Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden = Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université

Herausgeber: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden

Band: 42 (2016)

Heft: 1

Artikel: Vom Guten zur philosophischen Ethik

Autor: Höffe, Otfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-893856

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: 22.07.2025

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

Vom Guten zur philosophischen Ethik

Otfried Höffe*

1. Das Gute zu Ende denken

«Gut» ist der generelle Grundbegriff wertender Aussagen, von massgebenden und vorschreibenden, also normativen und präskriptiven Urteilen.[1] Der Rang, den für die Welt des Theoretischen, des Erkennens und Wissens, die Beurteilung nach Wahr und Falsch einnimmt, kommt für die Welt des Praktischen der Bewertung als Gut und Schlecht bzw. Böse zu. Allerdings ist die Wissenschaft auch eine Praxis, weshalb sie ebenfalls nach den Begriffen von Gut und Schlecht/Böse zu beurteilen ist.

Nicht auf «das» Gute eingeschränkt, verwendet man schon seit den antiken Anfängen den Begriff in drei rangmäßig aufeinander aufbauenden Bedeutungen: Sie beginnen mit dem bescheidensten Anspruch, den sie über eine Zwischenstufe systematisch zu einem nicht mehr überbietbaren Superlativ steigern. In Bezug auf Imperative, also nicht willkürliche Gebote, sondern begründete Forderungen, hat Kant die Stufenfolge auf den Begriff gebracht: Es gibt ein technisches, ein pragmatisches und ein moralisches Gutsein. Unter den Bedingungen des zum Gutsein fähigen, aber ihnen nicht notwendig folgenden Menschen, erhält das Gutsein den Imperativcharakter, so dass es diese drei Stufen von Imperativen gibt: technische, pragmatische und moralische Imperative.

Auf der ersten und untersten Stufe bewertet man Mittel und Wege, also Werkzeuge, Strategien oder Organe, auf ihre Tauglichkeit für beliebige Ziele und Zwecke. Sowohl das deutsche Wort «gut» als auch das griechische «agathon» bedeutet zunächst ohne moralische Bewertung «für etwas dienlich» oder «tauglich». Bei diesem technischen, und taktischen, einschliesslich strategischen und funktionalen Verständnis meint «gut» zweckdienlich, «gut für (irgend-)etwas»: Kann das betreffende Instrument oder Organ die Aufgabe, für die es geschaffen ist, erfüllen? – Kann man mit dem Messer oder der Schere schneiden, mit den Zähnen beissen und kauen, mit einer Anlagestrategie sein Geldvermögen steigern, mit einer Unternehmensstrategie den Gewinn oder aber die Zahl der Arbeitsplätze erhöhen? – und so fort.

Die erste Stufe ist deshalb in normativer Hinsicht bescheiden, weil sie sich mit der Tauglichkeit der Mittel oder Instrumente begnügt, die Absichten hingegen können beliebig sein.

Auf der nächsten, pragmatischen Stufe richtet sich die Bewertung auf die Absichten, des näheren auf eine natürliche Grund- oder Leitabsicht, das eigene Wohl, auch Glück im Sinne von Eudaimonie genannt. «Gut» bedeutet hier «gut für jemanden», sei es für einen einzelnen: Individualwohl, oder für eine Gruppe, eine Hochschule, ein Unternehmen oder ein Gemeinwesen: Kollektivwohl.

Auf der zweiten Stufe bleibt noch eine Frage offen. Beim Individualwohl lautet sie: Ist es gut, nur an sich zu denken? Beim Kollektivwohl bleiben sogar zwei Fragen offen: Inwiefern ist es gut, dass der einzelne, wo erforderlich, sein Wohl zugunsten der Gruppe zurückstellt? Zum anderen: Wie sind die Nachteile, etwa die Lasten, und die Vorteile, auf die Mitglieder der Gruppe zu verteilen?

Genau aus diesem Grund, dass gewisse Bewertungsfragen offen bleiben, sind die Möglichkeiten des Bewertens noch nicht angeschnitten. Dies geschieht erst auf einer weiteren, dritten Stufe, bei der etwas ohne jede Einschränkung für sich selbst gut ist. Auf dieser Stufe, dem moralisch Guten, und kürzer, der Moral, wird die Frage nach dem Guten zu Ende gedacht.

Innerhalb dieser Stufe ist noch die Unterscheidung möglich zwischen einer Rechtsmoral und einer Tu-

* Philosophisches Seminar der Universität Tübingen, Bursagasse 1, 72070 Tübingen, Deutschland.

E-mail: *sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de*
http://www2.unine.ch/gianni.damato

Otfried Höffe, Dr. phil., Dr. h.c. mult., ist Leiter der von ihm gegründeten *Forschungsstelle Politische Philosophie* und emeritierter Professor an der Universität Tübingen und Senator der Deutschen Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina. Er war Lehrstuhlinhaber für Ethik und Sozialphilosophie in Freiburg i.Ü. und Direktor des dortigen Internationalen Instituts für Sozialphilosophie und Politik. Bis Ende 2015 amtete Otfried Höffe als Präsident der Nationalen Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK). Er hatte zahlreiche Gastprofessuren in der Schweiz und im Ausland inne; von ihm zuletzt erschienen ist «Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne» (2015).

1 Meine Überlegungen greifen zurück auf: O. Höffe, Ethik. Eine Einführung, Verlag C.H. Beck, München 2013; dort Literatur. Vgl. auch O. Höffe, Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich, Verlag C.H.Beck, München 2007.

gendmoral. Das unaufgebbare Minimum der Moral, die Rechtsmoral, die auch (politische) Gerechtigkeit heisst, ist der Inbegriff des moralisch Guten, deren Anerkennung die Menschen einander schulden. Auf Verstösse dagegen, beispielsweise auf Verletzungen von Leib und Leben, auf Verstösse gegen die Grund- und Menschenrechte, reagiert man mit Protest und Empörung. Wer hingegen der Tugendmoral folgt und sich den Forderungen von Nächstenliebe, Wohlwollen und Mitgefühl (Empathie) unterwirft, erbringt verdienstliche Mehrleistungen. Wo sie unterbleiben, darf man enttäuscht sein, Protest und Empörung wären jedoch fehl am Platz.

2. Ethik und Ethiken, Sitten und Moral

Die Verbindung von Kreativität mit Offenheit für andere Sprachen, die die deutsche Sprache pflegt, hat für den Bereich der Bewertung eine etwas verwirrende Folge. Das Deutsche bedient sich sowohl der einheimischen Wortfamilie von Sitte und Sitten, Sittlich und Sittlichkeit als auch der lateinischen Fremdwörter moralisch, Moral, Moralphilosophie und Moralität einschliesslich der griechischen Fremdwörter ethisch, philosophische Ethik und deren Bezugswort Ēthos. Von verschiedenen Vorschlägen zur Abgrenzung ist keiner zwingend. Ohnehin gibt es im Englischen und Französischen nicht drei Wortfamilien, sondern nur die zwei des Lateinischen und Griechischen.

Gemäss gewissen Sprachgewohnheiten, auch weil «Ethik» (ēthika), im Titel einer der massgebenden Texte, Aristoteles' **Nikomachischer Ethik,** auch der **Eudaimonischen Ethik** und der **Grossen Ethik,** steht, empfiehlt sich, den Ausdruck der Ethik für die wissenschaftliche Disziplin zu reservieren. Weil diese der Philosophie entstammt und dort, besonders deutlich bei Aristoteles, ohne Religion und Theologie auskommt, denken viele, nicht nur Philosophen, bei der Ethik an eine philosophische Aufgabe. Um dies, wo erforderlich, zu betonen und gegen die aus anderen Disziplinen abzusetzen, spricht man auch von «philosophischer Ethik». Dort wo man das lateinische statt des griechischen Fremdwortes vorzieht, sagt man Moralphilosophie. Von einem in der Sache liegenden Unterschied kann schwerlich die Rede sein, denn sowohl die lateinischen «mores» als auch die griechischen «ethē» bezeichnen – unter anderem, Gewohnheiten und Sitten. Mittlerweile hat sich ein bunter Strauss von Ethiken auf Fragen bestimmter Themenbereiche zu spezialisieren begonnen. Zu diesen sogenannten angewandten Ethiken gehören zum Beispiel die Bioethik, die Medizinische Ethik, die Technikethik, die Umweltethik, die Wirtschaftsethik, die Wissenschaftsethik usf. Im Unterschied dazu kann man die – gemeinsamen – Grundüberlegungen als Fundamentalethik qualifizieren.

Den Gegenstand dieser Disziplin bilden die «Sitten» oder «mores», die Moral. Folglich bedeutet «sittlich» ursprünglich lediglich «den Sitten gemäss» und «Sittlichkeit» das, «was die Sitten auszeichnet». Und weil das lateinische Wort «mores» ebenfalls «Sitten» bedeutet, entspricht das Fremdwort «moralisch» dem deutschen «sittlich» und das Substantiv «Moralität» der deutschen «Sittlichkeit».

Im Verlauf der Sprachgeschichte, insbesondere in der Ethik bzw. Moralphilosophie haben die Ausdrücke jedoch ihre wertende Anspruchslosigkeit verloren. Sie sind nicht nur zu Wertausdrücken aufgestiegen, sondern bezeichnen deren oberste Stufe. Als «sittlich» oder «moralisch» qualifiziert nicht mehr irgendwelche Sitten, sondern nur ein uneingeschränktes Gutsein. Personen und deren Einstellungen, bei Gemeinwesen deren Gesetze und Institutionen, sofern sie einer unbedingten Verbindlichkeit genügen, die man auch «Sittengesetz» oder «moralisches Gesetz» nennt. Die entsprechenden Gegenstände verdienen die Bewertung als uneingeschränkt gut. Ebenso heisst «Sittlichkeit» nicht mehr, was die Übereinstimmung mit den Sitten, sondern die mit dem Sittlichsein auszeichnet. Dasselbe trifft auf die Moralität zu. Hegel hat bekanntlich in seiner Rechtsphilosophie, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eine scharfe Unterscheidung zwischen dem deutschen Ausdruck und dem lateinischen Fremdwort getroffen. Danach zeichnet die (subjektive) Moralität den freien (autonomen) Willen einer Person aus, deren Absichten und Gewissen, die (objektive) Sittlichkeit dagegen Institutionen, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Rechtsordnung und den Staat, in denen die Freiheit ihre substantielle Wirklichkeit findet. In der Sache ist die Unterscheidung ohne Zweifel wichtig und richtig, die blossen Ausdrücke geben diese aber nicht her. Kant, gegen den sich Hegel hier absetzen will, verwendet beide Ausdrücke, Moralität und Sittlichkeit, in gleicher Bedeutung. Und Institutionen, auf die Hegel mit guten Gründen Wert legt, spielen auch bei Kant eine grosse Rolle. Hinzu kommt, dass in anderen europäischen Sprachen wie dem Englischen und dem Französischen normative Ausdrücke weder lateinisch- noch griechischstämmig sind. Deshalb empfiehlt sich, «sittlich» mitsamt «Sittlichkeit» und «moralisch» nebst «Moralität» als äquivalent zu verwenden und sachliche Unterschiede als solche herauszustellen.

Legt man «sittlich» und «moralisch» noch nicht auf das uneingeschränkte Gutsein fest, bezeichnen die Sitten und «mores» den Inbegriff gegebener Verhältnisse, die tatsächlich praktizierten Sitten. Mit ihnen befasst sich eine empirische, auf Erfahrungen bezogene bzw. deskriptive, die Wirklichkeit beschreiben-

de Ethik. Die Alternative bildet eine vorschreibende, präskriptive, bzw. Verbindlichkeiten begründende, normative Ethik. Wo Missverständnisse möglich sind, nennt man den Gegenstand der empirischen Ethik genauer die positive Moral, den der normativen Ethik die kritische Moral.

3. Ēthos: drei Aspekte des Guten

Der Meister aller Wissenden, wie ihn Dante nennt, Aristoteles, nennt seine Hauptschrift zur Philosophie des Guten, einen bis heute massgeblichen Text, *ta ēthica*: Überlegungen, die *ēthos*-Dinge betreffen. Dabei bedeutet Ēthos, was häufig übersehen wird, dreierlei, den gewöhnlichen Aufenthaltsort, die Gewohnheit und den Charakter. Alle drei Bedeutungen kann man sowohl deskriptiv als auch präskriptiv behandeln, wobei eine philosophische Ethik durchaus deskriptiv beginnen mag. Ihre Hauptaufgabe besteht aber nicht in einer Beschreibung, weder in der Deskription von gewohnten Lebensrichtungen noch dort gepflegten Sitten und auch nicht der sich dabei herausbildenden Charaktere. Die Philosophie geht primär drei anderen Aufgaben nach: Eine normative Ethik befasst sich mit der Frage, was moralisch gut, was schlecht, sogar böse ist. Eine zweite, oft vernachlässigte Ethik, eine anthropologische Ethik, oder Moralanthropologie überlegt, warum der Mensch sowohl zur Moral fähig als auch zu ihr verpflichtet ist. Und eine Metaethik widmet sich den semantischen und methodischen Vorfragen: Was bedeuten die einschlägigen Begriffe namentlich der Grundbegriff «gut», und mit welchen Methoden lassen moralische Urteile sich rechtfertigen?

Die hier skizzierten Überlegungen gehören teils einer Semantik des Guten teils zu deren Anthropologie, einer Moralanthropologie; sie reichen aber auch in empirische Fragen herein.
Üblicherweise halten wir die Moral für eine Sonderausstattung des Menschen, und billigen selbst Primaten nur eine Vorstufe, eine Quasi-Moral zu. Die erste Bedeutung von Ēthos korrigiert diese Ansicht, da sie auf eine Gemeinsamkeit mit subhumanen Wesen hinweist: Wie der Fisch das Wasser und der Vogel die Luft, so hat auch der Mensch einen gewohnten Ort des Lebens. Mit dem *Ēthos 1* steht der Mensch im Kontinuum der Natur, andererseits zeichnet sich hier eine Sonderstellung ab. Denn schon von seiner Biologie zeichnet sich der Mensch durch die Offenheit für unterschiedliche Lebensorte aus, und mittels sozialer und kultureller Prägungen wird die Offenheit noch enorm erhöht.

Zumindest domestizierte Tiere entfalten, worin die zweite Bedeutung des Ēthos, das *Ēthos* 2, besteht, unterschiedliche Gewohnheiten. Das Vieh verhält sich im Stall anders als auf dem Weideplatz und vielleicht noch speziell auf der Alm. Beim Menschen aber ist das Ēthos 2, sind die Gewohnheiten und Sitten, die soziale Sittlichkeit oder soziale Moral im positiven, nicht kritischen Verständnis des Begriffs, unvergleichlich vielfältiger.

Das jeweilige Ēthos 2 steht dem einzelnen Menschen allerdings nicht frei. Es ist eine Vorgabe von Seiten der Gemeinschaft oder Gesellschaft bzw. Kultur, in der er lebt, ein normativer Rahmen, der einem Wesen wie den Menschen, das durch seine Organe und Instinkte so wenig festgelegt ist, nach Aussen ein wechselseitiges Vertrauen ermöglicht und ihm nach Innen vom ständigen Zwang entlastet, situationsgerechte Verhaltensmuster zu erfinden und überfordernd viele Entscheidungen zu treffen. Hat sich eine soziale Moral ausgebildet, so setzt sie das Eigene gegen das Fremde und den Dazugehörigen gegen den Aussenstehenden ab.

In der Frühzeit der Menschheitsgeschichte wird die soziale Moral vor allem mittels zweier Faktoren durchgesetzt, sozialiter vor allem mit einem zwangsbefugten Recht und personaliter mit dem kaum minder zwingenden Gefühl, vor anderen, auch vor sich selbst blossgestellt zu sein, der Scham.

Zu Beginn reicht die Macht der Moral sehr weit. Das Ēthos 2 umfasst den gesamten Lebensbereich der Menschen. Deren Sittlichkeit besteht in nichts anderem als dem Gehorsam gegen die in ihrer Zuständigkeit weit ausgreifenden Sitten. Friedrich Nietzsche trifft in einem seiner «Gedanken über die moralischen Vorurteile» diesen Sachverhalt sehr genau: «Ursprünglich gehörte die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr untereinander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit» (*Morgenröte*, 1. Buch, Abschnitt 3).

Wie ich es schon in den zwei Faktoren Recht und Scham angedeutet habe, lebt die soziale Moral in zwei Gestalten, objektiv in den Institutionen und verbindlichen Sitten einer Gesellschaft, auch in deren Vorstellungen eines guten und gelungenen, sinnvollen Lebens, subjektiv oder besser personal in der Einstellung und Sinnesart der Mitglieder der Gesellschaft.

Genau in dieser zweiten, personalen Gestalt liegt die dritte Bedeutung des Ēthos, das *Ēthos* 3. Wer in der entsprechenden Gruppe aufwächst, bildet durch Vor- und Nachmachen, durch Vorbilder, verbale oder nichtverbale Formen des Lobens und Tadelns, eine die sozialen Vorgaben internalisierende Haltung,

einen Charakter aus. Dabei sind die sozialen Vorgaben nicht so eng und streng, dass es keine charakterlichen Unterschiede geben könnte. Auch in einer Kriegerkultur beispielsweise gibt es auf der einen Extremseite tapfere Helden, auf der anderen Feiglinge. Ebenso muss nicht jedes Mitglied einer Bildungs- und Wissensgesellschaft sowohl hochbegabt sein als auch ein Wissenschaftler werden. Die sozialen Vorgaben bilden lediglich einen Rahnen, in dem sich ein konkreter Charakter je nach äusseren Umständen wie gesellschaftliche Herkunft und inneren Umständen wie persönlichen Interessen und Begabungen, auch Antriebskräften anders ausbildet.

Für die moralische Bewertung eines Menschen zählt im Rahmen des Charakters vor allem der Anteil, für den man mitverantwortlich ist, der bewusste und freiwillige Anteil. Nach dem seit der Antike bekannten Grundsatz, besonnen wird man durch besonnenes, gerecht durch gerechtes Handeln, kommt es hier auf das Einüben an. Im Erfolgsfall erwirbt man jene moralischen Haltungen, die man im Sinn allgemeinmenschlicher Tüchtigkeit «Tugenden» zu nennen pflegte. Gemeint sind Superlative persönlichen Gutseins, Vortrefflichkeiten, die sich nach Platon in vier Haupttugenden bündeln, den Kardinaltugenden der Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Klugheit bzw. Weisheit.

Auch zum Ēthos 3 findet sich eine gewisse Entsprechung in der subhumanen Welt. Man kann Tiere, zumal domestizierte und hier noch einmal besonders Haustiere als gutmütig oder aggressiv, als klug, heimtückisch, mutig oder ängstlich bezeichnen.

4. Drei Modalitäten

Wer sich auf die Aufgabe einer Moralanthropologie einlässt, stösst auf einen erstaunlichen Befund: Das (moralisch) Gute existiert nicht nur in den zwei vertrauten Modalitäten als Sein und als Sollen. Deshalb gibt es die Ethik nicht nur in den zwei Formen von empirischer und normativer oder deskriptiver und präskriptiver Gestalt.

Die häufig vernachlässigte Moralanthropologie kann mit der (Human-)Biologie, einschliesslich deren Neurobiologie, beginnen. Ihr zufolge ist der Mensch als das «nichtfestgestellte Tier» (Nietzsche) sowohl weltoffen als auch gefährdet. Infolge dessen bedarf es zum Überleben der Gemeinschaft oder Gesellschaft, zur gesellschaftlichen Integration und zu deren Stabilität des moralisch Guten bzw. der Moral. Als erstes ist also die Moral für den Menschen ein Bedürfnis.
Wie das Bedürfnis befriedigt wird, gibt die Biologie aber nicht vor, weshalb das *Ēthos 1*, der gewohnte Lebensort, vom Menschen selber zu finden, wohl auch zu erfinden ist. Das erfolgt nicht von einem einzelnen, sondern in Gemeinschaft, und nicht in einem Augenblick, sondern im Laufe der Zeit. Dabei dürften Erfahrungen, einschliesslich – vermutlich oft unbewusster – Lernprozesse eine Rolle spielen.

Bei der zweiten Modalität des moralisch Guten, dessen Sein, zeigt der Kulturvergleich zwei Seiten. Nach dem interkulturellen Grundsatz «andere Länder, andere Sitten», verschärft um den intrakulturellen Grundsatz «andere Zeiten, andere Sitten» entwickelt die jeweilige Gesellschaft oder Kultur ihre eigene Moral, die sich im Laufe der Zeit, insbesondere im Fall dynamischer Gesellschaft, stark verändern kann. Auf der anderen finden sich aber deutliche Gemeinsamkeiten, die eine oberflächliche, dann zum Relativismus neigende Aufklärung gern übersieht. In so gut wie allen Kulturen werden Hilfsbereitschaft, Tapferkeit bzw. Zivilcourage, Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit geschätzt und sind Lüge und Betrug sowie Inzest verboten. Der Grundsatz der Wechselseitigkeit, die Goldene Regel, zumal in ihrer negativen Fassung: «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu» findet sich in allen Kulturen, die wir kennen. Nicht anders verhält es sich beim Recht mit Grundsätzen der Unparteilichkeit, der Verfahrens- und der Tauschgerechtigkeit.[2]

Ein weiterer Faktor der Humanbiologie, die Intelligenz, erlaubt, eine gegebene Moral auf ihr Gutsein, insbesondere ihr uneingeschränktes Gutsein, hin zu befragen und die positiv vorhandene Moral je nach Einschätzung anzuerkennen, oder aber teilweise, eventuell sogar grundlegend zu verwerfen. Damit kommt die dritte Modalität ins Spiel, das moralisch Gute als eine kritische Moral und als ein Sollen.

Das moralisch Gute wird also in Form eines Bedürfnisses von der Biologie des Menschen herausgefordert, gelangt aber erst in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur zu einer konkreten Gestalt, einem positiven Sein. Dies wiederum taucht in zweierlei Weise auf, einmal als ein Sollen als Anspruch an die positive Moral einer Gesellschaft, sich dem Gedanken des uneingeschränkten Gut-seins zu unterwerfen. Zum anderen als Aufforderung an die Individuen, sich unabhängig von einer geltenden Moral den Verbindlichkeiten des uneingeschränkten Guten zu unterwerfen.

5. Jenseits von Gut und Böse

Das moralisch Gute, verstanden als das im höchsten Mass Schätzenswerte, hat einen Gegenbegriff, den

2 Vgl. O. Höffe. Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. C.H. Beck. München 2015, bes. Kap. VII,4 und II,1.

unverständlicherweise viele Überlegungen zur Ethik unterschlagen. Es ist das Böse. Nimmt man als Beispiel für das Gute das Helfen, so gilt das Schädigen, sofern es absichtsvoll als Selbstzweck erfolgt, gilt ein bewusster und freiwilliger Sadismus als ein Beispiel für das Böse.

Ob im Bösen der sachgerechte Gegenbegriff zum Guten liegt, ist freilich in der philosophischen Ethik umstritten. Denn, so behauptet ein wirkungsmächtiger Vertreter der Ethik als Moralkritik, Friedrich Nietzsche, das Gegensatzpaar Gut-Böse enthält schon ein Vor-Urteil über den Gehalt des moralisch Guten. Nietzsche plädiert nicht für eine abgrundtiefe Verwerflichkeit. Er behauptet vielmehr, es gebe zwei Grundarten des moralisch Guten, denen je ein anderer Gegenbegriff zugeordnet ist, das Gute, das dem Schlechten, und dasjenige, das dem Bösen entgegengesetzt ist. Die eine Grundart nennt er die Herrenmoral, die nach dem Vorbild der archaischen in einer «aristokratischen Wertgleichung» Gut mit Vornehm, Mächtig, Schön, Glücklich und Gottgeliebt gleichsetzt (*Zur Genealogie der Moral*, 1. Abhandlung, Abschnitt 7). Dem stellt er die exemplarisch im Christentum vertretene Sklavenmoral entgegen, die in einer folgerichtigen Umkehrung die Guten mit den Elenden, Armen, Ohnmächtigen und Niederen gleichsetze. Weiterhin behauptet Nietzsche, bei der Sklavenmoral bewerte man nach dem Gegensatz von Gut und Böse, bei der Herrenmoral hingegen nach dem von Gut und Schlecht. Vor allem erklärt er, das wahrhaft schätzenswerte Gute, dasjenige, das ein souveränes Individuum auszeichnet, verstehe sich in der Opposition von Gut und Schlecht. Genau diese letzte Behauptung ist mit seinem Titel «Jenseits von Gut und Böse» gemeint.

Weder Nietzsches Titel «Jenseits...» noch die Kritik an der Sklavenmoral und die Apologie der Herrenmoral darf man sich zu schlicht vorstellen. Hier ist aber weder für eine nähere Darstellung von Nietzsches Position noch für deren Kritik der Ort. Wichtig ist nur zu sehen, dass eine gründliche Reflexion des Guten weder dessen Gegenbegriff unterschlagen noch den Gegenbegriff ohne weitere Begründung mit dem Bösen gleichsetzen darf.

6. Zum Ursprung einer Philosophie des Guten

Überlegungen zum Guten, zum guten Gemeinwesen, gutem Leben und guten Menschseins, sind uralt. Zumindest von allen sogenannten Hochkulturen sind entsprechende Zeugnisse überliefert. Sie finden sich in Texten des Rechts, der Religion und der Literatur und haben häufig den Charakter von Lebensweisheit. Obwohl in archaischen Gesellschaften Staat, Religion und Gesellschaft ineinander verwoben sind, zeichnen sich schon Ausdifferenzierungen ab, die nicht zuletzt die Aussagen über das Gute betreffen. Ein treffendes Beispiel bietet der Dekalog. Bekanntlich sind die Gebote auf zwei Tafeln verzeichnet, wobei die erste Tafel rein und genuin religiöser Natur ist. Auf der zweiten Tafel hingegen fehlt nicht nur jede religiöse Berufung, vielmehr erhält die erste der hier verzeichneten Vorschriften, das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, eine rein innerweltliche, bloss säkulare Rechtfertigung: «damit verlängert werden deine Tage», man kann vorsichtig verallgemeinern: «auf dass es dir wohl ergehe auf Erden».

Im vorphilosophischen Nachdenken über das Gute, in der vorphilosophischen Ethik, gibt es idealtypisch zwei Richtungen. Entweder wird das was sich von alters her als gut bewährt hat, bekräftigt. Vor allem in Krisenzeiten wird hingegen das bislang Gewohnte als für die Krise mitverantwortlich angesehen, deshalb, mehr oder weniger radikal, abgelehnt und stattdessen Gegenvorstellungen entworfen. Krisen sind freilich nicht so wohldefiniert, dass man in Form einer bestimmten Negation die Therapie gewinnen könnte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie unterschiedliche Antworten finden. In China beispielsweise bilden sich auf die gesellschaftlichen und politischen Krisen des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Chr., einem Zerfall der archaischen Ordnung, drei grundverschiedene Richtungen heraus: der sozial engagierte, eher «konservative» Konfuzianismus, der «gesellschaftskritische» Daoismus und der «rechts- und staatsfromme» Legismus bzw. Legalismus. Die drei Richtungen verbinden Lebensweisheit mit Staatsklugheit.

Das abendländische Nachdenken über das Gute ist in argumentativer und methodischer Hinsicht anspruchsvoller. Es entsteht zwar ebenfalls in Krisenzeiten, wobei den Anlass drei *K*s bilden: Bei der Frage, was denn als gut gelten darf, tauchen angesichts widerstreitender Antworten *K*onflikte auf; ein Teil der Antworten, wird als unsachgemäss zurückgewiesen, er erfährt *K*ritik. Oder die Lebensverhältnisse haben sich so grundlegend verändert, dass die bisherigen Antworten keine sachgerechten Lösungen mehr versprechen; die bisherige Moral befindet sich in einer *K*rise. Nehmen wir als Beispiel die professionellen Wanderlehrer des fünften Jahrhunderts v. Chr., die griechischen Sophisten. Angesichts der sozialen und politischen Strukturveränderungen ihrer Epoche und der Erfahrung, dass in anderen Ländern und im selben Land zu verschiedenen Zeiten andere Sitten vorherrschen, werfen sie die Frage auf: Gibt es für das persönliche und politische Leben ein Gutes, das für alle Menschen und alle Zeiten gleichermassen gültig ist? Aus gewisser Verlegenheit wird es analog zu den

Kräften, die die beobachtbare Natur unveränderlich beherrschen, «von Natur aus» gut und richtig, *physei dikaion* («Naturrecht»), genannt. Oder ist das Gute eher nur ein sogenannt Gutes, da es sich bloss gewissen Satzungen, Absprachen und Konventionen verdankt?

Die ersten grossen Moralphilosophen, Platon und Aristoteles, stellen sich der Alternative und dem in ihr verborgenen Konfliktpotential, insbesondere einer Neigung, die sie als Gefahr einschätzen, der eines Relativismus. Es geht ihnen freilich nicht schlicht um einen Gegenentwurf. Vielmehr treten sie einen Schritt zurück. Sie suchen die zuständigen Begriffe wie «gut», «gerecht», «Tugend» zu klären, fragen nach einem Massstab dafür, suchen sowohl Gründe als auch Gegengründe und wägen sie gegeneinander ab. Statt Behauptungen hinzustellen, argumentieren sie. Dieses genuine Vorgehen setzt weder im luftleeren Raum ein, noch kann es wie die Mathematik ihren Gegenstand konstruieren. Denn die Argumentation wendet sich auf eine schon bekannte Welt, die von Moral und Debatten über Moral, zurück. Die Argumentation hat also im wörtlichen Sinne den Charakter einer Reflexion.

Obwohl also eine Philosophie der Moral von einer Vorgabe oder einem Vorwissen ausgeht, hält sie ihren Ausgangspunkt nicht für sakrosankt. Im Gegenteil ist sie in dem Sinn voraussetzungsfrei, dass sie alles, auch das noch so Selbstverständliche, der Rückfrage aussetzt. Auf diese Weise will die Philosophie deutlich mehr als Lebensweisheit und Staatsklugheit sein. Zu ihrer argumentativen Reflexion, auch einer Philosophie des Guten, gehört die Radikalkritik unveräusserlich dazu. Platon unternimmt sie mit seiner Lehre der Ideen. Unter ihnen, beispielsweise der Idee des Gerechten, versteht er ideale Gegenstände: reine, selbst nicht mehr sichtbare, aber allem Sichtbaren zugrundeliegende Gestalten. Oberhalb der gewöhnlichen Ideen gibt es noch eine grundlegendere Idee, die Idee des Guten: Wie die Sonne allen sichtbaren Gegenständen ihre Sichtbarkeit ermöglicht, so verleiht die Idee des Guten allem Seienden, auch dem des Gerechtseins, sowohl das Sein als auch Erkennbarkeit, nicht zuletzt seinen Wert.

Schon in den gewöhnlichen Ideen, noch mehr in der höherstufigen Idee des Guten, hat sich etwas gefunden, dass aller Konvention und derer Beliebigkeit fremd ist, das daher der tendenziell willkürlichen Verfügbarkeit der Menschen vollständig entzogen ist. Aristoteles wird die Philosophie des Guten zwar von der Ideenlehre entlasten, gleichwohl den Gedanken eines unverfügbaren Guten vertreten: Gut ist, wonach alles strebt, folglich schlechthin der Inbegriff der Erfüllung allen Strebens, das unüberbietbar höchste Ziel, das nicht mehr gesteigert werden kann und nichts mehr zu wünschen übrig lässt und das die Menschen «Glück» (*eudaimonia*) nennen.

Diese Antwort bindet sich an eine bestimmte Handlungstheorie, an das Verständnis des Handelns als Verlangen nach einem Ziel, als Streben. Die alternative Handlungstheorie, massgebend von Kant praktiziert, schaut in die Gegenrichtung, nicht auf das Ziel, sondern auf dessen Anfang im Willen. Folglich besteht hier das unüberbietbar Gute im schlechthin ersten Anfang. Dieser wird von einem uneingeschränkt freien Willen bestimmt, einem Willen, der sich selbst (auto...) Gesetze gibt (...nomoi). Das Prinzip heisst deshalb Willensfreiheit oder Autonomie.

In all diesen drei Gestalten bei Aristoteles und Kant, selbst bei Platon, ist die Reflexion des Guten von Religion und Theologie unabhängig. Somit erfüllt sie eine Erwartung an die Philosophie: Sie ist säkular, für Fromme und Nichtfromme gleichermassen gültig. ■