man will.

Wie jedoch Aristoteles hinzufügt, stehen auch die Ziele, die man im gewöhnlichen Alltagsleben verfolgt, weithin im Dienst übergeordneter Ziele. So dienen die Ziele des Sattlerhandwerks der Reitkunst, die Reitkunst der Kriegskunst und die Kriegskunst der Verteidigung der Polis.⁷² Dabei richtet sich zwar jede Kunst auf den Gegenstand ihres eigenen Tuns; in diesem Sinne ist das Ziel der Sattlerkunst das Sattelzeug, Ziel der strategischen Reiterei der Kampf, und Ziel der Strategik ist der Sieg. Zugleich aber versteht man den Sinn des Sattlerhandwerks erst, wenn man begreift, dass es der Reiterei dient, und man versteht den Sinn der Reiterei erst, wenn man begreift, dass die Reiterei der Strategik dient. Auch werden diese Tätigkeiten nicht um ihrer selbst willen gewollt; denn der Sattler stellt kein Sattelzeug her, um Sattelzeug herzustellen, und der Reiter reitet nicht, um zu reiten.

Damit aber wird deutlich, dass sich die Ziele der Tätigkeiten nochmals zueinander verhalten wie das, was man tut, sich zu dem verhält, was man will: Der Reiter verteidigt den Staat, *indem* er für den Sieg kämpft; er kämpft für den Sieg, *indem* er reitet, und er reitet, *indem* er das Sattelzeug gebraucht; und umgekehrt: Er gebraucht das Sattelzeug, *um* zu reiten; er reitet, *um* für den Sieg zu kämpfen; er kämpft für den Sieg, *um* die Polis zu verteidigen. Die Ziele der einzelnen Tätigkeiten tragen ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern haben nur Anteil am Sinn der übergeordneten Ziele, und sie werden nicht um ihrer selbst willen gewollt, sondern dieses Wollen hat nur Anteil am Wollen der übergeordneten Ziele. Wenn es daher nicht mehr sinnvoll erschiene, die Polis zu verteidigen, verlöre sogleich auch das Tun des Sattlers und des Reiters seinen jeweiligen Sinn, und wenn es keinen Grund mehr gäbe, die Polis zu verteidigen, gäbe es auch keinen Grund mehr, die Reitkunst zu üben und dafür zweckdienliches Sattelzeug herzustellen.

Dieser Befund aber gilt für das menschliche Handeln insgesamt: Ohne die Annahme eines Ziels, das um seiner selbst willen gewollt würde und dadurch

⁶⁸ Man erwirbt Reichtum, *indem* man zur See fährt; zur See fahren *dient* somit dem Erwerb von Reichtum: „S.: Macht [zu handeln; C. S.] ist nur da, wo einer, *indem* er tut (*prattoni*), was er meint, auch annimmt, daß er es nützlicher Weise (*ophelimos*) tut [...]“: Platon, Gorgias 470a9–10.

⁶⁹ „S.: [...] Denn wer will wohl zur See fahren und in Gefahr schweben und Geschäftssorgen haben? Sondern jenes, denke ich, um dessentwillen (*ou heneka*) sie zur See fahren, das Reichwerden; denn um des Reichtums willen fahren sie zur See“: Platon, Gorgias 467d3–5.

⁷⁰ Vgl. Aristoteles, EN III 4, 1111b26–27.

⁷¹ *ou heneka*: Platon, Gorgias 467c6; c10; d4–5; d9, u.ö.

⁷² Vgl. Aristoteles, EN I 1, 1094a8–16.

erst allen übrigen Zielen Sinn und Grund verleihen könnte, erschiene letztlich alles Tun „sinnlos und leer“⁷³. Vor allem Camus hat nachdrücklich auf den Prinzipiencharakter dieses Befunds hingewiesen: Wo Menschen das Fehlen eines tieferen Grundes zum Leben erfahren, erscheint denn auch alles Tun und Leiden nutzlos und das menschliche Leben banal. So bleibe die Frage, ob das Leben die Mühe wert sei, gelebt zu werden, „die fundamentale Frage der Philosophie. [...] Alles andere kommt später“⁷⁴.

(c) Dasjenige, worin die Handlung besteht, ist gleichwohl notwendig, um dasjenige zu erreichen, was man will: Denn jede Ausführung einer Handlung setzt die dafür notwendigen Mittel voraus. Man kann sich daher nicht ernsthaft für eine Handlung entscheiden, wenn die Durchführung entweder ganz unmöglich erscheint oder wenn einem die dafür nötigen Mittel fehlen.⁷⁵ Dies gilt für spezielle Handlungen, aber auch in einem grundsätzlichen Sinne für das menschliche Handeln überhaupt. Denn wer überhaupt handeln will, muss in den Lauf der Welt eingreifen können. Das erfordert jedoch ein Mindestmaß an Gesundheit, an geeigneten Hilfsmitteln und an nötigen Befugnissen. Menschliches Handeln verliert somit auch dann seinen Sinn, wenn das verfolgte Ziel aufgrund von Krankheit, Armut oder Ohnmacht in unerreichbare Ferne rückt.⁷⁶

Damit ist eine zweite generelle Bedingung benannt, ohne die ein ernsthaft bejahbares Handlungsurteil nicht zustande kommt: Die Handlungsoption muss dem Handelnden *sinnvoll* und die Ausführung *möglich* erscheinen.

⁷³ Aristoteles, EN I 1, 1094a20–21. Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1, 4c.

⁷⁴ A. Camus, *Der Mythos von Sisypnos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek bei Hamburg (1950) 1997, 10.

⁷⁵ Vgl. Aristoteles, EN I 9, 1099a31–b8; Thomas von Aquin, S.th. I-II 10, 2 ad 3; *Kant*, GMS, BA 44f.

⁷⁶ In der *Politik* diskutiert Aristoteles die Frage, ob die Erwerbskunst Teil der Haushaltskunst sei, da sie ihr ja die notwendigen Mittel bereitstellt. Hierzu unterscheidet er zunächst zwei Arten von Dienlichkeiten: Zwei Künste können sich zueinander verhalten wie die Herstellung von Weberschiffchen zur Webekunst oder wie die Erzgießerei zur Plastik: „Denn diese dienen nicht in derselben Weise, sondern die eine bereitet die Werkzeuge zu, die andere die Materie“: Aristoteles, *Politik* I 8, 1256a7–8. Im ersten Fall liegt offenbar eine instrumentelle Dienlichkeit vor, bei der sich das Instrument zum Werk der Kunst verhält wie eine Ursache zur Wirkung. Im zweiten Fall dagegen liegt eine materiale Dienlichkeit vor, bei der die übergeordnete Kunst selbst wesentlich im Gebrauch der dienenden Kunst besteht, so wie eine Plastik aus Erz besteht. Das Ziel der Haushaltskunst aber ist das Leben (*zen*) beziehungsweise das gute Leben (*eu zen*). Also ist die Erwerbskunst genau dann ein natürlicher Teil der Haushaltskunst, wenn die instrumentell verfolgten Erwerbsziele zugleich material dem Leben beziehungsweise dem guten Leben dienen. Eine Erwerbskunst dagegen, die allein der Vermehrung von Geld dient, „als ob dies das Ziel wäre, auf das hin alles gerichtet werden müsste“, ist kein natürlicher Teil der Haushaltskunst, da die Vermehrung des Geldes ihr Maß nicht mehr am übergeordneten Ziel des guten Lebens findet: *Politik* I 9, 1258a13–14. Da nun die Vermehrung von Geld prinzipiell unbegrenzt ist, tritt in diesem Fall die prinzipiell unbegrenzte Maximierung des Nutzens an sich (als Ziel des Tuns) an die Stelle der Optimierung des Nutzens im Dienste eines guten Lebens (als Ziel des Wollens). Letzteres aber ist zugleich das zentrale Ziel der *phronesis*, die Aristoteles als „tätige Einstellung mit wahrer Rede über die menschlichen Güter (*hexin [...] meta logou alethe peri ta anthropina agatha praktiken*)“, und zwar ausdrücklich nicht im Hinblick auf einzelne Güter, sondern „im Hinblick auf das gute Leben im Ganzen (*pros to eu zen holos*)“, definiert: Aristoteles, EN VI, 1140b20–21; 1140a28; vgl. 1140b5–11.

Denn man kann sich nicht ernsthaft für eine Handlungsoption entscheiden, die sinnlos oder utopisch ist.

(3) Erst die Bezugnahme auf die allgemeine Differenz von gut und schlecht begründet den universalen Anspruch des praktischen Urteils (...|...| *und halte dies für gut*). Auch hier können wir uns wiederum am theoretischen Urteil orientieren: Solange ich einfach nur etwas denke, bleibt mein Akt des Denkens subjektiv und der Gegenstand meines Denkens partikulär. Sobald ich aber mein Denken eines bestimmten Sachverhalts auf die allgemeine Differenz von wahr und falsch beziehe, erhebe ich meinen subjektiven Akt des Denkens zu einem Akt der Zeugenschaft, und ich ordne den partikulären Sachverhalt, den ich denke, dem universalen Bereich des Wahren zu.⁷⁷ Diese Zuordnung schließt jedoch die Überzeugung ein, dass meine subjektive Bezeugung des partikulären Sachverhalts verträglich ist mit allen sonstigen Bezeugungen von Sachverhalten, die ebenfalls dem Bereich des Wahren zugeordnet werden. Die Bezugnahme auf das Wahre im Allgemeinen⁷⁸ begründet zugleich auch den kommunikativen Charakter der theoretischen Vernunft. Denn etwas ernsthaft als wahr zu behaupten bedeutet immer, es ernsthaft vor sich und anderen allgemein als wahr vertreten zu können, und zwar in Rücksicht auf alle theoretischen Urteile, die in einem universalen Diskurs ebenfalls als wahr vertreten und nicht ernsthaft bestritten werden können.⁷⁹

Dasselbe gilt nun ebenso für den spezifisch praktischen Urteilsakt. Solange ich einfach nur etwas erstrebe, bleibt mein Bestreben subjektiv und der Gegenstand meines Bestrebens partikulär. Sobald ich aber urteile, dass das, was ich will, *gut* ist, melde ich für mein bestimmtes Wollen eine allgemeine Anwaltschaft an, indem ich mein subjektives Bestreben und meine partikulären Handlungsoptionen dem universalen Bereich des Guten zuordne. Dies wiederum schließt die Überzeugung ein, dass mein subjektiver Anspruch auf meine partikuläre Handlung hinsichtlich ihres allgemeinen Gutseins verträglich ist mit allen sonstigen subjektiven Ansprüchen auf partikuläre Handlungen, deren allgemeines Gutsein ich nicht ernsthaft bestreiten kann. Die Bezugnahme auf das Gute im Allgemeinen⁸⁰ begründet damit zugleich den überpersönlichen und sozialen Charakter der praktischen Vernunft: Etwas ernsthaft als gut zu behaupten bedeutet immer, es ernsthaft vor sich und anderen vertreten zu können, und zwar grundsätzlich im Hinblick auf alle spezifisch praktischen Urteile, die im universalen Raum des menschlichen Handelns ebenfalls als gut vertreten und nicht ernsthaft bestritten werden können.

⁷⁷ Vgl. Frege, 133–137 (siehe Anmerkung 50).

⁷⁸ „Das Objekt des Willens aber, mithin des menschlichen Strebens, ist das allgemeine Gute, wie das Objekt des Verstandes das allgemeine Wahre ist.“: *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 2, 8c, u.ö.

⁷⁹ Vgl. die Analysen zur sogenannten „kommunikativen Vernunft“ von K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, Frankfurt am Main 1973, Band 2, 359–435; und J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1981.

⁸⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1, 2 ad 3; 9, 1c; 10, 1c; 13, 5 ad 1, u.ö.

Alle subjektiven und partikulären Handlungsurteile sind jedoch nur dann allgemein miteinander verträglich, wenn sie in einem grundsätzlichen Sinne auch von jedermann ernsthaft als gut gebilligt werden können. Nun gelten die drei genannten Prinzipien auch für den Akt der wechselseitigen Billigung. Also ergeben sich nochmals genau drei generelle *Kriterien der wechselseitigen Vertretbarkeit*: (1') Niemand kann ernsthaft der Verneinung seiner eigenen subjektiven Würde als Mensch zustimmen. Niemand wird daher ernsthaft die Handlung eines anderen als gut billigen können, wenn er sich selbst dadurch zugleich genötigt sehen müsste, die eigene subjektive Würde als Mensch zu verneinen.⁸¹ In einem universalen Raum der rationalen Vertretbarkeit menschlichen Handelns kann daher keinerlei Handlungsoption als gut gebilligt werden, die überhaupt den Selbstwert einer menschlichen Person nachhaltig verletzt oder zerstört. (2') Niemand kann ernsthaft der Sinnlosigkeit oder Unausführbarkeit seines eigenen Tuns und Wollens zustimmen. Also können allgemein nur solche Handlungsoptionen als gut gebilligt werden, die prinzipiell die Ausrichtung aller Menschen auf ein sinnerfülltes Leben achten und ihnen die dafür notwendigen materiellen Voraussetzungen nicht streitig machen. (3') Niemand wird ernsthaft eine Lebens- und Handlungsweise gutheißen können, die ihm das eigene bewertende praktische Urteilen und die darauf beruhende authentische Gutheißung der jeweils eigenen Lebensweise unmöglich machen würde. Also können allgemein nur solche Handlungsoptionen als gut gebilligt werden, die das generelle Recht aller Menschen auf ein eigenes praktisches Urteil und damit auf ein selbstbejahtes Leben und Handeln achten, soweit auch dieses Urteil wiederum denselben Kriterien genügt.

Damit ist zugleich die grundlegende Bedingung einer jeden politischen Ethik benannt: Keine menschliche Vereinbarung ist ernsthaft zustimmungsfähig, die nicht in einem grundsätzlichen Sinne von allen Betroffenen ernsthaft als gut gebilligt werden könnte. Dieses Prinzip der wechselseitigen Vertretbarkeit bezeichnet Cicero als „Versöhnung des Geistes der Menschen“⁸²; Rousseau konzipiert es handlungstheoretisch konsequent als *volonté générale*, mithin als ein vernunftbestimmtes Wollen in der ersten Person Plural⁸³; Kant bestimmt es als ein „Reich der Zwecke“⁸⁴, und John Rawls umschreibt

⁸¹ Genau dies begründet nach Rousseau die rationale Unmöglichkeit der Einwilligung des Sklaven in einen Sklavenvertrag: „Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté“: *J.-J. Rousseau, Du contrat social* I 4.

⁸² „... proprium hoc statuo esse virtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere“: Cicero, *De officiis* II 17. – Cicero bestimmt damit zugleich das Prinzip der Gerechtigkeit, die er wiederum als „Herrin und Regentin aller Tugend“ (*domina et regina virtutum*) begreift: *De officiis* III 28.

⁸³ *Rousseau*, I 6–8; II 1–4 (siehe Anmerkung 81).

⁸⁴ Alle generell bejahbaren Maximen sollen „zu einem möglichen Reich der Zwecke [...] zusammenstimmen“ können: *Kant*, GMS, BA 83–86.

es als das Recht eines jeden auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist⁸⁵.

Kant nennt ein solches Reich der Zwecke „freilich nur ein Ideal“.⁸⁶ Es beschreibt noch kein Modell der konkreten Sittlichkeit. Denn wie Kant selbst betont, kann das Prinzip der Moralität selbst niemals hinreichend im Bereich der empirischen Erfahrung adäquat abgebildet werden.⁸⁷ Dennoch bleiben jede konkrete Sittlichkeit und jede Rechtsordnung den unabweisbaren Prinzipien der moralischen Billigung und damit den Kriterien der Würde, des Sinns und der wechselseitigen Vertretbarkeit ausgesetzt. Insofern gewinnen alle konkreten Lebensformen und Rechtsordnungen ihre moralische Qualität durch das Maß, in dem sie diesen Bedingungen genügen.

Die drei Prinzipien der moralischen Nötigung des Wollens lauten daher: Würde, Sinn und allgemeine Rechtfertigbarkeit. Jedes praktische Urteil, das diesen drei Kriterien genügt, ist in einem spezifisch praktischen, unbedingten und universalen Sinne sittlich möglich; wenn es diesen Kriterien nicht genügt, ist es sittlich unmöglich; und jedes praktische Urteil, dessen Leugnung diesen Kriterien nicht genügt, ist sittlich notwendig.⁸⁸

Die vorgetragenen Ausführungen sind in gewisser Weise banal. Denn sie explizieren nur die Grundform unserer alltäglichen Handlungsurteile. Sie erweisen sich jedoch sowohl gegenüber der klassischen Tradition als auch gegenüber der modernen analytischen Philosophie als anschlussfähig. Sie scheinen daher auch geeignet, die eingangs skizzierten Reduktionen der empiristischen Ethik zu überwinden. Es konnte hier zwar nur ein erster Grundriss skizziert werden. Aber wie schon Aristoteles sagt,

[...] kann wohl jeder leicht das voranbringen und schärfer gliedern, was in der Grundform richtig dasteht. [...] denn das kann jeder: hinzufügen, was noch fehlt⁸⁹.

⁸⁵ Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Kap. 2, 11, Frankfurt am Main 101998, 81.

⁸⁶ Kant, GMS, BA 75.

⁸⁷ „Hingegen ist das sittlich-Gute etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann [...]“: Kant, KpV, A 120.

⁸⁸ Nichts hindert, diese normative Axiomatik auch mit dem aristotelischen Begriff des Glücks zu verknüpfen, wenn man die neuzeitliche Neigung vermeidet, das Verhältnis von Ziel und Zieldienlichem ausschließlich empiristisch als ein äußeres Ursachenverhältnis aufzufassen und den Begriff des Glücks auf das partikuläre Moment des Handlungsgegenstands zu beschränken: Das Glück erscheint nur dann als das *vollständige* Prinzip menschlichen Handelns, wenn es alle drei Momente des praktischen Urteils umfasst: Niemand wird sagen können, er sei glücklich, wenn er sich dabei nicht zugleich auch sagen könnte, (a) „es ist gut, dass es mich gibt“, (b) „mein Leben ist letztlich sinnvoll“, und (c) „ich kann den Sinn meines Lebens in einem wesentlichen Sinne als etwas Gutes begreifen“. Vgl. C. Schröer, Artikel „Glück“, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, neu herausgegeben von P. Kolmer/A. G. Wildfeuer, Freiburg i.Br. (im Druck).

⁸⁹ Aristoteles, EN I 7, 1098a17–26.