

Selbstachtung und Selbstliebe oder Warum moralisch sein?

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Im abschließenden Kapitel seines Buches *Lebenskunst und Moral* fragt Otfried Höffe, warum man moralisch sein solle, und er antwortet mit dem Begriff moralischer Selbstachtung. Letztlich spreche für die Moralität „nicht das Glücksverlangen des Menschen, sondern sein Interesse, als Moralwesen mit sich im reinen zu sein“. Wer die Frage ‚Warum soll man moralisch sein?‘ im strengen Sinn versteht, d. h., warum man stets und um der Moral willen moralisch sein soll, dem könne „man nur mit dem Interesse an moralischer Selbstachtung und der Sorge antworten, sie aus eigener Schuld zu verlieren“¹. Versucht man, diese Antwort in eine der großen Traditionen einzuordnen, dann verweist der Terminus „Selbstachtung“ auf Kant. Deshalb soll, als Hintergrund für das Folgende, zunächst Kants Lösung in wenigen Strichen skizziert werden (I). Meine eigentliche Aufgabe ist es jedoch, zu untersuchen, was Aristoteles auf die Frage, warum man moralisch sein soll, antwortet (II–IV). Zum Schluss werde ich dann die Antwort des Aristoteles kurz mit der Antwort Kants vergleichen (V).

I.

Kant gebraucht statt „Achtung für sich selbst“ auch das Wort „Selbstschätzung“. Sie ist eine der subjektiven „Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“². Deshalb kann es keine Pflicht der Achtung für sich selbst geben, denn eine solche Pflicht würde die Achtung vor sich selbst voraussetzen; „sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden“. Vielmehr zwingt das Gesetz dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl [...] ist ein Grund gewisser Pflichten“³. Gegenstand der Achtung ist die „Menschheit in seiner Person“⁴, der „*homo noumenon*“, „der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist“⁵, oder „der Mensch [...] als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft“⁶. Daraus, dass wir der moralischen Gesetzgebung fähig sind, folgt, dass „der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (*valor*), nach wel-

¹ O. Höffe, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007, 361.

² I. Kant, *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, Akad.-Ausg. VI 399, 7–9.

³ Ebd. VI 402, 31–403, 2.

⁴ Ebd. VI 435, 6.

⁵ I. Kant, *Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, Akad.-Ausg. VI 239, 23–26.

⁶ Kant, *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, VI 434, 32f.

chem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt“⁷.

II.

Findet sich bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der Selbstschätzung oder Selbstachtung bei Kant entspricht? Es scheint, dass drei von Aristoteles ausführlich beschriebene Phänomene einen solchen Begriff voraussetzen: der Zorn, die Scham und der Stolz oder das berechnigte hohe Selbstbewusstsein (*μεγαλοψυχία*).

„Es sei also der Zorn“, so lautet die Definition der *Rhetorik*, „ein mit Schmerz verbundenes Streben nach vermeintlicher Vergeltung wegen einer vermeintlichen Geringschätzung gegenüber einem selbst oder einem der Seinen, wobei das Geringschätzen nicht angebracht ist“ (II 2,1378a30–32). Eine Geringschätzung besteht darin, dass man die Meinung zum Ausdruck bringt, etwas scheine einem nichts wert zu sein (1378b11 f.). Der Zorn setzt also offensichtlich eine Selbstschätzung voraus; sie ist der Maßstab dafür, ob eine Geringschätzung als berechnigt oder nicht berechnigt beurteilt wird. Die *Nikomachische Ethik* stellt der richtigen Mitte in Bezug auf den Zorn als tadelnswerten Mangel „eine Art Unerzürnbarkeit“ gegenüber; solche Menschen werden nicht zornig über Dinge, über die man zornig werden soll. „Doch dass man sich beschimpfen lässt und über Beschimpfungen der Angehörigen hinwegsieht, ist sklavisch“ (IV 11,1126a3.7f.). Die Selbstachtung, so könnte man diesen Satz interpretieren, gebietet es, gegen eine Herabsetzung auch affektiv zu reagieren. Diese Überlegungen sind nicht falsch; dennoch berechnigen sie nicht dazu, die Selbstschätzung, die dem Zorn zugrunde liegt, der moralischen Selbstachtung gleichzusetzen. Die Selbstschätzung der Zornigen beschränkt sich nicht auf seinen sittlichen Wert; ihr Bereich ist vielmehr erheblich breiter. Der Zornige erhebt den Anspruch, dass nicht nur seine Tugend, sondern ebenso seine Herkunft, sein Einfluss, sein Besitz, seine Fähigkeiten und seine politische Stellung entsprechend gewürdigt werden (1378b35–1379a7).

Dagegen bezieht die Scham sich ausschließlich auf den sittlichen Bereich. Scham ist „eine Art Schmerz oder Unruhe über die Übel, die Unehre zu bringen scheinen, seien sie gegenwärtig, vergangen oder zukünftig“ (Rhet. II 6,1383b12–14). Man schämt sich über alles, was ein Werk oder ein Zeichen der sittlichen Schlechtigkeit ist (1383b18; 1384a6–8); ausschließlich freiwillige Handlungen sind Gegenstand der Scham (EN IV 15,1128b28).

Wie verhält die Scham sich zur moralischen Selbstachtung? Ebenso wie die moralische Selbstachtung kann die Scham in einem umfassenden Sinn zum sittlichen Handeln motivieren. Entscheidend ist hier, dass die Scham

⁷ Ebd. VI 436, 8–13.

sich nicht nur auf vergangene und gegenwärtige, sondern ebenso auf zukünftige Handlungen bezieht, die Unehre zu bringen scheinen. Die *Nikomachische Ethik* definiert die Scham als „eine Art Furcht vor der Unehre“ (1128b11f.). Ich unterlasse eine zukünftige sittlich verbotene Handlung, weil ich fürchte, dass sie mir Unehre bringt. Aber ebenso kann die Scham mich motivieren, eine sittlich gebotene Handlung zu tun, denn die Unterlassung der sittlich gebotenen Handlung könnte mir Unehre bringen. Ich helfe einem Menschen in Not, weil ich mich schämen müsste, wenn ich ihm nicht helfen würde. Aber, und hier liegt der entscheidende Unterschied, diese Motivation ist, um eine Unterscheidung Kants zu gebrauchen, eine Motivation zum pflichtgemäßen Handeln, aber nicht zum Handeln aus Pflicht.⁸ Wer durch die Scham motiviert wird, handelt legal, aber nicht moralisch; er tut das sittlich Richtige nicht um des sittlich Richtigen willen.⁹ Die aristotelische Scham ist keine „Selbstschätzung“, sondern eine soziale Sanktion. Es geht nicht darum, dass der physische Mensch, der *homo phaenomenon*, den moralischen Menschen, den *homo noumenon*, in seiner Person verehrt, sondern es geht um die Meinung, welche die Menschen von uns haben. „Die Scham ist die Vorstellung von der Unehre, und zwar um dieser selbst willen und nicht um ihrer Folgen willen; niemand aber kümmert sich um die Meinung außer derentwegen, die die Meinung haben“ (Rhet. II 6,1384a22–24).

„Als *μεγαλόψυχος* gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und ihrer wert ist“ (EN IV 7,1123b2). Diese Begriffsbestimmung wirft zwei Fragen auf: Welcher Dinge hält der *μεγαλόψυχος* sich für wert, und was ist der Grund für seinen berechtigten Anspruch? Er beansprucht für sich das größte äußere Gut, die Ehre (1123b20f.). Wenn er aber das größte äußere Gut zu Recht beansprucht, d. h., wenn er des größten äußeren Gutes würdig ist, dann muss er, so folgert Aristoteles, selbst der Beste sein. „Der Stolz aber wird, wenn er tatsächlich der größten Dinge wert ist, der Beste sein; denn der Bessere ist immer größerer Dinge wert und der Beste der größten. Der wahrhaft Stolze muss also gut sein. Und Kennzeichen des Stolzen dürfte die Größe in jeder Tugend sein“ (1123b26–30, Übers. Wolf).

Wie bei der moralischen Selbstachtung, so handelt es sich auch bei der *μεγαλοψυχία* um eine Form Selbstschätzung. Der Stolze ist sich seines sittlichen Wertes bewusst, und er verlangt von den anderen das ihm entsprechende äußere Gut, die Ehre. Diese Gemeinsamkeit darf jedoch zwei Unterschiede nicht übersehen lassen: (a) Gegenstand der moralischen Selbstachtung des Menschen ist die „Erhabenheit seiner moralischen *Anlage*“¹⁰, während der Stolze sich für seinen Anspruch auf seine (erworbene) sittliche *Qualität* beruft. (b) Aus der moralischen Selbstachtung entspringt ein An-

⁸ Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, IV 398, 1f.

⁹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 3, 1104a32.

¹⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten*: Tugendlehre, VI 435, 20 [Hervorhebung: F. R.].

spruch des Menschen gegen sich selbst; der Begriff der moralischen Selbstachtung antwortet auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Das Gesetz zwingt dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab“, und diese „Achtung für sich selbst (Selbstschätzung)“ ist die „subjektive Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“¹¹. Dagegen erhebt der *μεγαλόψυχος* aufgrund des Bewusstseins seines moralischen Wertes einen Anspruch gegen andere; er verlangt von ihnen das größte äußere Gut, die Ehre.

Findet sich, das war unsere Frage, bei Aristoteles ein Begriff, welcher dem der moralischen Selbstachtung bei Kant entspricht und der begründet, warum man moralisch sein soll? Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist negativ. Wenden wir uns deshalb dem aristotelischen Begriff der Selbstliebe zu. Gibt er eine überzeugende Antwort auf die Frage: Warum soll man moralisch sein? Ich gehe zunächst ein auf *Nikomachische Ethik* IX 4, wo Aristoteles vom freundschaftlichen Verhältnis des Menschen zu sich selbst spricht, und dann auf *Nikomachische Ethik* IX 8, wo er über die Selbstliebe handelt.

III.

Nur wer versucht gut zu sein, so die abschließende These von *Nikomachische Ethik* IX 4, kann sich selbst und anderen gegenüber Freund sein (1166b28f.). Aristoteles listet fünf Merkmale auf, durch die Freundschaften definiert werden, und er behauptet, sie seien aus den Beziehungen des Menschen zu sich selbst abgeleitet; jedes dieser Merkmale komme dem Guten in seinem Verhältnis zu sich selbst zu. Ich fasse drei dieser Merkmale unter einem Gesichtspunkt zusammen: der Einheit des Menschen mit sich selbst. Warum soll man moralisch sein? Weil man nur so in einem umfassenden Sinn mit sich selbst eins sein kann.

Aristoteles beschreibt die innere Zerrissenheit der sittlich schlechten Menschen. Sie „sind im Zwiespalt mit sich selbst, und sie begehren das eine, wünschen aber das andere“ (1166b7f.). Dagegen ist der Gute „mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen“ (1166a13f.). Dem Zwiespalt der Strebungen entspricht der Widerstreit der Empfindungen. Die Schlechten teilen „nicht Freude und Leid mit sich selbst. Denn ihre Seele ist in Aufruhr, und der eine Teil empfindet wegen seiner Schlechtigkeit Schmerz, wenn er sich bestimmter Dinge enthält, während der andere sich freut [...]. Wenn es aber nicht möglich ist, gleichzeitig betrübt zu sein und sich zu freuen, ist er aber sicher nach kurzer Zeit betrübt, weil er sich gefreut hat, und er wünschte, die Sache wäre für ihn nicht angenehm gewesen, denn schlechte Menschen sind voll von Bedauern“ (1166b18–25). Im Gegensatz dazu teilt der Gute „Leid und Freude

¹¹ Ebd. VI 402, 31–403,1; 399, 7–9.

in hohem Maß mit sich selbst, denn immer ist dasselbe betrüblich oder angenehm und nicht bald dieses, bald jenes; denn er ist sozusagen ohne Bedauern“ (1166a27–29). Er hat ein ungebrochenes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, „denn die Erinnerungen an das, was er getan hat, sind erfreulich, und die Erwartungen für die Zukunft sind gut; beides aber ist angenehm“ (1166a24–27).

Worauf beruht die so beschriebene Einheit des Menschen mit sich selbst? Die beiden ersten Merkmale der Freundschaft sind: Freund ist erstens, wer das Gute um des Freundes willen wünscht und tut, und zweitens, wer um des Freundes willen wünscht, dass der Freund ist und lebt (1166a3–5). Aristoteles überträgt diese beiden Merkmale auf das Selbstverhältnis des guten Menschen. Er wünscht und tut für sich das Gute um seiner selbst willen, und er wünscht, dass er selbst lebt und erhalten bleibt (σφζεσθαί 1166a18). Aber *was* ist er selbst? Er selbst ist der Teil, mit dem er denkt, oder die Vernunft (τὸ διανοητικόν 1166a17; ᾧ φρονεῖ a18f.; τὸ νοοῦν a22). Dass der Gute das für ihn Gute um seiner selbst willen wünscht und tut, besagt also, dass er das für seine Vernunft Gute um seiner Vernunft willen wünscht und tut. Dass er wünscht, dass er selbst erhalten bleibt, besagt, dass er wünscht, dass seine Vernunft erhalten bleibt, d. h., dass sie nicht durch Lust und Unlust verdorben wird (vgl. NE VI 5,1140b11–16). Die Einheit des Guten beruht darauf, dass die ethische Tugend die Herrschaft der Vernunft sichert. Dass er das für die Vernunft Gute um der Vernunft willen wünscht und tut, kann nur so interpretiert werden, dass er das Vernünftige um des Vernünftigen willen wünscht und tut; er handelt so, wie er handelt, weil es vernünftig ist. Die praktische Vernunft hat keinen instrumentellen Charakter; um der Vernunft willen zu handeln bedeutet, dass die Vernunft nicht im Dienst anderer, von ihr verschiedener Zwecke steht. Um der Vernunft willen handelt nur, wer das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tut (vgl. NE II 3). Der Gute kennt kein Bedauern, denn er lässt sich nicht von Lust und Unlust bestimmen, sondern allein von der Frage, ob er das, was er tun will, für richtig hält; er kann niemals bedauern, das getan zu haben, was er für richtig gehalten hat. Eine Identität mit sich selbst in diesem Sinn ist aber nur möglich, wenn das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen getan wird; steht das Tun des Sittlichen, wie im legalen Handeln, im Dienst anderer Zwecke, dann wird der Handelnde nicht mehr von seiner Vernunft, sondern von diesen Zwecken bestimmt.

IV.

Nikomachische Ethik IX 8 fragt, ob man sich selbst oder einen anderen am meisten lieben soll. Das Kapitel beginnt mit einer Aporie; Aristoteles bringt ein Argument gegen und eines für die Selbstliebe. Beide Argumente wirken überzeugend, und die Frage ist berechtigt, welchem man folgen soll (1168b10–12). Das Argument gegen die Selbstliebe beruft sich auf den

Sprachgebrauch. Man nennt Menschen, die nicht die anderen, sondern sich selbst am meisten lieben, „selbstliebend“, und man versteht darunter eine sittlich schlechte Eigenschaft; wer alles um seiner selbst willen tut, der Egoist, ist ein sittlich schlechter Mensch (1168a29–32). Gegen dieses Argument und dafür, dass man sich selbst am meisten lieben soll, spricht, dass die Merkmale der Freundschaft sich am meisten im Verhältnis des Menschen zu sich selbst finden und von dort auf das Verhältnis zu anderen Menschen übertragen werden. „Denn man sagt, man müsse denjenigen am meisten lieben, der am meisten Freund ist, und am meisten Freund ist, wer dem, dem er Gutes wünscht, dies um dessentwillen wünscht, auch wenn es niemand erfahren wird. Das aber kommt am meisten jedem Menschen im Verhältnis zu sich selbst zu“ (1168b1–4).

Aristoteles löst die Aporie dadurch, dass er die Bedeutung des Wortes Selbstliebe klärt. Wer sich selbst liebt, von diesem Vorverständnis kann er ausgehen, wünscht sich selbst das Gute um seiner selbst willen. Daraus ergeben sich zwei Fragen: (a) Was ist das Gute? (b) Was liebt ein Mensch, der sich selbst liebt? Was meinen wir in dem Satz ‚Er liebt sich selbst‘ mit den Wörtern ‚sich selbst‘?

Wird das Wort selbstliebend für eine sittlich schlechte Eigenschaft gebraucht, dann sind Geld, Ehre und körperliche Lust das Gute oder die Güter, die ein in diesem Sinne selbstliebender Mensch sich um seiner selbst willen wünscht. Er hält dies für die höchsten Güter und ist darauf aus, möglichst viel von ihnen zu bekommen. Dass er *sich selbst* liebt, bedeutet hier: Er liebt seine Begierden und den vernunftlosen Teil seiner Seele; er wünscht um deren selbst willen, was für sie gut ist. Weil dies die Art der Selbstliebe ist, die sich am häufigsten findet, hat sie dem Wort seine Bedeutung gegeben; sie wird zu Recht getadelt (1168b15–23). Aber wünscht, wer sich in diesem Sinn selbst liebt, sich tatsächlich das Gute? Ist es wirklich er selbst, dem er es wünscht?

Aristoteles stellt dieser Art Selbstliebe ein Verhalten entgegen, das niemand mit diesem Wort bezeichnen würde. Wenn „jemand sich immer bemühen würde, selbst mehr als alle anderen Gerechtes, Mäßiges oder irgendwelche anderen tugendhaften Handlungen zu tun, und wenn er überhaupt immer das Schöne für sich erwerben würde, dann würde niemand diesen selbstliebend nennen oder tadeln“ (1168b25–28). Dagegen zeigt Aristoteles, dass ein solcher Mensch sich mehr liebt als einer, der im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs selbstliebend ist; nur er wünscht sich selbst um seiner selbst willen das in Wahrheit Gute in einem umfassenden Sinn.

Drei Argumente sollen zeigen, dass ein solcher Mensch das Gute *sich selbst* wünscht. (a) Das erste vergleicht den Menschen mit der Polis. Beide sind ein „System“ (1168b32), d. h., sie sind aus Teilen zusammengesetzt.¹² Bei einem zusammengesetzten Ganzen ist zu fragen, welches die wesentli-

¹² Vgl. Pol. III 1, 1274b39.

chen Teile sind oder was der wesentliche Teil ist. Im Staat sind es die, die am Richten und an der Regierung teilhaben, und unter ihnen besteht nochmals eine Rangordnung, die durch die Verfassung bestimmt ist.¹³ Entsprechend ist es beim Menschen; „am meisten“ (1168b32) Mensch, also das, was wir meinen, wenn wir uns mit dem Wort ‚selbst‘ auf uns beziehen, ist der Teil von uns, der die oberste Leitung ausübt (1168b31–33). (b) Die zweite Überlegung argumentiert mit dem Gebrauch der Wörter ‚beherrscht‘ und ‚unbeherrscht‘. Ein Mensch ist oder handelt beherrscht, wenn seine Vernunft trotz entgegenstehender Antriebe sein Tun bestimmt. Statt ‚Er ist oder handelt beherrscht‘ können wir sagen: ‚Er beherrscht sich‘. Mit dem Personalpronomen ‚er‘ beziehen wir uns auf die Vernunft, die das Tun bestimmt (1168b34f.). (c) Schließlich argumentiert Aristoteles mit den Grad der Zurechnung. Eine vorsätzliche Handlung ist in einem höheren Maß freiwillig als eine Handlung aus Zorn oder Begierde; von ihr gilt in einem eigentlicheren Sinn, dass man es *selbst* getan hat. Eine vorsätzliche Handlung geht aber aus der Überlegung hervor; sie hat also ihren Ursprung in der Vernunft (1168b35–1169a1).

„Dass nun ein jeder dieses *ist* oder am meisten *ist*“, so fasst Aristoteles diese Überlegungen zusammen, „ist klar, und dass der Gute am meisten dieses *liebt*“ (1169a2f.). In einem anderen Zusammenhang heißt es von der Vernunft, „dass jeder dieses *ist*, da es das Leitende und Bessere ist“ (NE X 7,1178a2f.). Jeder handelt nur dann im vollen Sinne *selbst*, wenn die Vernunft sich unabhängig von den nichtvernünftigen Strebungen zum Handeln bestimmt. Jeder *ist* die Vernunft, aber nicht jeder, sondern nur der Gute *liebt* die Vernunft und damit sich selbst.

Wer im schlechten Sinn sich selbst liebt, strebt nach dem vermeintlichen Nutzen, wer in Wahrheit sich selbst liebt, dagegen nach dem Schönen (1169a6). Aristoteles betont die Selbstlosigkeit dieses Menschen. Er tut viel für andere: für seine Freunde und für das Vaterland; er opfert sein Geld und sein Ansehen und überhaupt alle Güter, um welche die anderen sich streiten, und wenn es sein muss, auch sein Leben. Alles das zahlt er als Preis für ein höheres Gut, um das allein es ihm geht: das Schöne (1168a18–22). „Er wählt anstelle von allem das Schöne“ (1169a32). Aber was ist das Schöne (*καλόν*)?

Das Kapitel über die Selbstliebe gibt eine formale Antwort. Im Gegensatz zum Schlechten gilt vom Guten: „was er soll, das tut er auch; denn jede Vernunft wählt das für sich selbst Beste; der Gute aber gehorcht der Vernunft“ (1169a16–18). Das Schöne ist das, was man tun soll¹⁴, und es ist die Vernunft, die erkennt und vorschreibt, was man soll. Die Frage nach dem in einem uneingeschränkten Sinn Richtigen (*ὀρθὸς λόγος*) wird nicht mit einem Kalkül, sondern durch den Hinweis auf eine Tugend des Vernunftvermö-

¹³ Vgl. Pol. III 1, 1275a23; III 6, 1278b8–10.

¹⁴ Vgl. NE III 9, 1115a12; III 10, 1115b11–13; IV 2, 1120a23–26; IV 3, 1121b4f.

gens beantwortet: Richtig ist die Überlegung, „die der Phronesis entspricht“ (NE VI 13,1144b23f.).

Die *Eudemische Ethik* (VIII 3,1248b18–37) unterscheidet das Schöne von anderen Formen des Guten. Sie geht aus von den Gütern, die um ihrer selbst willen wählenswert sind. Von diesen nennen wir diejenigen schön, die lobenswert sind. Aristoteles erläutert den Unterschied am Beispiel der Tugend und der Gesundheit. Die Gerechtigkeit und die aus ihr hervorgehenden Handlungen sind lobenswert. Ebenso wie die Gerechtigkeit ist die Gesundheit um ihrer selbst willen wählenswert, aber weder die Gesundheit noch ihre Wirkungen verdienen Lob. Obwohl die Gesundheit als Ziel und nicht nur als Mittel gut ist, kann sie schädlich sein; ihr Wert hängt ab vom Gebrauch, der von ihr gemacht wird, und der Gebrauch hängt wiederum ab von der sittlichen Verfassung dessen, der sie gebraucht. *Nikomachische Ethik* IX 8 betont den Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Nützlichen. „Der Gute muss also selbstliebend sein (denn er wird sowohl selbst davon Nutzen haben, wenn er das Schöne tut, als auch den anderen nützen)“ (1169a11–13). Im Schönen ist das Nützliche integriert. Alles, was schön ist, ist nützlich, aber nicht alles, was nützlich ist, ist schön. Was nützlich ist, ist nur in einem bedingten Sinn gut; es lässt die Frage offen, wozu es gebraucht wird. Dagegen ist das Schöne „schlechthin“ (ἀπλῶς)¹⁵, d. h. unbedingt und uneingeschränkt gut. Deshalb muss es um seiner selbst willen getan werden; nur der ist gut, der das Schöne deswegen tut, weil es schön ist.¹⁶ Wird das Schöne nicht um seiner selbst willen getan, ist es nicht mehr unbedingt gut; es wird zu einem Mittel zu einem von ihm verschiedenen Zweck.

Warum soll ich moralisch sein? Die Antwort des Aristoteles lautet: weil ich nur dann mich selbst liebe, d. h. mir das Gute um meiner selbst willen wünsche. Nur dann wünsche ich mir das *Gute*, denn nur das Schöne ist unbedingt gut. Nur dann wünsche ich *mir* das Gute um meiner *selbst* willen: Nur wenn ich das Schöne um des Schönen willen tue, bin ich selbst es, der handelt; nur dann betätige ich mich als praktisches Vernunftwesen; nur dann bestimme ich mich selbst unabhängig von meinen Trieben und Affekten. Nur wenn ich das Schöne um des Schönen willen tue, bin ich unabhängig von den jeweils gegebenen Umständen und kann meine Identität in dem Sinn bewahren, dass ich ein ungebrochenes Verhältnis zu meiner eigenen Vergangenheit und Zukunft habe.

V.

„Eigentlich ist Achtung“, so schreibt Kant in der *Grundlegung*, „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut.“¹⁷ Entspre-

¹⁵ Rhet. II 13,1390a1.

¹⁶ Vgl. NE II 3; III 10,1115b12f.; IV 2,1120a23f.; IV 3,1121b4f.

¹⁷ Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. IV 401, 28f.

chend ließe sich der aristotelische Begriff der wahren Selbstliebe umschreiben. Der vorgestellte Wert ist die Vernunft, die das Beste wählt und durch ihre Herrschaft der falschen Selbstliebe Abbruch tut. Aber kann der Begriff der wahren Selbstliebe die Frage beantworten, warum man moralisch sein soll? Jeder *ist*, so unterscheidet Aristoteles, die praktische Vernunft, aber nur der Gute *liebt* dieses sein wahres Selbst (1169a2f.). Um sich selbst im richtigen Sinn zu lieben, muss man bereits gut sein; also kann die Selbstliebe nicht die Frage beantworten, warum man gut sein soll. Wie aber kann man dann gegenüber dem Schlechten diese Frage beantworten? Ist hier die Lösung Kants der des Aristoteles überlegen?

Nach Aristoteles kennt der Schlechte die sittlichen Prinzipien nicht; er weiß nicht, was zu tun oder zu unterlassen ihm sittlich geboten ist; Lust und Unlust haben das Vermögen der sittlichen Erkenntnis verdorben.¹⁸ Dennoch werden ihm seine Handlungen zugerechnet, denn er ist für seine sittliche Haltung verantwortlich; es liegt bei ihm, ob er gut oder schlecht ist.¹⁹ Wie die sittliche Zurechnung einer Handlung und Haltung ohne Kenntnis der sittlichen Prinzipien möglich ist, muss offen bleiben. Weshalb soll der Schlechte moralisch sein? Er erfährt, so könnte Aristoteles antworten, seine innere Zerrissenheit und sein gebrochenes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, und er sehnt sich danach, diesen Zustand zu überwinden und sich selbst Freund zu sein.

Hat nach Kant der Schlechte Achtung vor sich selbst? Kann die Achtung vor sich selbst den Schlechten motivieren, moralisch zu werden? Da die Achtung des Menschen vor sich selbst die Achtung vor dem moralischen Gesetz voraussetzt²⁰, lautet die Frage: Hat der Schlechte Achtung vor dem moralischen Gesetz? Die Religionsschrift unterscheidet zwischen der „bloßen Achtung für das moralische Gesetz“ und der Achtung, sofern sie „Triebfeder der Willkür ist“²¹. Die bloße Achtung ist mit der Idee des moralischen Gesetzes oder der „Menschheit“²² (*homo noumenon*) unzertrennlich gegeben. Triebfeder der Willkür kann das Gefühl der Achtung jedoch nur dadurch sein, „daß die freie Willkür es in ihre Maxime aufnimmt“. Die „Beschaffenheit einer solchen Willkür“ ist „der gute Charakter, welcher wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür etwas ist, das nur erworben werden kann“²³. Grundsätzlich unterscheidet die Antwort Kants sich also nicht von der des Aristoteles: Wie nur der Gute durch die Selbstliebe motiviert werden kann, so kann auch nur der Gute durch die Achtung motiviert werden.

¹⁸ Vgl. NE III 2,1110b28–30; VI 5,1140b11–20.

¹⁹ Vgl. NE III 7,113b6f.

²⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, VI 402,36–403,1: „das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab“.

²¹ *I. Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akad.-Ausg., VI 27, 29–32.

²² Ebd. VI 28, 3.

²³ Ebd. VI 27, 33–35.

Warum soll man moralisch sein? Von einem außermoralischen Standpunkt aus, so behaupten Aristoteles und Kant, kann diese Frage nicht beantwortet werden; eine Antwort ist nur möglich durch die Reflexion auf eine gelebte Haltung. Ist das überzeugend? Ich kann, das ist eine analytische Wahrheit, keinen außermoralischen Grund nennen, weshalb ich moralisch sein soll. Der Versuch einer solchen Begründung wäre in sich widersprüchlich, denn es gehört zum Begriff des sittlich Guten, dass es um seiner selbst willen gewollt wird.

Für Aristoteles läuft die Frage, warum ich moralisch sein soll, hinaus auf die Frage: Warum liebe ich mich selbst? Ist das noch eine sinnvolle Frage, oder bin ich hier, um mit Wittgenstein²⁴ zu sprechen, auf dem harten Felsen angelangt, wo mein Spaten sich zurückbiegt? Eine sinnvolle Frage, auf die Aristoteles eingeht, ist dagegen, in welcher Verfassung ich sein muss, um mich selbst lieben zu können.

Das Gesetz, so Kant, zwingt dem Menschen „unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab“²⁵, und diese Achtung ist „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“²⁶. Aber dieser Wert kann nur dann mein Handeln bestimmen, wenn ich ihn angenommen habe. Eine Antwort auf die Frage, warum ich ihn angenommen habe, ist nach Kant jedoch nicht möglich, da sie in einen unendlichen Regress führen würde.²⁷ Aristoteles würde antworten: Ich habe diesen Wert angenommen, weil er ein Wert ist, d. h., weil er es verdient, angenommen oder geliebt zu werden. Dieser Wert bedarf, weil er ein Wert ist, keines von ihm verschiedenen Grundes, um angenommen zu werden, sondern er selbst ist der Grund, weshalb er angenommen wird. Der Wert der Menschheit (*homo noumenon*) bestimmt mein Handeln, weil er geliebt wird. Die Selbstachtung ist insofern die wahre Selbstliebe, als sie der falschen Selbstliebe Abbruch tut.

²⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 217.

²⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, VI 402, 36–403, 1.

²⁶ Kant, *Metaphysik der Sitten*, IV 401, 28f.

²⁷ Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI 25,9–13: „Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist: weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß).“