

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 13-14 (1966-1967)

Heft: 1

Artikel: Die Wissenschaft vom Sittlichen

Autor: Utz, Arthur F.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761600>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ARTHUR F. UTZ

Die Wissenschaft vom Sittlichen

I. Das Phänomen des Sittlichen

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

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

In unserem Bewußtsein stellen wir fest, daß bei jeglichem Handeln sich in uns ein Empfinden der Verantwortung einstellt im Hinblick auf das, was wir tun. Sowohl vor der Tat als auch nachher sind wir als Person «engagiert». Wir fühlen uns irgendwie verpflichtet. Zwar geben wir uns keine Rechenschaft darüber, ob diese Verpflichtung nur dem Inhalt oder auch einem anderen Wesen gegenüber gilt. Aber wir fühlen uns verantwortlich für das, was wir frei wählen und tun. Es lebt also mehr in uns als nur ein gewisses Wertempfinden. Es ist ein Wertempfinden mit imperativem Charakter: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden. Sind wir der Überzeugung, daß wir das Gute getan haben, dann sind wir mit unserem Tun zufrieden. Haben wir aber unserer Ansicht nach das Böse getan, dann fühlen wir uns selbst als böse und verwerflich. So sehr wir frei wählen, fühlen wir uns doch nicht frei in dem, was wir erwählen. Wir

sind psychologisch frei, weil wir statt des Guten das Böse wählen könnten. Dennoch fühlen wir uns der Forderung des Guten unterstellt. Warum aber fordert das Gute und nicht das Böse uns die Handlung ab? Es kann doch nicht sein, daß das Gute als Objekt unseres Wollens aus sich fordernd an uns herantritt. Denn es ist nicht begreifbar, daß etwas völlig uns Gegenübergestelltes unsere Freiheit bestimmen sollte. Es muß doch irgendwie in uns selbst ein Organ geben, welches naturhaft den Imperativ ausspricht. Natürlich hat dieser Imperativ ein Objekt, eben das Gute. Aber dieses Objekt muß irgendwie in ein subjektives Verantwortungsempfinden transponiert werden, um imperativisch zu wirken. Das Eigenartige dabei ist, daß dieses Verantwortungsempfinden oder Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten uns geradezu verfolgt, indem es unableitbar und nicht auf etwas anderes rückführbar fordert. Es manifestiert sich in uns als etwas Absolutes, als ein *Apriori*. Wollten wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten irgendwie als Einrichtung einer Zweckmäßigkeit erklären, dann würden wir seinen Absolutheitsanspruch erkennen. Wir wissen sehr wohl, daß wir das Gute nicht einer Nützlichkeit wegen tun müssen, sondern weil es Gegenstand unserer unabdingbaren Verantwortung ist.

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

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

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

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

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

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

II. Die verschiedenen Methoden zur Untersuchung des sittlichen Phänomens

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

Fußt die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen auf der rein äußereren Erfahrung, oder ist sie vielmehr wesentlich auf die innere Erfahrung angewiesen?

Die Analyse der äußeren Erfahrung als Methode der Ethik

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

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

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

Würde die Ethik ausschließlich nach dieser Methode der experimentellen Wissenschaften vorgehen – und tatsächlich wird sie von vielen Autoren in dieser Form betrieben –, so wäre auch ihr Ergebnis nur ein experimentelles; sie wäre eine rein deskriptive Wissenschaft des Werdens des menschlichen Verantwortungsbewußtseins, des Bewußtseins von Gut und Böse, darum auch des Schuldbewußtseins, wie überhaupt des Wertempfindens im allgemeinen. Sie könnte in dieser Art den Nachweis erbringen, daß der Mensch sich zu einem solchen Status entwickelt hat, daß er aus Verantwortungsbewußtsein heraus handelt, und vielleicht sogar, daß alle Menschen aller Zeiten so gehandelt haben. Der Imperativ wäre also nichts anderes als das Ergebnis einer unter Umständen langen Entwicklung. Nicht erklärt ist aber damit der Absolutheitsanspruch des Verantwortungsbewußtseins, nicht seine Verbindlichkeit und seine Allgemeingültigkeit. Das Phänomen des Sittlichen, wie es eingangs dargestellt wurde, wäre demnach in seinem Wesenskern noch nicht erfaßt. Es ist nicht zu leugnen, daß wir anhand der äußeren Erfahrung manche und vielleicht sogar viele Seiten des sittlichen Phänomens erklären können. Sozusagen alle Werturteile sind in ihrer konkreten Gestalt im Kontakt mit der Umwelt entstanden. Die Frage ist aber, ob der sozial-psychologische Weg an die Substanz des Verantwortungsbewußtseins heran-

führt. Die Tatsache, daß wir Werturteile, die aus verschiedenen Kulturkreisen stammen, miteinander in Vergleich bringen und gegeneinander abwägen, ja daß wir dieses Vergleichen und Abwägen aus innerem Naturdrang vornehmen, zeigt doch, daß wir uns in unserem Wert- und Verantwortungsbewußtsein nicht einfach mit den an uns herangetragenen Werturteilen abfinden.

Die Analyse der inneren Erfahrung als Methode der Ethik

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

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

Der Ethiker muß also diese von ihm vorgenommene Analyse der inneren Erfahrung weiter vorantreiben und untersuchen, ob wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Norm als so unmittelbar und ursprünglich mit unserm Personsein, mit unserm Menschsein zusammenhängend empfinden, daß wir zur Erkenntnis kommen, bestimmte Normen gelten für alle Menschen in gleicher Weise, wenn wir sie überhaupt als Menschen, als innerhalb der menschlichen Gesellschaft sinnvoll Handelnde bezeichnen wollen.

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

Lévy-Bruhl hat am Anfang seiner Karriere bezüglich der theoretischen Ordnung erklärt, daß der Urmensch das Widerspruchsprinzip noch nicht gekannt und nicht danach gehandelt habe. Nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis müssen wir aber sagen, daß das Widerspruchsprinzip so allgemein und so absolut gilt, daß wir einen Menschen, der nicht danach denkt und handelt, schlechterdings für abnorm und

irrsinnig halten. Wenn die von *Lévy-Bruhl* übrigens später zurückgenommene Behauptung zutreffen würde, dann könnte jener Urmensch noch kein menschliches Wesen gewesen sein. Es könnte sich nur um ein Zwischenstadium in der Entwicklung vom tierischen Wesen zum Menschen gehandelt haben.

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

Damit entfällt die Theorie der totalen Ideologiekritik, wie sie *Mannheim* als erster formuliert hat, indem er der soziologischen Untersuchung (Wissenssoziologie) die Aufgabe zuteilte, absolute Urteile von einem das denkende Individuum transzendierenden Standpunkt aus als Ausdruck bestimmter Denkstile nachzuweisen, genauer gesagt: das Denken auf ein «kollektives Zurechnungsobjekt» hin zu «funktionalisieren».

Begeben wir uns nun vom theoretischen Gebiet auf das praktische, dann fragt es sich, ob es auch hier ein apriorisches Bewußtsein gibt, über das wir nicht hinausgehen, jenseits dessen wir keine Kritik mehr suchen können, nicht einmal eine theoretische Erklärung. Wir stellen uns also bei der Analyse unserer inneren Erfahrung bezüglich des Verantwortungsbewußtseins, d. h. des Imperativs, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, die Frage, ob wir auch hier bei einem letzten angekommen sind, das sich unserer weiteren Kontrolle entzieht, das sich also aus sich selbst legitimiert. Daß es auf der praktischen Ebene ein erstes Prinzip gibt, ohne das wir weitere Formulierungen innerhalb der praktischen Ordnung nicht vornehmen können, wurde bereits festgestellt, da das sittliche Bewußtsein ohne das Prinzip «Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden» nicht bestehen kann. Ist es aber nun möglich, das Verantwor-

tungsbewußtsein als solches noch einmal einer Kritik zu unterziehen? Der Beweis, daß es nicht geht, ist nur aus der inneren Erfahrung zu führen, daß beim Versuch einer Kritik an diesem Prinzip unser ganzes Leben sinnlos würde, genauso sinnlos wie das Denken ohne das Widerspruchsgesetz. Auf der Suche nach einem Beweisgrund unseres Verantwortungsbewußtseins müßten wir uns aus uns selbst hinausbewegen, müßten ein alle Menschen transzendierendes Verantwortungssubjekt finden, um von dort aus unser sittliches *Apriori* kritisch zu beurteilen, d. h. als *Aposteriori* zu entlarven. Damit aber wäre der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs ausgelöscht, wie *Kant* eindrucksvoll dargestellt hat. Gegenüber *Kant* ist aber auch festzuhalten, daß der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs nicht etwa ein logisches Postulat ist, das sich aus der Konzeption eines von aller Ursächlichkeit befreiten Solls ergibt. Er ist vielmehr unmittelbar mit dem von uns seelisch erfahrenen Verantwortungsbewußtsein gegeben. Das absolut geltende Verantwortungsbewußtsein ist ein erfahrbares, nicht weiter ableitbares und darum evidentes Phänomen, eine Tatsache des menschlichen Bewußtseins überhaupt, d. h. des Bewußtseins, das zum Wesen des Menschen gehört.

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

Es besteht also eine vollgültige Parallele zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft. Dies bedeutet, daß die ethische Wissenschaft nicht bei der theoretischen einsetzt, sondern ebenso wie die theoretische mit einem *Apriori* beginnt, nämlich mit dem Verantwortungsbewußtsein und seinem evidenten Sollsatz (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden), von dem alle weiteren praktischen Überlegungen ihren Ausgang nehmen wie das theoretische Denken vom Prinzip des Widerspruchs.

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

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

III. Die Ethik als praktische Wissenschaft

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

wir an diese Analyse gehen, soll kurz dargelegt werden, in welcher Weise wir von einer praktischen Wissenschaft sprechen können.

Der Begriff der praktischen Wissenschaft

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

Eine Wissenschaft kann aber auch und noch eigentlicher als praktische Wissenschaft bezeichnet werden, wenn sie sich unmittelbar mit dem befaßt, was für uns als «wertvoll», «sinnvoll» zu gelten hat, wenn sie also selbst – in einem noch zu erläuternden Sinne – wertführend ein-

greift, somit nicht nur dem Objekt nach, sondern auch der Modalität des Wissens nach praktisch wird. Eine solche Wissenschaft wird zwar nie bis in die ganz konkrete Bestimmung dessen vordringen können, was in der hier und jetzt zu setzenden Handlung sinnvoll und wertvoll ist. Dies ist eine Angelegenheit des persönlichen Wertempfindens. Aber man kann sich doch denken, daß bis zu jenem Grad der Konkretisierung echtes Wissen über das Sinn- und Wertvolle möglich ist, auf dem wir noch miteinander zu sprechen und zu disputieren vermögen. Wir haben uns z. B. daran gewöhnt, über die Arbeitslosigkeit als solche zu diskutieren, uns zu fragen, ob wir sie in einer Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung überwinden sollen oder nicht. Dabei mag der eine oder andere für sich in der Arbeitslosigkeit eine durchaus angenehme und sinnvolle Situation erkennen, da sie ihm Zeit zur Muße und geistigen Erholung bietet.

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

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

Der doppelte Sinn der Ethik als praktischer Wissenschaft

Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft in doppeltem Sinn, vom Objekt und von der Modalität her. Daß ihr Objekt praktisch ist, braucht wohl nicht diskutiert zu werden, weil dieses die zu verantwortende

menschliche Handlung ist. Sie ist aber auch praktisch unter dem Gesichtspunkt der Modalität des Wissens, weil sie uns, wenigstens in allgemeinen Umrissen, sagen soll, was wir tun müssen, um entsprechend dem apriorischen Imperativ zu handeln. Dieser wird dabei nicht einfach als äußerer Befehl vorausgesetzt, wie etwa ein Wirtschaftswissenschaftler rein sachgerecht die Mittel-Zweck-Relation untersucht, wobei er den Zweck als vom Politiker vorgezeichnet annimmt, ohne über die Rechtschaffenheit des Zweckes selbst nachzusinnen. Wäre die Ethik eine reine Seinswissenschaft, dann könnte sie sich außerhalb des sittlichen Imperativs stellen. Ihr Objekt wäre das Praktikable im Sinne des Nützlichen im Dienste eines von außen herangetragenen Zweckes. Die Operation, in der wir ein bestimmtes Sein zum Soll machen, ist nicht vollziehbar aus der Erkenntnis des Seins allein. Der apriorische Imperativ ist Voraussetzung, und nicht nur das, er muß eindringen in den konkreten, seinsbestimmten Inhalt der Handlung. Sonst bestände die Ethik in nichts anderem als in dem Aufweis der vielfältigen konkreten Möglichkeiten, unter denen der kategorische Imperativ möglich werden könnte. Sie wäre also keine Wissenschaft von dem, was gesollt ist. Dieser Gedanke ist allerdings nur nachvollziehbar, wenn man annimmt, daß der erste Imperativ, das Urphänomen des Sittlichen, ein Imperativ zum Sein hin ist. Voraussetzung ist dabei, daß der Imperativ genau so eine Operation der Vernunft ist wie die Anerkennung des Widerspruchsprinzips. Die theoretische und die praktische Vernunft sind also keine verschiedenen Potenzen, sondern spontane Äußerungen der einen Potenz, die wir Vernunft nennen.

Aristoteles hat diesen Tatbestand klar erkannt und deshalb angenommen, daß die Vernunft ihrer Natur gemäß nach zwei Seiten hin orientiert ist, nach dem Theoretischen und nach dem Praktischen. Die praktische Vernunft ist die ursprüngliche und darum spontane Hinbewegung der Vernunft auf das seinhaft Gute, darum ein Befehl zum Guten und ein Verbot des Bösen, wie die theoretische Vernunft die naturhafte Anlage der Vernunft ist, wahr von falsch zu unterscheiden. *Aristoteles* sprach von einem natürlichen Habitus, d. h. einem Habitus, der mit der Potenz der Vernunft selbst gegeben ist. Er mußte die sogenannte praktische Vernunft als Habitus bezeichnen und durfte sie nicht mit der Potenz der Vernunft identifizieren, weil er sonst gezwungen gewesen wäre, entweder die theoretische und die praktische Vernunft völlig zu trennen (wie es in der modernen Wissenschaftslehre geschieht), d. h. zwei Arten von Vernunft anzunehmen, oder aber die beiden für ein und dasselbe zu erklären, wodurch die gesamte Sollordnung in eine Seinsordnung aufgelöst, d. h.

das Soll als rein logische Konsequenz des Seins aufgefaßt worden wäre, wodurch der apriorische Charakter des sittlichen Bewußtseins aufgehoben worden wäre. Das Soll ist apriorisch, insofern der Imperativ «Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden» ebenso unmittelbar von der Vernunft ausgesprochen wird wie das Widerspruchsprinzip. Beide Operationen sind Funktionen von natürlichen Anlagen der Vernunft, des sog. «habitus primorum principiorum speculativorum» und des «habitus primorum principiorum practicorum». Ob es sich um mehrere Prinzipien – das eine Mal um mehrere theoretische Aussagen, das andere Mal um mehrere Imperative – handelt, ist ein eigenes Problem. Für die praktische Ordnung, dies sei nur kurz angedeutet, kommt nur ein Imperativ in Frage: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Der konkrete Inhalt der ersten Prinzipien – sowohl im theoretischen wie im praktischen Bereich – ist nicht mehr Gegenstand des natürlichen «habitus primorum principiorum». Um das konkret wahre Sein zu erkennen und um das konkret echte Gut zu diktieren, reicht die Naturanlage (der natürliche Habitus) der Vernunft nicht aus. Zwar ist die Vernunft mächtig genug (deswegen spricht man von der Potenz der Vernunft), jegliches Wahre zu erkennen und jegliches wirklich Gute konkret zu diktieren. Doch er mangelt sie hier jener Sicherheit und Spontaneität, die ihr im Hinblick auf die allgemeinen Prinzipien aufgrund des «habitus primorum principiorum» eigen ist. Die Annahme von «habitus primi» ist keine Erfindung. Sie ist ein logisches Postulat, logisch nicht etwa, weil rein denkerische Voraussetzung, sondern weil aus der logischen Verbindung der einzelnen Erfahrungstatsachen als Realität vorauszusetzen. Wir erklären sonst nicht einerseits die Existenz eines spontanen, naturhaften allgemeinen Imperativs der Vernunft, andererseits die Vielfalt von Einzelimperativen und Bewertungen bei aller Anerkennung des natürlichen Empfindens, daß man auch in konkreten Wertabwägungen zu einem einigermaßen allgemeingültigen Prinzip kommen müßte (z. B. hinsichtlich der goldenen Regel: Tue nichts, was du willst, daß die andern dir nicht antun). Wir haben also gemäß unserer Erfahrung Irrtumslosigkeit hinsichtlich des allgemeinen Prinzips vor uns, andererseits aber Irrtumsmöglichkeit oder zumindest Wechselhaftigkeit hinsichtlich der konkreten Forderungen bei dem Bewußtsein, daß wir uns über etwas mehr als nur über das allgemeine Prinzip, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden, einigen könnten sollten. All das aber finden wir in der gleichen Vernunft vor.

Im Zusammenhang damit, da wir von der Ethik als praktischer Wissenschaft sprechen wollen, ist die Erkenntnis wichtig, daß die Aus-

prägung des allgemeinen Begriffes des Guten, wie er im apriorischen Imperativ steht, nicht einfach eine theoretische Angelegenheit ist. Der Imperativ muß uns durch alle Überlegungen, was echtes und was unechtes Gut sei, begleiten. Wenn schon auf höchster Ebene der Imperativ keine Ableitung aus einer theoretischen Erkenntnis ist, dann ebenso wenig auf der Ebene des konkreten Inhalts, bei aller Orientierung des Imperativs bezüglich des Inhalts am Sein. «Erstrebenswert» ist etwas nicht, weil es seiend ist, sondern weil es in korrektem Normenprozeß, angefangen vom apriorischen Imperativ bis in seine konkrete Ausgestaltung, als erstrebenswert erstellt worden ist.

Die scholastischen Handbücher der Ethik haben diesen Sachverhalt übersehen, wenn sie die Ethik im Prinzip fundierten: *Ens et bonum convertuntur*. Das «bonum» ist in diesem Prinzip noch nicht das Erstrebenswerte im Sinne von zu Erstrebendem, sondern nur von Erstrebensmöglichem. Ebenfalls sind sich diese Handbücher nicht im klaren darüber, ob es einen Sinn hat, in der Ethik von der aristotelischen Einteilung des Guten in «bonum utile», «bonum delectabile» und «bonum honestum» zu sprechen. Einzig vom bonum honestum, und zwar im Sinne von bonum imperatum, ist in der Ethik die Rede, und dieses ist zu unterscheiden vom reinen bonum ontologicum.

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

«Wertfühlen» als echtes Wertwissen

Die Betonung der Abhängigkeit der Werterkenntnis vom ersten, nämlich apriorischen Imperativ soll andererseits nicht besagen, daß die Ethik außerstande wäre, wesentliches von unwesentlichem, d. h. von soziologisch beeinflußtem und darum vorübergehendem, Wertempfinden zu unterscheiden. Sie braucht deshalb durchaus nicht in die emotionale Sphäre abzusinken, in welcher es nur subjektiv geprägte und darum nicht allgemeingültige Imperative gibt. Der Ethiker hat sich zwar bewußt zu bleiben, daß sichere, allgemeingültige und darum überzeitliche Werturteile nur mit äußerster Vorsicht zu fällen sind. Es ist aber seine Aufgabe, sich weitmöglichst darum zu bemühen, den Kontakt zwischen konkreten Wertimperativen und dem allgemeingültigen apriorischen Imperativ «Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden» zu finden. Dieser Kontakt ist grundsätzlich möglich, so schwierig er sein mag und so vorsichtig man ihn auch in Worten formulieren muß. Grundsätzlich hat die Ethik Sicherheit des Werturteils anzustreben in sorgsamer Unterscheidung von dauerhaften und je und je kultursoziologisch wandelbaren Imperativen. Diese Anforderung ist nicht utopisch, weil sie begründet ist in der Seinsorientierung des ersten Imperativs. Die Ethik ist darum als echte Wissenschaft anzusprechen, wenngleich in anderem Sinne als die theoretische. Sie ist aber nicht nur eine Wissenschaft von Denkstilen, denn das apriorische praktische Prinzip ist ebensowenig nur ein Denkstil wie das Widerspruchsprinzip in der theoretischen Ordnung. Beide Prinzipien werden von der einen und selben Vernunft ausgesprochen. Bei beiden Operationen handelt es sich um Erkenntnisse, wenngleich verschiedener Art. Auch wird der Sicherheitsgrad verschieden, sobald man sich der konkreten Ordnung nähert. Gewiß handelt es sich bei vielen sittlichen Werturteilen um ein Werterfüllen im Sinne von emotionalem Werterfassen. Doch ist das Wertfühlen der praktischen Vernunft, von dem wir hier im Zusammenhang mit der Ethik als Wissenschaft sprechen, nicht das Wertfühlen der modernen Wertethik (*Max Scheler, Nicolai Hartmann*), sondern echte Vernunfterkenntnis, die wir um ihrer praktischen Struktur und ihrer Unterscheidung von der theoretischen Erkenntnis willen als Wertfühlen bezeichnen können.

IV. Ethik und Ideologie

Die Eigenart der ethischen Erkenntnis, einerseits seins- und somit sachgerecht und andererseits wertmessend und somit erlebnisbetont zu sein, ist Grund dafür, daß die einen, nämlich die Scholastiker, die Ethik in die Kategorie der Seinswissenschaften, also der theoretischen Wissenschaften mit praktischem Objekt, einreihen, und die andern, nämlich die modernen Wissenschaftstheoretiker, die Ethik, sofern sie Werturteile fällen zu können behauptet, überhaupt nicht mehr als Wissenschaft bezeichnen. Ethik als Wissenschaft ist für die Modernen nur noch als Ideologiekritik möglich, d. h. als wissenschaftliches Bemühen um den Nachweis der emotionalen Struktur aller ethischen Bewertungen. Die Ethik ist dann naturgemäß keine eigentliche Sollwissenschaft mehr. Sie kann es höchstens auf soziologischer Grundlage werden, wenn es nämlich um die pragmatische Frage geht, wie die verschiedensten Wertempfindungen der Gesellschaftsglieder in einer allgemein gültigen Spielregel zur Einheit zusammengefaßt werden können¹.

Zum Begriff der Ideologie

Die verschiedentlich aufgestellten Definitionen der Ideologie sind so zahlreich und so verschieden, als es Philosophen und Sozialwissenschaftler gibt. Wir können uns darum nur mit dem Wesentlichen befassen, d. h. mit dem, was zur erkenntnistheoretischen Grundposition gehört, von der aus man eine Aussage als ideologisch bezeichnet.

Unter Ideologie versteht man gemeinlich eine vom subjektiven Wertempfinden geprägte Aussage, die für allgemeingültig gehalten wird. So ist z. B. die Aussage: «Die Welt ist schön» von einem ästhetischen Lebensgefühl erfüllt. Auch die Aussage: «Eine Wirtschaft ist nur dann im wahren Sinne produktiv, wenn sie auf dem Grundsatz des Wettbewerbs aufgebaut ist», ist solange als Ideologie zu bezeichnen, als «wissenschaftlich», d. h. durch äußere Erfahrung, nicht nachgewiesen ist, daß der Mensch seine produktiven Qualitäten, sowohl in der Arbeit wie auch in der Verfügung über das Kapital, außerhalb des Wettbewerbs nicht zur Höchstleistung einsetzt, oder mindestens solange nicht nachgewiesen ist, daß der Wettbewerb eine höhere Garantie für das Leistungsmaximum

¹ In diesem Sinne z. B. L. von WIESE: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern 1947.

bietet als die Planwirtschaft, in welcher der individuelle Stimulus lahmegelegt ist. Solange dieser Beweis nicht geführt ist, beruht der genannte Satz auf der aus unserem Inneren heraus entwickelten und einzig darin festgestellten Erfahrung, daß wir – und in diesem «wir» wird der Mensch im allgemeinen erkannt – nur im Wettkampf höchste Leistungen vollbringen. Es ist darin auch das Wertempfinden enthalten, daß wir dort, wo wir irgendwelchen Profit erringen können, unsere Qualitäten besser entwickeln, als wenn wir für unseren Einsatz nicht remunierter werden.

Je umfangreicher der Inhalt einer solchen Aussage ist, um so mehr Beimischung von Wertempfinden ist gemäß den Ideologiekritikern gegeben. Je universaler also eine Wertaussage werde, um so ideologischer werde sie. Diese Behauptung stimmt allerdings nur begrenzt. Je allgemeingültiger einer sein persönliches, subjektives und individuelles Wertempfinden auszudrücken unternimmt, um so deutlicher wird das ideologische Element. Wer die wohltuende Wirkung des Wintersportes am eigenen Leib erfahren hat und daraus schließt, der Wintersport sei das beste Mittel zur Körperertüchtigung überhaupt, macht seine eigene Wert erfahrung zur allgemeinen, indem er die individuelle Erfahrung mit menschlicher Erfahrung überhaupt ineinsetzt. In diesem Beispiel stimmt es, daß die Universalierung eines Werturteiles dessen irrationalen Gehalt an Wertfühlen vermehrt. Anders aber liegt der Fall, wenn einer den Inhalt seines Werturteils verallgemeinert, indem er das individuell Subjektive möglichst abstreift. So, wenn er sagt: Gutes tun macht innerlich glücklich, Böses tun schafft innere Unruhe. Die Universalierung vollzieht sich hierbei nicht in Form einer extensiven Übertragung eines ganz subjektiven Empfindens auf andere Subjekte, sondern zunächst in einer wenigstens teilweisen inhaltlichen Entleerung der Aussage und von da aus erst in einer extensiven Erwartung, dasselbe allgemeine Werturteil auch von andern zu hören. In dieser Weise bemühen wir uns alle um allgemeingültige Verhaltensnormen, etwa um die Anerkennung der goldenen Regel: Handle so, wie du willst, daß dir die andern tun.

Beachtenswert ist, daß die modernen Ideologiekritiker nicht schon das Normendenken als solches Ideologie nennen, sondern erst dann, wenn die Normen in sachlich formulierte und darum allgemeingültige Aussagen gefaßt werden, sodaß der «emotionale» und darum ihrer Ansicht nach «subjektive» Kern verdeckt wird. Solange einer sagt, ihm schmecke das Rauchen und er könne nicht davon lassen, weil es ihm eine psychisch bedeutsame Hilfe zur geistigen Konzentration sei, drückt er nicht mehr aus, als was er persönlich empfindet. Wenn er aber seine Empfindung in

eine sachlich klingende Aussage umformt, indem er behauptet, das Rauchen fördere die geistige Konzentration, dann macht er aus seinem individuellen Erleben eine Ideologie. Daß es solche Ideologien gibt, beweist das Leben zur Genüge. Die moderne Wissenschaftstheorie ist aber der Auffassung, daß alle Werterkenntnisse nur emotional sind, daß sie darum niemals in Aussageform ausgedrückt werden können. Darum fehle den Werterkenntnissen die Verifizierbarkeit und im Gefolge davon die Allgemeingültigkeit. Die Verifizierung geschehe höchstens in der Entlarvung der Emotion, die als Surrogat für die fehlende Erkenntnis gedient hat. Diese Entlarvung heißt Ideologiekritik. Die Allgemeingültigkeit kann also dieser Anschauung gemäß den Werterkenntnissen nicht aus sich zu kommen, sondern höchstens faktisch, wenn nämlich alle Gesellschaftsglieder *de facto* denselben Wunsch äußern, in einer bestimmten Ordnungsvorstellung zu leben. Die Aussage, daß Töten ungerecht sei, bedeute nichts anderes als eine Verkleidung des Imperativs: «Du sollst nicht töten». Sie habe darum mit dem Sein nichts zu tun. Wenn alle Gesellschaftsglieder mit diesem Imperativ einig gehen, dann könne man daraus eine allgemeingültige Verhaltensregel aufstellen. Man wäre aber unwahr, wollte man diese Verhaltensregel als Konsequenz einer Seinserkenntnis bezeichnen, daß nämlich Töten ungerecht sei.

Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Auffassung von Ideologie ist die völlige Trennung von Sein und Sollen. Die Sollordnung wird danach nur emotional, durch ein Wertfühlen im strengen, nämlich ganz subjektiven Sinne erreicht. Das Subjektive ist dabei verstanden als individuelle, das fühlende Subjekt nicht transzendernde Emotion oder Intention. Die radikalen Vertreter der Ideologiekritik, zu denen vor allem *Hans Kelsen* und in seinem Gefolge *Ernst Topitsch* gehören, bannen jedwede Wertaussage, weil sie nur diskrete Formulierung eines Imperativs sei, aus der Wissenschaft². Andere sind weniger radikal³. Doch wird

² Vgl. HANS KELSEN: Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. von ERNST TOPITSCH, Neuwied-Berlin 1964; ERNST TOPITSCH: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961; DERS.: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung, in: *Dialectica* (Neuchâtel) 16 (1962) 211-231; DERS.: Die Menschenrechte. Ein Beitrag zur Ideologiekritik, in: *Juristenzeitung* (Tübingen) 18 (1963) 1-7. Vgl. besonders die lesenswerte Auseinandersetzung: ERNST TOPITSCH - JOHANNES MESSNER: Atheismus und Naturrecht. Ein Streitgespräch, in: *Neues Forum* XIII/152-153 (August/September 1966). Allgemein zum Begriff der Ideologie vgl. THEODOR GEIGER: Ideologie, in: *Handw. der Sozialw.* Bd. 5, Tübingen-Göttingen 1956, 179-184, mit der dort verzeichneten Literatur; ebenso den Artikel «Ideologie» von E. TOPITSCH in: *Staatslexikon* Bd. 4, Freiburg 1959, 193-201.

durchweg als Ideologie eine durch das Wertempfinden geformte und darum durch äußere Erfahrung nicht kontrollierbare Aussage verstanden.

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

Anders liegt der Fall, wenn die Zweckorientierung aus einem Interesse stammt, das gutgläubig als gerecht betrachtet wird. So gibt es eine bestimmte Gewerkschaftsideologie, das Bild einer geordneten Gesellschaft, das seine wahre Begründung nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern in den Interessen der Arbeitnehmerschaft hat. Ähnlich spricht man auch von einer Unternehmerideologie usw. Sofern die Vertreter dieser Ideologien sich der Interessenorientierung bewußt sind, sollte man weniger von einer Ideologie als vielmehr von einer ideologischen Verbrämung von Interessen sprechen. In der Wirklichkeit ist es oft sehr schwierig, die ideologische Verbrämung von der echten Ideologie zu unterscheiden. Es ist nicht Aufgabe der Ideologiekritik, eine Ideologilüge oder eine Interessenideologie zu entlarven. Es ist dies an sich das Geschäft eines jeden ehrlich strebenden Menschen, seine Wertaussagen in ernster Gewissenserforschung zu überprüfen. Wenn er es nicht selbst tut, dann mögen es seine Gegner besorgen. Dagegen obliegt es der Ideologiekritik, die geheimen und unbewußten Wunschträume und Idealvorstellungen freizulegen, die in den verschiedenen Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfen Ausdruck gesucht haben oder noch suchen.

Paßt der Begriff der Ideologie auf die Aussagen der Ethik?

Streng genommen kann man von Ideologie nur dort reden, wo eine Seinsaussage vorliegt, die nicht im Sein, sondern in einem Wertempfinden ihre letzte und entscheidende Begründung hat. Wir haben nun

³ H. ALBERT: Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse, in: GÉRARD GÄFGEN, Hrsg.: Grundlagen der Wirtschaftspolitik, Köln-Berlin 1966, 25-52.

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

Nun sagt allerdings die Ethik auch, daß nur sittlich gutes Handeln, und zwar ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Handeln, wahrhaft glücklich macht. Sie unterscheidet also zwischen wahrem und scheinbarem oder falschem Glück. Damit macht sie eine Seinsaussage. Denn glücklich sein ist sicher ein Seinszustand. Ob in diesem Hinüberwechseln vom Soll in das Sein die Ethik nicht doch zur Ideologie wird?

Die Glückseligkeitslehre hängt mit der finalistischen Auffassung der Ethik zusammen. Von der Ziellehre her wird die Ethik eudaimonistisch. Weil aber die Finalität, die nicht frei gesetzt, sondern vorgegeben und darum über den praktischen Imperativ aufgegeben ist, im Sein verankert ist, erhalten alle sittlichen Imperative den Bezug zum Sein. Sie sind zwar keine Seinsaussagen im eigentlichen Sinne, denn an sich sagt die Ethik nicht, daß sittlich gutes Handeln mit physischer Notwendigkeit glücklich mache, sondern glücklich machen «muß». Dieses «muß» ist dieses Mal kein Imperativ, sondern die im sittlichen Imperativ gelegene Seins-erwartung. Die vielfältige Nichterfüllung dieser Erwartung ist durch die Erfahrung zu offenkundig. Hier liegt ein echtes Problem für den seins-

orientierten Ethiker. Die moderne Wissenschaftskritik sieht den Grund dieser Problematik in einer durch die Erfahrung widerlegten oder zumindest widerlegbaren Lebensanschauung, also in einer ihrer Ansicht nach echten Ideologie. Ist aber diese Tragik der seinsorientierten Ethik dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man grundsätzlich das Soll vom Sein trennt? Wir haben uns hier mit dieser Frage noch nicht zu beschäftigen. Sie sei für eine spätere Darlegung zurückgestellt.

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