

Hans Reiner

# ETHIK

Eine Einführung

Bearbeitet und herausgegeben von

Norbert Huppertz

STUDIENAUSGABE

PAIS-Verlag

Oberried bei Freiburg im Breisgau

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-931992-27-9

PAIS-Verlag

Hauptstr. 49 • 79254 Oberried

© Copyright 2010: Sozietät zur Förderung der wissenschaftlichen Sozialpädagogik-PAIS e.V.,  
Oberried

Printed in Germany.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung in anderen als den  
gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf deshalb der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

## Vorwort des Herausgebers

Auch und gerade in einer pluralistischen Zeit bedarf es gemeinsamer Maßstäbe für das ethisch-moralische Verhalten der einzelnen Menschen und Gruppen. Ein gelingendes Leben ist sonst weder innerhalb der Gesellschaft noch zwischen ihr und anderen Gesellschaften, geschweige denn in globaler Hinsicht, denkbar.

Religiös fundierte Maßstäbe, die diesen Zweck erfüllten oder erfüllen könnten, haben eher abnehmende Bedeutung. Gesellschaft und Staat setzen auf Laizität. Ethische Werte und Prinzipien bleiben aber unverzichtbar, bedürfen jedoch einer zeitgemäßen Fundierung. Eine solche sieht der Herausgeber mit dem Autor letztlich in der Phänomenologie. Sie kann einer modernen Gesellschaft ihre ethische Grundlage geben, ohne ideologisch zu sein.

Die philosophische Ethik von Hans Reiner hat als Einführungswerk eine Reihe von Vorteilen, und diese geben auch die Legitimation dieser bearbeiteten Neuauflage:

- Es handelt sich um ein fachlich fundiertes Werk, dessen Autor in akribischer Weise historischen Quellen nachzuspüren verstand.
- Die Aussagen sind „richtig“.
- Dass sie für unsere Zeit höchst aktuell sind, dürfte in jeder Zeile erspürbar sein. In diesem Sinne sind sie nicht historisch, und gleichsam erledigt. Das werden sie nie sein.
- Die Darstellung ist systematisch, indem die Fragen und Themen logisch aufeinander folgend ihre Darstellung finden.
- Wie in anderen Werken versteht es Reiner, komplexe Gegebenheiten auf das Wesen der Sache zu bringen und, nachdem dieses von ihm gründlich begriffen ist, verständlich zu formulieren.

Deshalb ist bei der Adressatenschaft der vorliegenden Schrift an Studierende und Schüler gedacht; Schüler z.B. im Ethikunterricht; Studierende, z. B. der Philosophie, Theologie oder Pädagogik. Das Buch kann durchaus als Unterrichts- oder Seminarlektüre verwendet werden. Es kann sowohl der Heranführung an die Primärtexte der großen ethischen Denker dienen als auch der persönlichen Reflexion der „eigenen Ethik“; jeder hat (s)eine Ethik, sei es explizit oder implizit. Jeder braucht orientierende Ethik, sei es in seinem beruflichen Leben oder in seinem Privaten. Das gibt im individuellen Sinne wie auch im sozialen, z.B. wenn es um die demokratische Kontrolle und Partizipation im politischen Gemeinwesen geht.

Mein besonderer Dank im Rahmen dieser Studienausgabe gilt Dipl.-Päd. Vanessa Künze, Dipl.-Päd. Astrid Mittmann sowie der Geschäftsleitung des PAIS-Verlages, Dipl.-Päd. Monika Huppertz.

An Rückmeldungen zur Veröffentlichung bin ich interessiert.

# Inhalt

Vorwort des Herausgebers .....	I
Vorwort des Autors .....	III
Inhaltsverzeichnis .....	V
<b>I. ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE WISSENSCHAFT .....</b>	<b>1</b>
1. Begriff und Gegenstand der Ethik .....	1
2. Die Aufgabe der Ethik gegenüber ihrem Gegenstand.....	3
3. Die wissenschaftliche Methode der Ethik .....	5
<b>II. FRAGEN UND THEMEN DER ETHIK .....</b>	<b>12</b>
<b>1. Sittlichkeit und Freiheit .....</b>	<b>12</b>
<b>2. Der letzte Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns .....</b>	<b>16</b>
<b>2.1. Der Hedonismus als Theorie des menschlichen Handelns.....</b>	<b>17</b>
2.1.1 Der antike Hedonismus .....	17
2.1.2 Die spätere Geschichte des Hedonismus.....	19
2.1.3 Kritik am Hedonismus als Theorie vom Endziel des Handelns .....	20
2.1.4 Die Handlungstheorie des modernen positivistischen Hedonismus .....	21
<b>2.2 Der Eudämonismus als Theorie des menschlichen Handelns.....</b>	<b>26</b>
2.2.1 Vorerörterung: Wesen und Formen des Eudämonismus .....	26
2.2.2 Die Hauptformen des Eudämonismus als Handlungstheorie .....	29
<b>3. Die Verbindlichkeit des Anspruchs der Sittlichkeit .....</b>	<b>36</b>
<b>3.1. Der Amoralismus und die ethische Skepsis .....</b>	<b>36</b>
3.1.1 Wesen und Formen des Amoralismus.....	36
3.1.2 Die theoretischen Grundlagen des Amoralismus und der ethischen Skepsis .....	39
a) Hedonismus und Eudämonismus als solche Grundlagen.....	39
b) Negative Theorien des sittlichen Sollensbewusstseins .....	40
aa) <i>Die Leugnung des sittlichen Sollensbewusstseins .....</i>	<i>41</i>
bb) <i>Die Erklärung des sittlichen Sollensbewusstseins als auf Täuschung oder Irrtum beruhend.....</i>	<i>42</i>
<i>Wissensverlusttheorien (42) Verwechslungs- und Missdeutungs-Theorien (44)</i>	
<i>Irrtumstheorien (45)</i>	
cc) <i>Die Zurückführung des sittlichen Sollensbewusstseins auf rein außersittliche Tatbestände .....</i>	<i>45</i>
dd) <i>Die Entkräftung des sittlichen Sollensbewusstseins durch negative Bewertung .....</i>	<i>49</i>
3.1.3 Der ethische Relativismus .....	53
a) Der Relativismus der geschichtlichen und psychologischen Erfahrung .....	53
b) Der ontologische Relativismus des historischen Materialismus.....	58

<b>3.2. Die Ethik der Sittlichkeit ohne verpflichtendes Sollen</b> .....	63
3.2.1 Die eudämonistische Ethik ohne verpflichtendes Sollen .....	64
a) Vorerörterung: Formen des Eudämonismus der Sittlichkeitsbegründung .....	64
b) Der einfache positiv-ethische Eudämonismus .....	65
3.2.2 Die nicht eudämonistisch begründete Ethik der Sittlichkeit ohne verbindliches Sollen .....	71
<b>3.3 Die Sollensethik</b> .....	74
3.3.1 Die unechte (sanktionistisch-eudämonistische) Sollenethik .....	74
3.3.2 Die theonome Sollensethik.....	80
3.3.3 Die innerweltlich-philosophisch begründete Sollensethik .....	85
a) Die innerweltlich-philosophische Begründung des sittlichen Sollens bei Thomas von Aquin .....	86
b) Die Pflichtethik Kants.....	88
c) Das sittliche Sollen in der phänomenologischen Wertethik.....	89
<b>4. Das seelische Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen</b> .....	92
4.1 Die Vernunft als sittliches Beurteilungsorgan in der Antike und bei Thomas von Aquin .....	93
4.2 Das Gefühl als sittliches Beurteilungsorgan bei Shaftesbury und Hutcheson .....	95
4.3 Moralisches Gefühl und Vernunft als verschiedene, nebeneinander und zusammen wirkende Kräfte des sittlichen Urteilens bei Hume und Adam Smith .....	97
4.4 Kants Begründung der sittlichen Erkenntnis in der reinen praktischen Vernunft .....	98
4.5 Die Gründung der sittlichen Beurteilung auf den „Geschmack“ bei Herbart.....	99
4.6 Das Organ der sittlichen Beurteilung in der phänomenologischen Wertethik.....	100
<b>5. Das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit</b> .....	103
<b>5.1 Die Situationsethik</b> .....	103
<b>5.2 Die Wesensethik</b> .....	109
<b>5.2.1 Äußere Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips</b> .....	110
a) Objektiv-äußere Bestimmungen .....	110
aa) <i>Der Sozialeudämonismus und seine Sonderform als Utilitarismus</i> .....	110
bb) <i>Umgangsformen des Utilitarismus</i> .....	114
cc) <i>Kritik des Sozialeudämonismus und des Utilitarismus</i> .....	116
b) Subjektiv-äußere Bestimmungen.....	117
aa) <i>Weisheit oder Klugheit im Streben nach dem eigenen                     Glück als Prinzip der Sittlichkeit</i> .....	117
bb) <i>Das Prinzip der Erfüllung der Wesensbestimmung des Menschen</i> .....	119
cc) <i>Das Prinzip der Selbsterhaltung</i> .....	122
dd) <i>Das Prinzip der Selbstvervollkommnung</i> .....	123
<i>Die Selbstvervollkommnung des Menschen und seines Zustandes (124) Die                     Selbstvervollkommnung als Ausbildung der eigenen Kräfte (126)</i>	

<b>5.2.2 Innere Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips</b> .....	128
a) Das Prinzip des mittleren Maßes .....	128
b) Das Prinzip der Harmonie.....	130
c) Das Prinzip der inneren Vollkommenheit der menschlichen Handlung .....	132
<b>5.2.3 Verbindungen der äußeren und der inneren Bestimmungen des Sittlichkeitsprinzips</b> .....	134
a) Das Prinzip der Gerechtigkeit .....	134
b) Das Prinzip der Liebe .....	137
c) Das Prinzip der „goldenen Regel“ .....	139
d) Das Prinzip des Passens (convenientia) des Objekts zur Handlung .....	146
e) Das Prinzip der Achtung vor dem Gesetz als Vernunftsidee .....	148
f) Das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben.....	151
g) Das Prinzip des der allgemeinen Naturordnung gemäßen Lebens .....	153
h) Das Prinzip der Wertordnung.....	157
aa) Frühere Ansätze einer Wertordnungslehre.....	157
bb) Das Prinzip des Vorzugs des „höheren“ oder des „stärkeren“ Wertes .....	160
cc) Das Prinzip des Einsatzes für einen „objektiv bedeutsamen“ Wert ohne Rücksicht auf einen „nur subjektiv bedeutsamen“ .....	163
 <b>III. AUSBLICK AUF WEITERE FRAGEN DER SITTLICHKEIT</b> .....	166
 Namen-Verzeichnis.....	169
Begriffs- und Sachverzeichnis.....	173
Weitere Werke von Hans Reiner .....	177
Zum Verlag.....	180

## 2. Die Aufgabe der Ethik gegenüber ihrem Gegenstand

Vom *Gegenstand* der Ethik, sofern als dieser die Sittlichkeit bestimmt wird, ist ihre *Aufgabe* gegenüber diesem Gegenstand zu unterscheiden. Das heißt, es ist ein Weiteres, zu bestimmen, was die Ethik an oder mit diesem ihrem Gegenstand zu tun hat<sup>1</sup>. In dieser Hinsicht gibt es zwei gegensätzliche Auffassungen: die der *normativen* und die der *positivistischen* Ethik.

Die normative Auffassung und Richtung der Ethik bzw. ihrer Aufgabe geht dahin, dass die Ethik Normen, das heißt Richtlinien für unser Leben bzw. für unser Tun und Lassen im Leben, aufzustellen oder herauszustellen habe. Das heißt also, die Behandlung des Gegenstandes der Ethik hat eben so zu geschehen, dass sich daraus solche Richtlinien für uns ergeben.

Dieser normativen Auffassung und Richtung der Ethik steht nun aber die *positivistische Richtung* gegenüber:

Der Positivismus ist an sich eine Richtung nicht nur der Ethik, sondern der neueren Philosophie überhaupt; ja er greift auch über die Philosophie im Ganzen noch hinaus und spielt auch in anderen Wissenschaften eine Rolle, wie besonders in der Rechtswissenschaft, aber auch etwa in der Philologie und in den Wissenschaften von der Kunst. Als philosophische und allgemeinwissenschaftliche Richtung ist der Positivismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich aufgekommen. Ihr Begründer war der Franzose Auguste Comte (1797-1858), ein Schüler von St. Simon, der seinerseits Schüler des Aufklärungsphilosophen d'Alembert war. Der Name „Positivismus“ kommt vom lateinischen „positum“, „das Gegebene“. Der allgemeine Standpunkt des Positivismus ist nämlich der, daß die Wissenschaft überall nichts weiter tun könne und solle, als: 1. das „Gegebene“, das heißt die Tatsachen, festzustellen; und 2., diese Tatsachen zu erklären. Alle weiteren Aufgaben, die man sonst noch der Wissenschaft gestellt gesehen hat, lehnt der Positivismus ab.

Den Allgemeinen Prinzipien des Positivismus entsprechend geht der positivistische Standpunkt in der Ethik dahin, daß diese keine Normen aufstellen könne und dürfe. Vielmehr müsse die Ethik als Wissenschaft von der Sittlichkeit auf diesem ihrem Gebiet die gegebenen Tatsachen erstens feststellen und zweitens erklären.

Vertreten wurde ein solcher Positivismus in der Ethik im deutschen Sprachraum hauptsächlich von der sogenannten *Wiener Schule*, als deren ethisches Hauptwerk die „Fragen der Ethik“ von *Moritz Schlick* (Wien 1930) anzusehen sind. Aus dieser ist auch das Werk von *Viktor Kraft* „Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Werklehre“, 2.Aufl. 1951, hervorgegangen.

Der Unterschied zwischen normativer und positivistischer Ethik ist nicht nur ein Unterschied, sondern ein ausgesprochener und scharfer Gegensatz. Die positivistische Ethik will nämlich nicht nur tatsächlich keine verbindlichen Normen aufstellen, sondern sie behauptet, dies sei überhaupt wissenschaftlich unmöglich. An der Frage, ob dies wirklich zutrifft oder nicht, hängt deshalb vor allem die Entscheidung zwischen diesen beiden Standpunkten. Denn soweit die Meinungsverschiedenheit nur darum geht, was die Ethik soll, kommt es ja schließlich nur darauf an, welche Aufgaben man ihr zuweisen will. Und diese Frage des Wollens als solche läßt sich rein wissenschaftlich nicht entscheiden. Denn da kann einfach der eine sagen: Ich will mit der Ethik dies; und der andere kann erklären: Ich will dies nicht, ich will jenes. Wohl aber läßt sich wissenschaftlich entscheiden, ob es der

---

<sup>1</sup> In einem weiteren Sinn kann man auch noch das, was die Aufgabe bildet, das heißt die Hinsicht, in welcher der Gegenstand betrachtet wird, „Gegenstand“ nennen. So tut es namentlich die Scholastik, indem sie hierfür die Bezeichnung „Formalobjekt“ gebraucht, während sie den Gegenstand im ersten Sinn „Materialobjekt“ nennt.

Wissenschaft *möglich* ist, sittliche Normen aufzustellen. Gelangt man aber zu einer Bejahung dieser Frage, dann ergibt sich zunächst mindestens dies, daß es auf alle Fälle auch eine Aufgabe wenigstens der Wissenschaft überhaupt ist, diese Normen zu erforschen. Denn jede mögliche Erkenntnis, die es überhaupt gibt, bildet auch eine Aufgabe der Wissenschaft. Ist nun aber Erkenntnis sittlicher Normen überhaupt möglich, dann kann auch kaum mehr ein Streit darüber sein, daß diese Erkenntnis Aufgabe der Ethik ist, da ja die Ethik sich eben zur Wissenschaft von der Sittlichkeit entwickelt hat. Somit ergibt sich, daß die ganze Entscheidung des Streites zwischen der normativen und der positivistischen Ethik praktisch nur an der Frage hängt, ob es wissenschaftliche Erkenntnis von verbindlichen sittlichen Normen als solchen überhaupt geben kann oder nicht.

Um nun über diese Frage entscheiden zu können, müssen wir zunächst einmal die *Gründe* hören, welche die positivistische Ethik *gegen* die Möglichkeit, sittliche Normen wissenschaftlich aufzustellen oder aufzufinden, vorbringt. Diese Gründe sind im Wesentlichen zwei – ein allgemeiner und ein besonderer.

Der *allgemeine Grund* des Positivismus gegen die normative Ethik ist für ihn gegeben mit seiner Auffassung von den Möglichkeiten der Wissenschaft überhaupt. Der Positivismus ist nämlich der Meinung, daß die Wissenschaft überhaupt nicht nur nichts anderes sollte, sondern auch nichts anderes könne, als Tatsachen festzustellen und sie zu erklären. Diese Meinung ist die Grundüberzeugung und Grundvoraussetzung der ganzen positivistischen Lehre überhaupt. Diese Grundüberzeugung ist dabei vor allem gegen jeden theologischen und metaphysischen Glauben und gegen jede metaphysische Spekulation gerichtet, eine Einstellung, die der Positivismus als eine späte Frucht der französischen Aufklärung ohne Beweis aus dieser übernommen hat.

In der Ethik sieht der Positivismus nun aber noch einen *besonderen Grund*, diese antimetaphysische Überzeugung zur Geltung kommen zu lassen. Der Positivismus ist nämlich der Meinung, daß der Glaube an verbindliche sittliche Normen geschichtlich durch den Glauben an Gott oder Götter entstanden sei, indem sich mit diesem Glauben auch der Glaube an göttliche Gebote verbunden habe. Da der Positivismus aber diesen Glauben ablehnt, entfällt für ihn auch die Möglichkeit verbindlicher Normen und damit einer normativen Ethik.

Aus dieser Darlegung der Gründe des Positivismus gegen die normative Ethik ergibt sich nun bereits, daß es mit deren *Stichhaltigkeit* nicht allzu gut bestellt ist. Denn im Grunde sind es nur allgemein vorausgesetzte Grundüberzeugungen, die er gegen die normative Ethik ins Feld führt, und die allein er gegen sie ins Feld führen kann. Beweise für diese Überzeugung hat er nicht. Wirklich begründet oder bewiesen ist damit also auch die Unmöglichkeit einer normativen Ethik keineswegs. Allerdings ist nun mit dieser unserer Feststellung andererseits auch noch nicht begründet oder bewiesen, daß eine normative Ethik tatsächlich möglich ist; sondern über die positiven Gründe ihrer Möglichkeit müssen wir nun erst noch die Vertreter der normativen Ethik selbst hören.

Allein, die Begründung dieser Möglichkeit wird hier nicht einheitlich gegeben; sondern über die Art dieser Begründung gehen die Ansichten der verschiedenen methodischen Richtungen innerhalb der normativen Ethik auseinander. Wir können deshalb zu einer Entscheidung in dem Gegensatz zwischen normativer und positivistischer Ethik erst kommen, wenn wir auch die verschiedenen Richtungen hinsichtlich der Methode der Ethik kennengelernt haben. Einstweilen müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, daß die Möglichkeit einer normativen Ethik von der positivistischen Ethik keineswegs widerlegt ist.



### 3. Die wissenschaftliche Methode der Ethik

Literatur: I. Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 1785, E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ 1. Buch, 1913; Hans Reiner, „Pflicht und Neigung“, 1951 (3. Kapitel); ders., „Sinn und Recht der phänomenologischen Methode“, in „Edmund Husserl 1859-1959“, la Haye 1959; ders. „Der Ursprung der Sittlichkeit“ in „Zeitschrift für philosophische Forschung“ XIII (1959); ders. „Thomistische und phänomenologische Ethik“, ebenda XIV (1960).

Wie in jeder Wissenschaft, so ist auch in der Ethik ihre Methode ein wichtiges, ihre Gestalt und Eigenart bestimmendes Moment. Die Methode aber wird zunächst von der Eigenart des Gegenstandes und der an ihm zu vollbringenden Aufgabe einer jeden Wissenschaft bestimmt. Da nun hierüber in der Ethik fundamentale Unterschiede der Ansichten bestehen, so ergibt sich, daß auch hinsichtlich der Methode der Ethik verschiedene Standpunkte vertreten werden. Bei deren Festlegung und Gestaltung spielen neben den verschiedenen Auffassungen über Gegenstand und Aufgabe der Ethik auch die Methoden eine Rolle, die sich in der Wissenschaft und insbesondere in der Philosophie überhaupt herausgebildet haben, so daß diese sich auch für die Ethik anbieten.

Wir können von diesen beiden Gesichtspunkten her *zwei Gruppen von Standpunkten* unterscheiden, die hinsichtlich der in der Ethik zu befolgenden Methode vertreten und befolgt werden. Auf der einen Seite sehen wir vor allem verschiedene vorausgesetzte *Ansichten über das Wesen und die Grundlagen der Sittlichkeit* selbst die Methode der Ethik bestimmen. Und zwar handelt es sich dabei hauptsächlich darum, ob die Sittlichkeit wesensnotwendig und überall in einem *Gottesgebot* begründet ist oder nicht. Je nach der Ansicht über diesen zentralen Punkt ergeben sich zwei verschiedene Arten des methodischen Vorgehens der Ethik. Im einen Fall sieht die Ethik sich veranlaßt, zunächst einmal zu zeigen, daß Gott den Menschen bestimmte Gebote gegeben hat, und wie diese Gebote lauten, um dann weiterhin den Sinngehalt dieser Gebote und ihre Anwendung auf das praktische Leben näher zu erläutern. Wird dagegen nicht mit dieser Voraussetzung an die Aufgabe der Ethik herangegangen, so ergibt sich eine ganz andere Methode: Sie setzt dann unmittelbar bei den *Tatbeständen der Sittlichkeit selbst* an und untersucht diese in einer geeignet erscheinenden Weise. Das heißt, sie faßt das Handeln des Menschen mit seinen Zielen und Bedingungen ins Auge und zieht dabei besonders in Betracht, daß wir einen Unterschied von Gut und Böse kennen, daß wir ein Bewußtsein haben, das Böse unterlassen, das Gute aber tun zu sollen usw. Aufgrund solcher Untersuchungen wird dann eine feste Auffassung von dieser die Sittlichkeit ausmachenden Seite unseres Handelns herausgearbeitet.

Wir können die erste dieser beiden Arten des methodischen Vorgehens als die *theozentrische*, die zweite dagegen als die *innerweltlich-philosophische* Methode der Ethik bezeichnen. Diese beiden Methodenstandpunkte werden nicht so sehr theoretisch vertreten als einfach (und wie selbstverständlich) praktisch befolgt.

Die *theozentrische* Methode der Ethik kann ihrerseits noch wieder in zweierlei Weise vorgehen. Nämlich entweder, indem sie den Gottesglauben einfach voraussetzt, ohne sich um eine wissenschaftliche Begründung desselben zu bemühen. Dies ist die (bzw. eine) rein theologische (genauer: geschichtlich-offenbarungstheologische) Form dieser Methodik. Gepflegt wird diese Methodenform vornehmlich in der evangelisch-theologischen Ethik. Da im vorliegenden Buch nur die philosophische Ethik behandelt wird, fällt diese Methode außerhalb seines Themas und wird hier nur zur Abgrenzung erwähnt. Es gibt aber auch eine philosophische Form der theozentrischen Methode der Ethik. Sie führt einen Gottesbeweis oder nimmt auf

einen solchen, der in der Metaphysik geführt wird, Bezug und sucht auch das Bestehen von Gottesgeboten – die von der menschlichen Vernunft erkannt werden - philosophisch nachzuweisen. Die katholische Ethik befolgt in einem Teil ihrer Systematik, den sie Moralphilosophie nennt, stellenweise diese Methode, verbindet damit aber dann auch noch einen geschichtlich-offenbarungstheologischen Teil unter dem Namen Moralthologie.

Mit dem Beschreiten der innerweltlich-philosophischen Methode ist nicht notwendig vorausgesetzt, daß eine Begründung der Sittlichkeit im Gottesgebot abgelehnt wird. Sie setzt nur eine solche Begründung nicht sofort voraus, kann aber im Verlauf ihrer Untersuchungen doch zu dem Ergebnis kommen, daß die Sittlichkeit im Glauben an das Gottesgebot eine wesentliche Begründung finden kann und in der Geschichte der Menschheit nicht selten gefunden hat. Auch diese Form des Vorgehens findet sich in der katholischen Moralphilosophie.

Kritisch ist zu den genannten beiden Methoden zu sagen, daß unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt für eine rein philosophisch vorgehende Ethik nur die innerweltlich-philosophische Methode in Betracht kommt, da die theozentrische von einer entweder ganz außerwissenschaftlichen oder doch in ihrer wissenschaftlichen Begründung (den Gottesbeweisen) sehr bestrittenen Voraussetzung ausgeht. Indes ist zu fordern, daß die Möglichkeit der Begründung der Sittlichkeit im Gottesgebot auch von der innerweltlich-philosophischen Methode zunächst offengehalten und die Entscheidung hierüber der anzustellenden Untersuchung vorbehalten bleibt.

Bei dem Unterschied der Standpunkte, der sich von den *allgemeinphilosophischen* Methoden her auch auf die Ethik ausdehnt, kommen in der Hauptsache *zwei Gegensatzpaare* von Methoden in Betracht. Es sind dies zunächst die *empirische* und die *rationale*, und dann weiter die *ontologisch-metaphysische* und die *phänomenologische* Methode. Der Standpunktgegensatz dieser Methoden spielt - was sein Verhältnis zu den eben behandelten beiden Methoden anbelangt - hauptsächlich innerhalb der innerweltlich-philosophischen Methode eine Rolle, während sich die theozentrische Methode nach Bedarf aller dieser Methoden bedient.

Der Gegensatz von rationaler und empirischer Methode ist, wie in der Philosophie überhaupt, so auch in der Ethik sehr alt. Die *empirische* Methode beruht, wie ihr Name besagt, auf dem Standpunkt, daß die Erfahrung und nur die Erfahrung geeignet sei, uns die Erkenntnisse gewinnen zu lassen, nach denen wir suchen.

Das Wort empirisch kommt ja vom griechischen „*empeiria*“, die Erfahrung. Als zu dieser gehörig und sie ausmachend, wird dabei zweierlei angesehen. Nämlich a), daß wir Eindrücke erleben, die sich uns als an uns herankommend darstellen, und aus denen wir Erkenntnisinhalte gewinnen, um die es sich dabei handelt; b), daß in diesen so anscheinend an uns herangelangenden Eindrücken sich in irgendwelchen Hinsichten Ähnliches oder Gleiches wiederholt, wobei wir aus solcher Wiederholung Gesetze ableiten können, denen das betreffende Erfahrungsgebiet untersteht. Diese letztere Seite der Erfahrungsmethode, das Ableiten von Gesetzen aus einer Mehrzahl ähnlicher oder gleicher Fälle, bezeichnet man als *Induktion*. Eine Wesenseigentümlichkeit dieser Methode ist dabei die, daß wir für die so aus der Erfahrung abgeleiteten Sätze keine absolut strenge Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen können. Denn aus der Tatsache, daß in der Erfahrung gewisse in einer Hinsicht gleichartige Fälle bisher auch in einer anderen Hinsicht sich als gleichartig erwiesen haben (wie z. B. bei Wetterregeln), ergibt sich nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß dies auch bei den weiter begegnenden derartigen Fällen so sein werde, aber keine strenge Gewißheit hierfür. Dies heißt also: bei den empirisch, durch Induktion, gewonnenen Gesetzen sind grundsätzlich immer Ausnahmen möglich.

Als Methode der Ethik angewandt, beruht die empirische Methode auf der Überzeugung, daß über die Tatbestände und Grundlagen der Sittlichkeit uns nur die Erfahrung unterrichten könne.

Diese Überzeugung und die aus ihr hervorgehende Anwendung der empirischen Methode in der Ethik stehen nun meist in Zusammenhang mit der *positivistischen* Ansicht von ihrer Aufgabe. Wenn nämlich die Ethik gemäß der *positivistischen* Anschauung nur die Tatsachen der Sittlichkeit feststellen und erklären soll,

dann ist dazu offenbar die Erfahrung die geeignete Methode. Was uns die Erfahrung lehrt, sind ja eben zunächst die Tatsachen, und dann die in ihnen erkennbaren ursächlichen Zusammenhänge, welche Erklärungsgründe für sie enthalten.

Es ergibt sich daher, daß positivistische Ethiken stets nach empirischer Methode arbeiten. So bietet uns ein Beispiel einer ausgesprochen die empirische Methode vertretenden Ethik die positivistische Ethik von Moritz Schlick („Fragen der Ethik“ 1930). Auch die von soziologischer Betrachtungsweise ausgehenden Ethiken (wie sie in Frankreich und in der angelsächsischen Welt häufig begegnen) vertreten entschieden die empirische Methode. Doch gilt dies nicht von der Ethik des deutschen Soziologen Leopold von Wiese („Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft“, 2. Aufl. 1961). Auch sind nicht umgekehrt alle Ethiken, welche die empirische Methode vertreten, positivistisch, sondern es gibt auch solche, die aufgrund der Erfahrung doch sittliche Normen aufzustellen versuchen. Wie dies möglich ist, wird weiter unten deutlich werden. Die erste bewußt und ausdrücklich empirisch begründete Ethik ist von John Locke im Rahmen seines „Essay concerning human understanding“ (erschienen 1680-1690) entwickelt worden.

Die *rationale Methode* benutzt, wie ihr Name sagt, die ratio, das heißt die Vernunft, um durch sie zu Erkenntnissen zu gelangen. Ausgangspunkt des Erkennens sind dabei allgemeine Begriffe oder allgemeine Grundsätze, sogenannte Axiome, die von selbst einleuchten, das heißt, die eben rein aus der Vernunft erkannt werden. Aus diesen allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Sätzen oder Begriffen werden dann einzelne, spezielle Sätze abgeleitet, „deduziert“.

Im Gegensatz zur Induktion bei der empirischen Methode bedient sich also die rationale Methode der *Deduktion*. Eine für die Ethik wesentliche Eigentümlichkeit dieser deduktiven Methode ist, daß sie streng allgemeingültige Erkenntnisse zu liefern beanspruchen kann; das heißt Sätze, die keine Ausnahmen zulassen, im Unterschied zu empirisch-induktiv gewonnenen Sätzen, die stets die Möglichkeit von Ausnahmen offenlassen. Die Hauptgebiete, in denen diese rationale und deduktive Methode Anwendung findet, und in denen ihre Brauchbarkeit auch allgemein anerkannt ist, sind die Logik und die Mathematik. (In der Logik gelten dabei als oberste allgemeinste Grundsätze der Satz der Identität, der Satz vom Widerspruch, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der Satz vom Grunde.)

Diese Methode hat man nun schon früh auch auf die Ethik anzuwenden versucht. Ganz bewußt hat es zuerst wohl Thomas von Aquino (1225-1274) getan. Als allgemeinsten, der Vernunft von selbst einleuchtenden Satz hat Thomas dabei den Satz formuliert: „Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum“, „Das Gute muß man tun und zu erreichen suchen, und das Schlechte muß man vermeiden.“ Damit wurde den obersten theoretischen Grundsätzen, wie sie die Logik enthält, ein oberster praktischer Grundsatz des Handelns an die Seite gestellt. Später haben besonders Spinoza (1632-1677) im 17. und Kant im 18. Jahrhundert die Ethik nach rational-deduktiver Methode entwickelt. Bei beiden zeigt sich dies schon im Titel ihrer ethischen Werke: Spinozas Hauptwerk heißt „Ethica, more geometrico demonstrata“, „Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt und bewiesen“. Bei Kants Ethik kommt die deduktiv-rationale Methodik darin zum Ausdruck, daß er sie als „Metaphysik der Sitten“ bezeichnet. Unter „Metaphysik“ versteht Kant nämlich dabei eine Wissenschaft, deren Methode über die Erfahrung hinaus liegt, die also nicht-empirische Methode ist. Zur Kennzeichnung dieser nicht empirischen, sondern rational-deduktiven Methode wird bei Kant auch der Ausdruck *a priori* gebraucht. Gemeint ist damit, daß dabei von Einsichten ausgegangen wird, die wir von vornherein, *a priori*, mitbringen, wenn wir Erfahrungseindrücke von außen aufnehmen. Die Erfahrungs- oder empirische Erkenntnis wird dann gegenüber solcher *a priori* gegebenen als *a posteriori* begründete Erkenntnis bezeichnet.

Was nun die Anwendung der rational-deduktiven Methode in der Ethik angeht, so darf dabei das Prinzip der Deduktion nicht dahin mißverstanden werden, als solle aus dem oder den obersten Allgemeinen Grundsätzen überhaupt aller Einzelinhalt der sittlichen Normen herausentwickelt werden. Dieser Inhalt kommt natürlich mit durch die Erfahrung hinein. Das heißt, sozusagen der Stoff der sittlichen Einzelnormen stammt, wie niemand leugnet, aus der Erfahrung. Gemeint ist hier nur, daß alle Gesetze als solche, und das heißt also in der Ethik alle sittlichen Forderungen als solche, auch wenn sie speziellerer Art sind, aus den Prinzipien abzuleiten seien.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß auch die methodische Überzeugung, die den Standpunkt der rationalen Methode vertritt, mit einer bestimmten Ansicht von der Aufgabe der Ethik in Zusammenhang steht, nämlich

mit derjenigen der normativen Ethik. Beidem zusammen, der rationalen Methode und der normativen Aufgabestellung der Ethik, liegt die Überzeugung zugrunde, daß es verbindliche sittliche Normen gebe. Um diese Normen wissenschaftlich aufzuweisen, erscheint hier die Vernunft als das geeignete Mittel. Denn die sittlichen Normen scheinen strenge und das heißt allgemeingültige Forderungen zu enthalten; und streng allgemeingültige Gesetze können, wie wir sahen, nicht durch induktiv-erfahrungsmäßige Erkenntnisse gewonnen werden.

Der rationalen Methode liegt eine bestimmte *Voraussetzung* zugrunde. Nämlich die, daß das, was durch die Vernunft und die von ihr gebildeten Begriffe *erfaßt* wird, diesen Begriffen in ebenso strenger Weise entspricht, wie diese Begriffe selbst streng und exakt gefaßt und bestimmt werden. Diese Voraussetzung wird dabei zum Teil unausdrücklich gemacht, ja sogar, ohne daß man sich derselben überhaupt deutlich bewußt wird, zum Teil aber auch bewußt und ausdrücklich. Letzteres geschah schon in der Antike, wo hauptsächlich *Platon* und *Aristoteles* diese Voraussetzung entwickelt haben. Es geschah dies hier in der Lehre von den Wesenformen des Seins und des Seienden, denen zugleich die Formen unserer Begriffe entsprechen, da wir diese eben nach den Formen des Seins bilden.

In der genaueren Fassung dieser Lehre bestehen dabei zwischen *Platon* und *Aristoteles* Unterschiede, die zwar allgemeinphilosophisch von erheblicher Bedeutung sind, auf die jedoch hier nicht eingegangen werden muss.

Statt nun aber diese Ansicht oder Lehre von den Wesensformen des Seins und des Seienden nur als Voraussetzung der von der *Vernunft* und den *Begriffen* ausgehenden rationalen Methode zu gebrauchen, kann die Methode der Philosophie auch bei diesen Wesensformen des Seins und des Seienden unmittelbar ansetzen und unmittelbar von ihnen aus aufbauen. So ergibt sich eine andere Methode, die man als die *ontologisch-metaphysische Methode* bezeichnen kann.

Die ontologisch-metaphysische Methode steht also mit der rationalen in einem engen Zusammenhang. Ontologisch heißt diese Methode nach dem griechischen „to on“, das Seiende, weil sie eben vom Sein und den Seinsformen des Seienden ausgeht. Die Wissenschaft vom Seienden als solchen und seinen allgemeinsten Seinsformen hat nun aber in der Schule des *Aristoteles* auch den Namen *Metaphysik* erhalten; und deshalb kann die vom Sein und den Seinsformen ausgehende Methode auch als *ontologisch-metaphysische Methode* bezeichnet werden.<sup>1</sup>

Die ontologisch-metaphysische Methode ist in der Ethik vor allem durch *Thomas von Aquino* ausgebildet worden. Denn die Begriffe, von denen (wie vorhin schon erwähnt) *Thomas* ausging, waren bei ihm ganz bewußt und sogar betont als *ontologische* Begriffe verstanden: Indem z. B. das Gute als das in seiner Seinsart Vollkommene (*perfectum*) bestimmt wurde, wurde der Ethik ein Seinsbegriff zugrunde gelegt. Die von *Thomas* entwickelte Ethik ist also in methodischer Hinsicht nicht nur als rationale, sondern zugleich und sogar noch entscheidender als eine ontologisch-metaphysisch aufgebaute zu kennzeichnen. Diese Art, die

---

<sup>1</sup> Der Name *Metaphysik*, griechisch „ta meta ta physika“, bedeutet dabei das, wovon wir *nach* den konkreten Einzeldingen der Natur Kenntnis erlangen; denn auf die allgemeinsten Seinsformen (die zugleich die letzten *Gründe* des Seienden sind) stoßen wir nach *Aristoteles* erst *nach* der Erfahrung der Einzeldinge. Diese allgemeinsten Seinsformen sind indes im Aufbau des Seienden im ganzen *an sich* genommen das *erste*, weshalb die *Metaphysik* bei *Aristoteles* selbst „erste Philosophie“ heißt. Mit diesen beiden Namen wird also diese Wissenschaft in Bezug auf denselben sachlichen Tatbestand bezeichnet, wobei dieser nur das eine Mal in der Ordnung für uns, das andere Mal in seiner Ordnung an sich bezeichnet wird. Die überall in der Literatur zu findende Lehre, der Name *Metaphysik* sei als rein äußerliche Bezeichnung infolge der zufälligen bibliothekarischen Ordnungsstellung des Werkes entstanden, ist also falsch. Vgl. den Nachweis hierfür in zwei Aufsätzen des Verfassers: „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens *Metaphysik*“ und „Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens *Metaphysik*“ in „Zeitschrift für philosophische Forschung“ Band 8 und 9 (1954 und 1955).

Ethik aufzubauen, ist dann nach Thomas fast 500 Jahre lang die führende und vorherrschende geblieben; sie findet sich noch bei *Christian Wolff* (1679-1754), dem führenden Philosophen der deutschen Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

In gewissem, allerdings teilweise geänderten Sinn kann man indes auch die von Kant in der Ethik befolgte Methode noch der ontologisch-metaphysischen zurechnen. Kant hat, wie schon erwähnt, seine Ethik als „Metaphysik der Sitten“ bezeichnet. Dabei hat der Begriff der Metaphysik und des Metaphysischen gegenüber der bis dahin geläufigen Auffassung eine teilweise Wandlung erfahren. Denn Metaphysik ist für Kant nicht mehr die Wissenschaft vom Sein und den Seinsformen an sich, sondern, wie schon erwähnt, die Wissenschaft von den Erkenntnisformen, insofern wir durch sie das Sein erfassen und bestimmen, und zwar insoweit diese nicht aus der Erfahrung gewonnen werden, sondern schon bei deren Zustandekommen a priori wirksam sind, so daß sie die Erfahrung erst mit ermöglichen. Solche apriorische Erkenntnisformen findet Kant in den Formen der reinen Anschauung sowie in den Begriffen des Verstandes und der Vernunft. Für die Ethik entscheidend ist dabei der Begriff des Gesetzes als ein nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft stammender Begriff, der als Richtschnur für das Handeln die Sittlichkeit erst möglich macht. Ontologisch im alten Sinne ist diese Methode Kants nicht mehr, wohl aber metaphysisch in dem eben umschriebenen Sinn. Im Ganzen hat sie doch mit der ontologisch-metaphysischen Methode im alten Sinn soviel gemeinsam, daß wir sie in einem weiteren Sinne dieser Methodenform zurechnen können. Diese Zurechnung ergibt sich im Übrigen auch aus dem gemeinsamen Gegensatz zur phänomenologischen Methode.

Die *phänomenologische Methode* geht weder von Vernunftbegriffen noch auch von den Seinsformen aus, sondern von den Erlebnissen und Bewußtseinsgestaltungen, in denen die Seinsformen in ihrer Artung uns ursprünglich zur Gegebenheit kommen, und ohne die wir von diesen nichts wüßten und wissen könnten. Insofern die phänomenologische Methode von Erlebnissen ausgeht, beruht sie auf *Erfahrung*, jedoch nicht auf Erfahrung im Sinne der Sammlung von Einzeltatsachen (Induktion), sondern auf der Erfahrung der Eigentümlichkeit (des „Wesens“) bestimmter Seinsformen und -arten. Erst auf dem Umweg über die Beschreibung der Erlebnis- und Erfahrungsweise der einzelnen Seinsformen will die phänomenologische Methode auch an die Erfahrung der Seinsformen selbst herangehen; sie glaubt dadurch, diese besser und sicherer in ihrer wirklichen Eigenart erfassen zu können, als wenn von ihnen als von etwas selbstverständlich Bekanntem unmittelbar ausgegangen wird, wie es die ontologisch-metaphysische Methode tut. Diese verfällt nach Ansicht der Phänomenologen immer wieder in Fehler, indem sie entweder Wesentliches an dem zu erfassenden Sein übersieht, oder indem sie in Vorurteile oder vorschnelle Konstruktionen verfällt, durch die das zu erforschende Seinsgebiet entstellt und letztlich unzutreffend aufgefaßt wird.

Indem die phänomenologische Methode von den Erlebnissen und den in ihnen enthaltenen Gegebenheiten ausgeht, ist sie *Erfahrungs-* und also *empirische* Methode. Sie unterscheidet sich aber doch von dem, was gewöhnlich unter empirischer Methode verstanden wird, wesentlich dadurch, daß sie nicht aus einer Mehrzahl gleichartiger Abläufe oder Verhältnisse auf ein Gesetz schließt, wonach diese Gleichartigkeit in *allen* derartigen Fällen zutreffen müsse; das heißt, sie macht keinen Gebrauch von der Induktion. Dies hat sie nicht nötig, da es ihr nur auf die inneren Strukturen und Zusammenhänge irgendeiner Erlebnis- oder Seinsform als solcher ankommt, die schon an einem Einzelfall derselben abgelesen werden können.

So können z. B. in der Geometrie die Sätze über die Winkelsumme im Dreieck an einem einzigen Musterfall eines Dreiecks abgelesen werden. Und diese Sätze gelten gleichwohl sogar mit strenger Allgemeingültigkeit, nicht nur mit Wahrscheinlichkeit wie die durch Induktion gewonnenen Gesetze. Andererseits ist aber doch auch für die Möglichkeit, diese und alle anderen geometrischen Sätze aufzustellen, eine bestimmte Erfahrung vorausgesetzt, nämlich die Erfahrung von so etwas wie Räumlichkeit überhaupt und von abgegrenzter räumlicher Gestalt. Ohne solche Erfahrung wüßten wir nichts von Dreiecken und könnten nichts von ihnen aussagen. Husserls Phänomenologie kennzeichnet diese Art von Erfahrung als

*Konstruktionen* errichtete, die sich von der lebendigen Sittlichkeit oft weit entfernten. Demgegenüber hat die phänomenologische Ethik gezeigt, daß man aus Tatsachen sehr wohl Sollensgesetze gewinnen kann, allerdings nicht aus Tatsachen des sittlichen Handelns (wie *Kant* mit Recht betonte), sondern (worüber sich *Kant* nicht klar geworden ist) aus Tatsachen des *sittlichen Bewußtseins!* Die *Gehalte* des sittlichen Bewußtseins sind nämlich so, daß aus ihrer angemessenen Beschreibung und Interpretation sich sittliche Normen ergeben. Und zwar wird dies dadurch möglich, daß die Inhalte des sittlichen Bewußtseins eine rationale Seite haben, der die Strenge des Rationalen in gleicher Weise eignet wie den reinen Begriffen.

Konkreter gesehen stellt sich die Anwendung der phänomenologischen Methode auf die Ethik folgendermaßen dar: Während die Vertreter der ontologisch-metaphysischen Methode wie *Thomas von Aquin* und *Kant* von einem als feststehend angenommenen Allgemeinen *Wesen* bzw. *Begriff* des Guten ausgegangen waren, wird hier die Lösung der ethischen Probleme in Angriff genommen durch Untersuchung unseres *sittlichen Bewusstseins*, und zwar einschließlich seiner Inhalte und Gegenständlichkeiten. Wenn also nach dem Wesen des sittlich Guten gefragt wird, so wird hier erst untersucht, welche Erlebnisse unserm Begriff eines solchen Guten zugrunde liegen, kraft deren wir überhaupt von so etwas wie diesem sittlich Guten wissen. Dabei wird (im Unterschied zu der ontologischen Methode) *nicht* vorausgesetzt, daß das sittlich Gute nur eine Sonderform des Guten im Allgemeinen, vormoralischen Sinne sei; sondern ob oder wie weit dies der Fall ist, wird erst an Hand eingehender Untersuchung der Erlebnisse, in denen wir das sittlich Gute erfahren oder beurteilen, festgestellt.

Aus den damit gewonnenen Klarstellungen über die verschiedenen Methodenrichtungen in der Ethik und ihr Verhältnis zueinander ergibt sich jetzt eine teilweise Beantwortung einer im vorangegangenen noch offen gebliebenen Frage bezüglich der Entscheidung zwischen *normativer* und *positivistischer Ethik*. Dort war gezeigt worden, daß die positivistische Ethik für ihre Behauptung der Unmöglichkeit, sittliche Normen wissenschaftlich zu begründen, zwar keinen Beweis erbringt; aber einen positiven Beweis dafür, daß dies doch möglich sei, hatten auch wir unsererseits noch nicht beibringen können. Diese Möglichkeit wird jetzt, aufgrund unseres Überblicks über die Methoden der Ethik, wenigstens ein Stück weit einsichtig: Wir sehen diese Möglichkeit gegeben aufgrund der phänomenologischen Methode. Denn der Aufweis der Sinngehalte unserer sittlichen Erlebnisse macht es wenigstens grundsätzlich durchaus möglich, daß darin – z. B. in den Erlebnissen des Gewissens – sich so etwas wie ein Sollen einerseits und ein Nicht-Sollen andererseits zeigt.

Die phänomenologische Methode ist noch von ihrem Begründer Husserl selbst auch in die Ethik eingeführt worden. In seinen Veröffentlichungen finden sich hierüber allerdings nur ganz allgemeine programmatische Ansätze. Aber Husserl hat wiederholt Vorlesungen über Ethik gehalten.<sup>2</sup> Den ersten in die Öffentlichkeit gelangten Entwurf einer phänomenologischen Ethik hat dann Husserls Schüler Max Scheler geliefert mit seinem Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (in Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band 1 und 2, 1913 und 1916 erschienen, dann auch als gesonderter Band, in 4. Auflage 1954). Ferner hat wesentliche Beiträge zur Ethik nach phänomenologischer Methode der Husserl-Schüler D. v. Hildebrand geliefert. (Die zwei wichtigsten Arbeiten von ihm ebenfalls in Husserls Jahrbuch, Band 3 und 5: „Die Idee der sittlichen Handlung“ und „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“.) Weiter ist als im Wesentlichen der phänomenologischen Methode folgend die „Ethik“ von Nicolai Hartmann zu nennen (1. Aufl. 1926, 4. Aufl. 1963). Ausdrücklich als der phänomenologischen Methode folgend, bezeichnet ferner Johannes Hessen seine Ethik (Leiden 1954, 2. Aufl. 1958). Schließlich vertritt der Verfasser die phänomenologische Methode in der Ethik. Noch Genaueres über diese, namentlich in ihrer Anwendung auf die Ethik, findet sich im 3. Kapitel seines Buches „Pflicht und Neigung“.

---

<sup>2</sup> Vgl. den Bericht hierüber bei A. Roth, Edmund Husserls ethische Untersuchungen, den Haag 1961.

Anerkennung der jeweils geschichtlich vorliegenden Ansprüche, so daß die Grenze zwischen eigentlicher Sittlichkeit und nur tatsächlichen Ansprüchen der Gesellschaft zu zerrinnen droht<sup>3</sup>.

Während Fichte und Hegel von Kants Prinzip der Sittlichkeit ausgehend in dessen Durchführung sich davon mehr und mehr entfernt haben, ist in unserer Zeit umgekehrt *Jean Paul Sartre* (1905-1980) von einem ganz anderen Grundansatz herkommend zu Thesen gelangt, die im Ergebnis weitgehend auf das formale Grundprinzip Kants hinauslaufen. Sartres entscheidender Grundbegriff ist der des „*engagement*“, das heißt des Sich-Einsetzens für etwas, was einer als ihn angehend erfährt. Solches *engagement* ist nach Sartre vom Menschen gefordert. Und nur dies ist gefordert; auf den äußeren Erfolg kommt es dabei nicht an, und auch nicht einmal auf die Art des Zieles. Der Einsatz als solcher dagegen hat, sofern nur der Mensch sich dabei unbedingt engagiert, einen unzerstörbaren Sinn in sich selber.

Dieses Prinzip des unbedingten Engagements, bei dem es auf keinen bestimmten Inhalt ankommt, steht dem Kantischen Prinzip der Achtung vor dem Gesetz rein als solchem recht nahe, wenn auch die Art der Forderung für Sartre nicht die des Kantischen Pflichtgedankens ist. In der weiteren Durchführung dieses Prinzips entfernt sich dann allerdings Sartre wieder von Kant, da er bei dieser rein formalen Bestimmung des Sittlichen beharrt und nicht wie Kant zur Gewinnung bestimmter Inhalte weiterschreitet.<sup>4</sup>

### ***f) Das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben***

*Quellen: Albert Schweitzer, Kulturphilosophie, 2 Bände, 1. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, II. Kultur und Ethik, 1. Auflage 1923; ders., Aus meinem Leben und Denken, 1. Auflage 1931; ders., Le problème de l'éthique dans l'évolution de la pensée humaine, 1952.*

Nicht in seiner Formulierung als Prinzip, aber in seiner Begründung ist dem der „goldenen Regel“ auch das von Albert Schweitzer aufgestellte Prinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben“ verwandt. Schweitzer erklärt, wahre Philosophie müsse von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese faßt er, in Antithese zu Descartes' „Cogito, ergo sum“, in den Satz: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“<sup>1</sup> Hieraus ergibt sich nach Schweitzer die das Grundprinzip der Sittlichkeit bildende Forderung, daß ich allen Willen zum Leben ebenso achte, wie ich meinen Lebenswillen von den andern geachtet wissen will, das heißt, daß ich allem Leben Ehrfurcht entgegenbringe. „Gut ist“ somit „Leben erhalten und Leben fördern, böse ist Leben vernichten und Leben hemmen.“<sup>2</sup>

Der Gedanke Schweitzers ist offenbar auch mit dem der hingebenden Liebe nahe verwandt, wie ebenso Schweitzers Durchführung dieses Gedankens in seinem eigenen Leben zeigt. Doch hat Schweitzers Formulierung des Gedankens vor den früheren der Liebe, des Mitleids oder des Altruismus wesentliche Vorzüge: Zunächst kommt in der Formel der Ehrfurcht vor dem Leben die Spannung zwischen einer inneren und einer äußeren Seite des Prinzips der Sittlichkeit besser zur Geltung als in den genannten älteren Fassungen desselben Gedankens. Der Begriff der „Ehrfurcht“ stellt uns die innere Haltung als solche vor Augen, auf die es dabei ankommt. Mit den Worten „vor dem Leben“ wird uns vor Augen geführt, daß diese Haltung ihrerseits vor etwas steht und damit einen

---

<sup>3</sup> Wichtigste Werke Hegels zur Ethik: Phänomenologie des Geistes, 1807; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

<sup>4</sup> vgl. *Jean Paul Sartre. L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, deutsch als „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, 1947. Dazu: *O. F. Bollnow: Existentialismus und Ethik*, in Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza 1949.

<sup>1</sup> Kultur und Ethik, Kap. XXI, S. 239

<sup>2</sup> Ebenda

Gegenstand hat, der sie bestimmt und ihr ihre Aufgabe gibt. Auch der zum Teil bestehende Abstand von dem, womit es das sittliche Handeln darauf Rücksicht nehmend zu tun hat, und dessen Berücksichtigung wir in der Formel der Liebe vermißten, kommt in Schweitzers Formel zur Geltung<sup>3</sup>.

Ein weiterer Vorzug dieser Formel Schweitzers ist, daß sie durch Einbeziehung von *allem*, was Leben hat, also auch der Tiere und Pflanzen, weiter gespannt ist als wenigstens die christliche Nächstenliebe und der Altruismus (während in Schopenhauers Mitleid wenigstens die Tiere auch eingeschlossen sind).

Gleichwohl muß aber gesagt werden, daß auch dieses Prinzip Schweitzers kaum umfassend genug ist. Die Forderungen der Sittlichkeit erstrecken sich nicht nur auf das Verhalten gegenüber Menschen und Tieren. Auch Kunstwerke mutwillig zu vernichten oder sie durch Unachtsamkeit zugrunde gehen zu lassen, widerspricht der sittlichen Verantwortung. Und dies nicht nur um der Menschen willen, deren Erhebung diese Kunstwerke dienen, sondern auch um der Kunstwerke selbst willen. Und selbst die unbelebte Natur kann etwas Ehrfurcht Heischendes haben, das nicht mutwillig zerstört werden darf. Der „Naturschutz“ ist ganz selbstverständlich ein auch sittlich berechtigtes und notwendiges Bestreben.

Im Übrigen bleibt auch hier wieder der Einwand des noch nicht Genügens in dem schon bei der Gerechtigkeit und bei der Liebe zuletzt erhobenen Sinn; das heißt, es bleibt die Frage: Wie verhalte ich mich denn im Sinne dieses Prinzips richtig, wenn die Rücksicht auf das eine Leben mit der auf ein anderes Leben in Konflikt gerät? Diese Frage wird hier noch weit dringlicher als beim Prinzip der in der Hauptsache auf die Menschen und auf Gott beschränkten Liebe. Denn das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben ist ja, wie Schweitzer selbst sieht, überhaupt immer nur relativ durchführbar, nie absolut. Schweitzer selbst bemerkt, daß wir, um unser eigenes Leben selbst zu erhalten, täglich fremdes Leben vernichten müssen. Selbst der Vegetarier muß ja doch wenigstens pflanzliches Leben vernichten. Schweitzer sieht hierin eine tragische Notwendigkeit, lehnt es aber ab, aus ihrer Anerkennung ein ethisches Prinzip zu machen. Vielmehr bleibe diese Notwendigkeit eine *Schuld*, deren wir uns stets bewußt bleiben und an die wir uns nicht durch eine generelle ethische Rechtfertigung gewöhnen dürften.

Hier liegt jedoch eine Doppeldeutigkeit im Begriff der Schuld vor. „Schuld an etwas sein“ kann einerseits bedeuten, die (bedauerliche) Ursache sein für das Bestehen oder Eintreten eines Übels. Zweitens kann mit Schuld gemeint sein die sittliche Verwerflichkeit und die damit verbundene Strafwürdigkeit, die wir mit dem sittlich Schlechten eines Verhaltens auf uns geladen haben. Daß wir mit der Vernichtung von Leben in jedem Falle „Schuld“ auf uns laden, trifft nur im ersten Sinne von Schuld zu, und nur einer Schuld in diesem Sinne können wir *unentrinnbar* verfallen. Eine Schuld im zweiten Sinne dagegen, der wir notwendig verfallen *müßten*, weil wir in einer Alternative stehen, bei der *beide* Wege das Verfallen in Schuld notwendig in sich schlössen, *gibt es nicht* und *kann* es nicht geben. Denn zu solcher Schuld gehört es wesenhaft, daß wir die Möglichkeit haben, sie zu vermeiden.

Die Doppeldeutigkeit des Schuldbegriffs, die bei Schweitzer vorliegt, ist in der gesamten evangelischen, insbesondere der lutherischen Ethik weit verbreitet. (U. a. sind die weitläufigen Überlegungen *Thielickes* über die Bedeutung der „Grenzsituationen“ in Band II, I seiner theologischen Ethik zum Teil von dieser unerkannten Doppeldeutigkeit beherrscht.) Indem man hier von der Voraussetzung einer radikalen Verderbnis

---

<sup>3</sup> Vgl. im vorangegangenen „das Prinzip der Liebe“, S. 137ff.



der Menschenwelt, ja der ganzen Schöpfung, ausgeht, gelangt man zu der Auffassung, daß es dem Menschen in gewissen Lagen nicht nur aufgrund seiner seelischen Verfassung, sondern schon der Situation nach, aufgrund fehlender anderer Sach-Möglichkeit, einfach unmöglich sei, das Schuldigwerden zu vermeiden. Und man schließt dann, es bleibe dem Menschen in dieser Lage nur der einzige Weg, sich der Barmherzigkeit Gottes und seiner Vergebung anzuvertrauen. Diese ganze Auffassung ist unhaltbar. Wohl ist das hinter ihr stehende Anliegen berechtigt, den einzelnen Menschen von einer vorschnellen Selbstrechtfertigung und einem sich damit leicht verbindenden „Sich-Rühmen“ (Paulus) zurückzuhalten. Aber man verfällt in eine Übertreibung nach der entgegengesetzten Seite, wenn man nun aus der Verderbnis der gefallenen Welt eine Schuld hervorgehen läßt, die für den einzelnen mangels einer schon rein äußerlich fehlenden ihr ausweichenden Entscheidungsmöglichkeit absolut unentrinnbar und dabei doch in jedem Fall auf persönlicher Verantwortung beruhende persönliche sittliche Schuld sein soll. Hier haben schon die Moralthologen des Mittelalters klarer und richtiger gesehen: Sie erklärten die Situation des „perplexus“, das heißt desjenigen, der, in zwei miteinander unvereinbare sittliche Forderungen „verstrickt“, in Sünde fallen müsse, weil ihm gar keine andere Wahl bleibe, ausdrücklich für unmöglich. Und dies mit vollem Recht. Denn wo die Freiheit völlig aufhört, da hört auch die sittliche Schuld und damit die Sünde auf. „Ultra posse nemo obligatur“, sahen und erklärten ja auch schon die römischen Juristen. Wo keine obligatio mehr möglich ist, kann auch keine sittliche Schuld sein, welche Strafwürdigkeit mit sich bringt und Vergebung erforderlich macht.

Indes, auch wenn wir Schweitzer zugeben, daß wir mit der unvermeidlichen Vernichtung von Leben notwendig in Schuld fallen, so bleibt doch noch ein Ungenügen darin, daß Schweitzer sich auf die Herausstellung des Allgemeinen Prinzips der Ehrfurcht vor dem Leben beschränkt. Es ist ja nämlich nicht nur so, daß jeder um seiner eigenen Selbsterhaltung willen täglich Leben vernichten muß; auch die sorgende Hingabe an fremdes Leben, die aus der Ehrfurcht vor dem Leben entspringt, erfordert ja ebenfalls wieder, daß anderes Leben vernichtet wird. Die Ehrfurcht vor dem Leben kommt also auch mit sich selbst in Konflikt, nicht nur mit dem Willen zur Selbsterhaltung. Die Ethik kommt daher nicht darum herum, nach Richtlinien zu suchen, wie man sich in diesen vielerlei Konflikten und Gegensätzen zu verhalten habe. Die Aufstellung eines so Allgemeinen Prinzips wie desjenigen der Ehrfurcht vor dem Leben genügt hier nicht.

Auch wenn Schweitzer erklärt, es gelte in jedem einzelnen Fall, darum zu ringen, daß wir „bei dem Wirken in überpersönlicher Verantwortung so viel Humanität wahren, als nur immer möglich ist“<sup>4</sup>, genügt dies nicht. Ebenso ist es nicht ausreichend, wenn er sagt, „wo Leben in Betracht kommt, dessen Entwicklung durch uns beeinflußt werden kann, geht unsere ... Verantwortung gegen es nicht nur darauf, daß wir seine Existenz als solche erhalten und fördern, sondern auch darauf, daß wir es in jeder Hinsicht auf seinen höchsten Wert zu bringen suchen“<sup>5</sup>. Was heißt hier „höchster Wert“? Dieser Begriff setzt eine Rangordnung der Werte voraus, und diese Rangordnung kann und muß untersucht und geklärt werden. Erst dadurch gelangt die Ethik dazu, ihre Aufgabe zureichend zu lösen.

### ***g) Das Prinzip des der allgemeinen Naturordnung gemäßen Lebens***

*Quellen:* H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, I-II I, 1902; Thomas von Aquino, Summa theologiae 1. II, q. 18-21.

*Literatur:* Hans von Arnim, Die Ethik des naturgemäßen Lebens, Logos XX (1931); E. Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, 1932 (Neudruck 1964 in Vorbereitung); M. Pohlenz, Die Stoa, 1947; Michael Wittmann, Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin, 1933 (Nachdruck 1963).

---

<sup>4</sup> Kultur und Ethik, XXI, S. 258

<sup>5</sup> Ebenda, XXII, S. 262

Unsere kritischen Erörterungen der bisher betrachteten Versuche, das Prinzip der Sittlichkeit zu bestimmen, haben wiederholt ergeben, daß eine zureichende Bestimmung desselben nicht möglich ist, ohne daß dabei irgendwie eine Rangordnung der Güter oder der Werte aufgestellt wird. Eine solche Rangordnung hat man nun darin gefunden, daß die *Natur im Ganzen genommen* selbst eine solche Ordnung erkennen lasse. So ergab sich das Prinzip des der Natur als der Natur im Ganzen gemäßen Lebens.

Geschichtlich ist dieses Prinzip aus demjenigen der Erfüllung der Wesensnatur des Menschen entstanden. Nachdem für dies Prinzip in der alten Akademie und bei Theophrast die Formel vom „naturgemäßen Leben“ geprägt und gebräuchlich geworden war, wurde diese von der *Stoa* übernommen. Doch erfuhr das damit bezeichnete Prinzip zugleich eine Erweiterung: Ausgehend von der schon in der Akademie und bei Aristoteles herrschenden Ansicht, daß für das Wesen des Menschen der Logos bestimmend sei, fand die *Stoa* diesen auch in der gesamten Natur herrschend, indem sie ihn mit Zeus gleichsetzte<sup>2</sup>. So bekam die Formel „der Natur gemäß“ die Bedeutung, daß damit die Ordnung der gesamten Natur gemeint war.

Diese Erweiterung des Prinzips des Naturgemäßen verband sich mit der bereits im Vorangehenden festgestellten dadurch, daß man es auf die Handlungen nicht mehr nur mittelbar auf dem Umweg über die Tugendhaltungen anwandte, sondern einen Weg fand, es unmittelbar auf das Handeln selbst zu beziehen. Die *Stoa* ging dabei von den menschlichen Trieben aus und erklärte, es sei der Natur gemäß, denselben zu folgen, soweit die zur Lenkung dieser Triebe bestimmte Vernunft dem zustimme. Nun erkennt die Vernunft, daß die Triebe nicht nur beim Menschen, sondern auch ganz allgemein in der Natur in erster Linie der Selbsterhaltung und der Erhaltung der Art dienen; und dies stellt sich zugleich als von der in der Allnatur selbst wirkenden Vernunft gesetzter Zweck der Triebe dar. Daher erscheint es als der Allgemeinen Naturordnung gemäß, daß wir in unseren Handlungen diesen Trieben in dem Maße folgen, in dem dies auch hier, im jeweiligen Einzelfall, ihrem Zweck tatsächlich dient, daß wir dagegen die Triebe einschränken, soweit ihre Erfüllung diesem Zweck hinderlich ist.

Wie weit das eine und wie weit das andere der Fall ist, zeigen uns dabei zum Teil die Triebe selbst unmittelbar, zum Teil aber sagt es uns erst die Vernunft aufgrund von Erfahrungen über die Auswirkung ihrer Befolgung<sup>4</sup>. Unmittelbar leiten uns die Triebe z. B. an, großer Kälte, versengender Hitze, schmerzenden Verletzungen und ähnlichem auszuweichen. Aufgrund von Erfahrungen belehrt uns die Vernunft über das Unmaß oder über eine falsche Art in der Befolgung der Triebe etwa, indem sich solches durch darauf folgende Erkrankung anzeigt.

Über solche Ordnungsbestimmtheiten der Natur hinaus, die wie die eben angeführten unmittelbar bei der Befriedigung unserer Triebe durch die Mitwirkung der Vernunft erkannt und so für unser Handeln bestimmend werden, kennt die *Stoa* auch noch Teile der Naturordnung, die nicht in den Erfahrungen des Handelns selbst zur Erfassung gelangen, sondern in theoretischer Betrachtung der Welt. Sie folgt dabei in solchen Feststellungen zumeist dem *Aristoteles*, dem ja - und zwar ebenfalls aufgrund theoretischer Weltbetrachtung - die ganze Natur teleologisch geordnet erscheint. So ist z. B. *Chrysipp* mit Aristoteles der Überzeugung, daß die Pflanzen um der Tiere willen, die Tiere aber um der Menschen

---

<sup>2</sup> Diogenes Laertius, III, 88 (Stoicorum veterum fragmenta III, 4)

<sup>4</sup> Vgl. die Fassung des Lebensziels bei *Chrysipp*: Leben nach der Erfahrung des von Natur Eintreffenden (Diogenes Laertius, VII, 87).

willen da seien<sup>5</sup>. Dieses Stück der Naturordnung wird nun zwar von den Stoikern nicht ausdrücklich im prinzipiellen Aufbau ihrer Ethik verwendet; es erlangt aber bei der Durchführung ihrer Prinzipien der Lebensgestaltung doch ebenfalls Bedeutung. Dies zeigt sich z. B. darin, daß die Stoiker sich gegenüber den Strömungen des Vegetarismus, die in der Antike namentlich durch den Pythagorismus verbreitet waren, im Allgemeinen ablehnend verhielten<sup>6</sup>.

Noch eine weitere unser menschliches Handeln leitende Funktion hatte die Ordnung der Allgemeinen Natur in der Stoa. Sie beruhte auf dem Glauben, daß die Lenkung der Welt durch den göttlichen Logos in bezug auf die Geschicke der Menschen, die Heimarmene, eine gute sei, und zwar nicht nur in dem, was sie den Menschen gewährt, sondern auch in dem, was sie ihnen versagt. Von hier aus begründet sich der Rat der stoischen Weisheit, den sonst so genannten Gütern äußerer und leiblicher Art, auf deren Erlangung die Triebe ausgehen, doch nicht unbedingt nachzujagen, sondern sich ohne Betrübniß auch mit ihrer Versagung oder ihrem Verlust abzufinden und so ihren Besitz als für das Daseinsglück gleichgültig (*adiaphoron*) zu empfinden.

Die Auswahl innerhalb dieser gleichgültigen Dinge dagegen durch die Unterscheidung von solchen, die naturgemäß (*kata physin*) und solchen, die naturwidrig (*para physin*) sind, war in der Hauptsache schon durch die *menschliche* Natur allein gegeben, da hierfür hauptsächlich die menschlichen Triebe in Verbindung mit der die Auswirkung ihrer Befolgung in Maß und Unmaß überschauenden Vernunft bestimmend sind<sup>7</sup>.

Die Idee einer Allgemeinen Naturordnung im aristotelisch-stoischen Sinne hat im Mittelalter auch *Thomas von Aquin* als normierendes Prinzip des sittlichen Handelns herangezogen. Zwar finden wir in seiner Darstellung der grundlegenden Prinzipien der Sittlichkeit, den *Quaestiones* 18 bis 21 der „*Prima secundae*“ seiner *Summa theologiae*, dieses Prinzip nicht erwähnt. Indes ist der Gedanke einer solchen Ordnung schon in der von Thomas entwickelten Lehre vom Guten im Allgemeinen Sinn enthalten, insofern wahrhaft gut das von den Trieben Erstrebte (*appetibile*) nur insoweit ist, als die Vernunft deren Streben billigt. Hier steht nämlich offenbar die schon von der Stoa entwickelte Einsicht im Hintergrund, daß die Triebe der Erhaltung des eigenen und des Daseins der Art dienen, aber eben nur sofern sie in einer durch Vernunft und Erfahrung begründeten maßvollen Begrenzung befolgt werden. Diese Naturordnung erscheint also bei Thomas unter dem Titel der Ordnung der Vernunft.

Im Zuge der inhaltlichen Ausführung seiner Ethik gelangt Thomas dazu, auch noch die weitergehende, von Aristoteles angenommene Naturordnung heranzuziehen, nach der überhaupt alle Wesen des Kosmos in einem teleologischen Ordnungsverhältnis zueinander stehen. So erklärt Thomas z. B. bei der Erörterung der Frage, ob man Tiere töten dürfe, niemand verfehle sich dadurch, daß er ein Ding dazu gebrauche, wozu es da sei. Nun seien aber alle Tiere um des Menschen willen da, insbesondere auch dazu, um dem Menschen zur Speise zu dienen. Da dies nicht möglich sei, ohne sie zu töten, sei dies erlaubt, und zwar durch Anordnung Gottes selbst als des Schöpfers der Natur und ihrer Ordnung<sup>9</sup>. Bei dieser

---

<sup>5</sup> *Aristoteles*, Politik I, 8, 1256 b 11 ff.; *Cicero*, De natura deorum II, 14, 37; *Porphyrius*, De abstinentia III, 20. Diese und weitere Belege bei v. Arnim, II, fr. 1152-1167.

<sup>6</sup> Näheres hierüber bei J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike, 1935.

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellung der stoischen Lehre im vorangehenden

<sup>9</sup> *Summa theol.* 2, II, q. 64 a 1.

Behauptung stützt Thomas sich neben einer theologischen Begründung (durch Berufung auf Genesis 1, 29 und 9, 3) philosophisch auch auf die Autorität des Aristoteles<sup>10</sup>

Wir haben drei Bedeutungen gefunden, in denen eine allgemeine Naturordnung als Prinzip der Sittlichkeit in Anspruch genommen wird: Erstens: bei den animalischen Wesen die Hinordnung ihrer (beim Menschen von der Vernunft geleiteten) Triebe auf die Erhaltung ihres Bestehens in unbeeinträchtigtem Zustand; zweitens: eine allgemeine teleologische Ordnung der Natur, wonach von den verschiedenen Arten des Seienden in einem sich pyramidal aufbauenden Mittel-Zweck-Verhältnis zueinander stehen, so daß bis zur Spitze hinauf jede Art um der nächsthöheren willen da ist; drittens: die Ordnung der die Geschicke der Welt und insbesondere die menschlichen Schicksale lenkenden Vorsehung, die uns in den Einzelfällen der zeitlichen Lebensschicksale Dinge, die wir den Trieben entsprechend als im Allgemeinen naturgemäß zu erlangen suchen, gewährt oder versagt und in unserem Besitz befindliche uns beläßt oder wegnimmt. Eine kritische Betrachtung des in der Stoa und von Thomas von Aquin in solcher allgemeiner Naturordnung gefundenen Prinzips der Sittlichkeit hat nun zwei Fragen zu untersuchen. Die eine Frage ist, ob oder wie weit die Annahme des Bestehens derartiger Naturordnung an sich gerechtfertigt ist. Soweit sich ergibt, daß eine solche Rechtfertigung besteht, ist dann zweitens zu fragen, ob oder wie weit diese Naturordnung wirklich geeignet ist, eine Grundlage für das Prinzip der Sittlichkeit zu bilden.

In gewissem Sinne zu bejahen ist nun zweifellos das Bestehen einer Naturordnung der Triebe bei den animalischen Wesen. Sie besteht darin, daß die Erfüllung dieser Triebe den Zwecken der Erhaltung und Ausbildung des eigenen Lebens und seiner Kräfte und der Erhaltung der Art tatsächlich dienen, obwohl in den Trieben selbst diese Zwecke gar nicht leitend, ja zumeist (insbesondere bei den Tieren) gar nicht bewußt sind, sondern nur ganz unmittelbare Triebziele wie Beseitigung einer Unlust oder Ausübung eines bestimmten Betätigungsdranges verfolgt werden. Nur der Mensch erkennt zusätzlich, daß die Trieberfüllung zugleich den genannten Zwecken dient bzw. (genauer gesagt), daß sie normalerweise diese Erfolge mit sich bringt.

Daß dabei auch in oder über der Natur eine Instanz existiert, die diese Erfolge als Zwecke bewußt verfolgt, läßt sich allerdings nicht streng beweisen, wenn auch große Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Indes ist dies für unsere erste Frage insofern nicht unbedingt entscheidend, als eine Ordnung des genannten normalerweise eintretenden Erfolgs dieser Triebe eben doch auch dann tatsächlich besteht, wenn dieser Erfolg kein von einem diese Verhältnisse überschauenden Wesen eigentlich beabsichtigter Zweck ist.

Eine solche Auffassung läßt nun dagegen die Idee der pyramidalen Zweckordnung des Daseins der verschiedenen Seinsgattungen in der Natur im Ganzen nicht zu; wenigstens dann nicht, wenn man den Begriff des „um willen“ (hou heneka), der die Auffassung dieser Ordnung bestimmt, ernst nimmt. Verzichtet man darauf, so könnte man allerdings auch hier wieder sagen: Die Pflanzen dienen tatsächlich den Tieren und diese den Menschen zur Fristung ihres Lebens, sie dienen also tatsächlich diesem „Zweck“. Aber abgesehen davon, daß diese Auffassung hinter dem "um willen" der aristotelisch-stoisch-thomistischen Lehre

---

<sup>10</sup> Vgl. die näheren Ausführungen hierüber in meinem Aufsatz „Der Ursprung der Sittlichkeit“, Abschnitt e, Der Egoismus und die sittliche Bedeutung der menschlichen Natur (Zeitschrift für philosophische Forschung XIII, 1959).

wesentlich zurückbleibt, wäre aus dieser bloßen Tatsachenfeststellung keine Norm des sittlichen Verhaltens abzuleiten. Bleiben wir somit bei der Idee einer eigentlichen Zweckordnung der Arten des Seins in ihrem Verhältnis zueinander, so ist zu sagen, daß deren Bestehen auf der Hypothese (bei Aristoteles) oder dem Glauben (in der Stoa und bei Thomas von Aquin) des dem Kosmos ihre Zwecke setzenden Gottes beruht.

Die Existenz einer im Leben des Menschen geschichtlich als Vorsehung wirkenden Naturordnung schließlich ist ebenfalls nicht bewiesen und auch nicht beweisbar, wenngleich es persönliche Erfahrungen gibt, die sehr stark für diese Annahme sprechen.

Erwägen wir nun, wie weit aufgrund dieser Feststellungen aus einer dieser Naturordnungen ein Prinzip der Sittlichkeit tatsächlich zu gewinnen ist, so ergibt sich, daß dies in allen drei Fällen zutrifft unter der Voraussetzung des Glaubens an Gott als den Schöpfer der Welt und ihrer Ordnung, das heißt im Rahmen einer theonomen Sittlichkeit und Ethik. Dagegen ist keine dieser drei Arten von Naturordnung schon an sich und als solche sittlich verbindlich. Gleichwohl ist die erste davon, die Hinordnung der Triebe auf die Erhaltung und Ausbildung des eigenen Lebens und des Lebens der menschlichen Art für das Prinzip der Sittlichkeit von wesentlicher Bedeutung. Aber es bedarf dazu noch zusätzlich der Feststellung, daß zwischen den unmittelbaren Triebzielen und den natürlicherweise eintretenden Erfolgen der Triebbefriedigung Unterschiede des Wertes bestehen, die ihrerseits eine sittliche Verbindlichkeit begründen.

### ***h) Das Prinzip der Wertordnung***

#### ***aa) Frühere Ansätze einer Wertordnungslehre***

*Quellen: Diogenes Laertius, III; Johannes Stobäus, Eklog. II, c. 7. Cicero, De finibus bonorum et malorum, Buch III-V; Augustinus, De libero arbitrio; Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; J. Fr. Herbart, Allgemeine praktische Philosophie, 1808.*

Unsere Kritik am Prinzip der Allgemeinen Naturordnung hatte festgestellt, daß dieses nur dann als Prinzip der Sittlichkeit zureicht, wenn es durch eine Ordnung des Vorzugs unter den Werten ergänzt wird; und auch in unseren vorangegangenen Erörterungen waren wir schon wiederholt auf die Notwendigkeit einer solchen Wertvorzugsordnung gestoßen, falls eine wirklich zulängliche Bestimmung des Prinzips der Sittlichkeit erreicht werden soll. Eine solche Wertvorzugsordnung ist nun in ersten Ansätzen bereits von der Stoa aufgestellt worden.

Die Stoa hat überhaupt auch den Begriff des Wertes (griechisch *axía*) erstmals in der Ethik verwendet. Eine Rangordnung der Werte stellte sie auf, indem sie zunächst zwischen einem höchsten Wert (*megíste axía*) und einem an zweiter Stelle stehenden unterschied und dann innerhalb des letzteren weitere Unterschiede des Vorzugs machte.

Den höchsten Wert haben nach stoischer Lehre allein die wahren Güter (*agathá*).<sup>1</sup> Diese bestehen in den Tugenden und dem, „was an der Tugend teilhat“. Die Werthaftigkeit dieser Werte wird dabei in zweifacher Weise charakterisiert. Einerseits wird erklärt, diese Güter allein seien um ihrer selbst willen erstrebenswert und lobenswert<sup>2</sup>. Andererseits werden sie

<sup>1</sup> Joh. Stobäus, Eklog. II, 7 g (ed. Wachsmuth II, p.85, 3f). Vgl. Diogenes Laertius, VII, 105.

<sup>2</sup> Cicero, De finibus: „honestum ... per se rectum atque laudabile ... sua tamen pulchritudine specieque laudabile“ (II, 15, 49); „In eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod *δμολογίαν*. Stoici, nos appellemus convenientiam .id solum vi sua et dignitate expetendum est (III, 6, 21) „Honestum, etiam a nullo laudetur, natura esse laudabile“ (De officiis I, 4, 14).

aber doch zum Daseinsglück als dem Endziel des menschlichen Lebens in eine Beziehung gebracht, indem betont wird, ihr Besitz sei zur Erreichung dieses Ziels notwendig, aber auch ausreichend. Hier erscheinen also die Tugenden als um eines andern (nämlich des Daseinsglücks) willen erstrebenswert, das heißt, ihr Wert erscheint damit nicht mehr rein in sich selbst ruhend.

Der Ausdruck, es sei etwas „an sich“ oder „um seiner selbst willen“ erstrebenswert, ist allerdings zweideutig. Es kann heißen - und sehr oft wird der Ausdruck so gebraucht - daß der Besitz oder der Genuß von etwas um seiner selbst willen erstrebt wird und nicht um eines andern willen, dessen Besitz oder Genuß dadurch erreicht werden soll. Hier schließt das „um seiner selbst willen nicht aus, sondern ein, daß es dem so Strebenden doch letzten Endes um sich selbst, um *sein* Besitzen oder sein Genießen geht. „Etwas um seiner selbst willen erstreben“ kann aber auch heißen, daß es dem Strebenden dabei gerade *nicht* mehr um sich selbst, um sein eigenes Befinden geht, sondern durchaus nur um den Seinszustand des andern, dem das Streben gilt. Besonders deutlich ist dies der Sinn des „um seiner selbst willen“, wenn das Erstrebte etwa das Befinden eines Freundes ist, dem der Strebende in echter Freundesliebe zugetan ist. Aber auch sachliche Tatbestände können in dieser Weise um ihrer selbst willen erstrebt werden, und zwar sogar solche am eigenen Sein des Strebenden. Wenn nun, wie hier, die Tugend zugleich damit, daß sie „an sich erstrebenswert“ genannt wird, auch als „an sich“ (oder „durch sich“ oder „von sich aus“ oder „durch ihre eigene Schönheit“) „lobenswert“ (laudabile) bezeichnet wird, so ist damit deutlich, daß die erstgenannte Bedeutung des „an sich erstrebenswert“ ausgeschlossen ist und nur die zweite gemeint sein kann. So ist also hier ein Wert gemeint, den die Tugend rein an sich selbst hat, das heißt, es wird rein die Tatsache, daß sie irgendwo wirklich ist oder wird (gleichgültig in wem) hochgeschätzt.

Der Wert der zweiten Rangstellung kommt den Dingen zu, deren Besitz der Natur gemäß (katá physin) ist oder zum naturgemäßen Leben beiträgt. Von dieser Art sind Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Kraft und Schönheit, materieller Besitz und ähnliches. Dem Wert steht dabei der Unwert (apaxía) gegenüber. Unwert hat, was der Ordnung der Natur zuwider (para physin) ist, wie z. B. Krankheit, Verstümmelung und körperliche Schwäche.

Innerhalb der Dinge, denen Wert oder Unwert dieser zweiten Rangstufe zukommt, unterscheidet dann die Stoa weiter zwischen solchen, die erheblichen und solchen, die geringen Wert oder Unwert besitzen. Was erheblichen Wert hat, wird beim Handeln vorgezogen (ist proegménon), was erheblichen Unwert hat, wird nachgesetzt (ist apoproegménon)<sup>3</sup>. Indes kommt es auf die *Erlangung* der Dinge mit solchem Wert für das *glückselige* Leben *nicht* an. Wichtig ist ihr Unterschied nur für das vernünftige Handeln, insofern dieses die Dinge von solcherart erheblichem Wert „mitzunehmen“ versucht, wo sich dazu Gelegenheit bietet, während es das Betroffenwerden von dem, was erheblichen Unwert hat, nach Möglichkeit zu vermeiden sucht. Dieses vernünftige ist zugleich das tugendgemäße Handeln, und nur an diesem selbst (nicht an seinem Erfolg) hängt nach stoischer Lehre die Glückseligkeit.

Was der Sache nach die Gradunterschiede zwischen erheblichem und geringem Wert ausmacht, wird allerdings in den hierin sehr knappen Berichten über die stoische Lehre, die uns erhalten sind, nicht gesagt. Doch wissen wir, daß in der Stoa kasuistische Fragen, in denen solche Wertunterschiede die entscheidende Rolle spielen, viel erörtert wurden. Cicero berichtet darüber im 3. Buch seines Werkes *De officiis*.

Mit der Prägung des Begriffs des Wertes, der Unterscheidung eines höchsten Wertes von einem Wert zweiter Ordnung sowie der Charakteristik des ersteren als etwas, was an sich selbst lobenswert ist, sind schon der Stoa die wichtigsten Bestimmungen gelungen, mit denen die tatsächlichen Grundlagen der Sittlichkeit erfaßt werden können. Sie hat aber

---

<sup>3</sup> *Joh. Stobaus* II (Wachsmuth) 80, 14 f.

diese ihre Errungenschaft nicht voll zur Geltung und Auswirkung bringen können, weil sie nicht erkannte, daß die gewonnene Ansicht vom höchsten Wert mit der hergebrachten Anschauung, einziges letztes Daseinsziel sei das eigene Daseinsglück, nicht vereinbar war, und daher zugleich an dieser Anschauung festhielt<sup>4</sup>. So kam es, daß später der von der Stoa gewonnene Ansatz sogar wieder ganz verlorenging.

Eine Wertordnungslehre, die neben neuplatonischen und genuin christlichen Gedanken eine gewisse Nachwirkung der stoischen Lehre erkennen läßt, hat indes noch *Augustinus* entwickelt. Die stoische Unterscheidung zweier Rangstufen von Werten kehrt bei ihm in Gestalt der Zweiheit verschiedenwertiger Arten von Gütern (*bona*) wieder. Deren eine, höhere, kennzeichnet Augustinus als ewig, unveränderlich und unzerstörbar (*sempiterna* oder *aeterna*, *immutabilia* und *incorruptibilia*), die andere niedrigere Art dagegen als zeitlich veränderlich und zerstörbar (*temporalia*, *mutabilia*, *corruptibilia*). Ewige, unzerstörbare Güter sind die einzelnen Tugenden, der gute Wille und das ewige Gesetz, das den Maßstab des Rechten in allen zeitlichen Gesetzen bildet. Zeitliche Güter sind alle Dinge, denen die Menschen mit Begierde anhängen, um sie zu besitzen, wie Reichtum, Lob, Ehre, Gesundheit, Kraft, Leibesschönheit, aber auch die äußere Freiheit. Jede dieser beiden Güterarten wird mit einer anderen Liebe geliebt. Zwischen beiden Liebesarten gibt es eine Ordnung der Liebe (*ordo amoris*). Diese besagt, daß in erster Linie und mit ganzer Liebe nur die ewigen Güter zu erstreben sind, die zeitlichen dagegen nur bedingt. Das heißt, diese soll der Mensch nur so lieben, daß er nicht von ihnen abhängig wird, sondern sich ganz über sie emporschwingt und bereit ist, sie, wenn nötig, zu besitzen und über sie zu herrschen, noch mehr bereit aber, sie zu verlieren und ohne ihren Besitz zu sein. Das sittlich Gute (das heißt „die“ Tugend) besteht in der Einhaltung dieser Ordnung, das sittlich Schlechte, die Sünde, dagegen in ihrer Verkehrung, das heißt darin, daß die zeitlichen Güter zuerst und ganz geliebt und daher den ewigen vorgezogen werden<sup>5</sup>.

Diese Lehre Augustins wäre ausgezeichnet, wenn man darin die „ewigen“ Güter in dem Sinne verstehen könnte, daß das Ewige im Sinne absoluter Werte zu fassen wäre, deren Existenz in sich selbst erfreulich ist. Davon schwingt nun zwar in diesem Begriff offensichtlich etwas mit. Aber der weitere Zusammenhang zeigt doch, daß ihre „Ewigkeit“ letztlich nicht in diesem Sinne verstanden und geschätzt wird, sondern um der nur so zu sichernden Glückseligkeit willen. Daher deutet Augustinus auch die Tugend ausdrücklich als Weisheit<sup>6</sup>. Und so bleibt seine Wertrangordnungslehre noch mehr als die der Stoa dem Eudämonismus verhaftet, obgleich eine gewisse Tendenz zu dessen Überwindung dabei spürbar ist.

Eine vom Irrtum des Eudämonismus gänzlich freie Wertrangordnungslehre hat zuerst Kant zum Ausdruck gebracht. Indes gründet er sein Prinzip der Sittlichkeit nicht auf diese Wertlehre, sondern, wie im Vorangehenden gezeigt wurde, auf die Vernunftidee des Gesetzes und die Achtung vor diesem. Aber in diesem Sittlichkeitsprinzip ist doch eine Wertrangordnungslehre zugleich enthalten. Denn *Kant* schreibt der menschlichen Persönlichkeit, insofern sie Träger des Guten, das heißt des dem Sittengesetz gehorchenden Willens ist, einen „absoluten Wert“ zu, allen Gegenständen der Neigung dagegen einen nur „bedingten Wert“<sup>8</sup>. Damit war ein für die Sittlichkeit entscheidender Unterschied der

---

<sup>4</sup> Vergleichl- *Joh. Stobäus*, II (Wachsmuth), 77, 16: τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται. Später ebenso *Epiktet*, z. B. *Enchiridion* 12: „Besser dein Junge werde ein schlechter Mensch als du selbst unglücklich!“

<sup>5</sup> *Augustinus*, *De libero arbitrio* I, 31 ff. (besonders 33); *De civitate Dei* XII, 8; XV, 22

<sup>6</sup> *De libero arbitrio* I, 19 f.; II, 26

<sup>8</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt Akad. Ausgabe S. 428

Werte an sich weitgehend richtig gesehen, und es bedurfte nur eines Aufgreifens und einer schärferen Fassung und Einordnung desselben schon in den ursprünglichen Motivationszusammenhang des menschlichen Handelns, um ihn für die Ethik fruchtbar zu machen<sup>9</sup>.

Dies ist allerdings der Ethik zunächst nicht gelungen. Im Gefolge Kants hat zuerst *Herbart* einen neuen Versuch zu einer nichteudämonistischen Wertrangordnungslehre unternommen, ist jedoch dabei in anderer Art und Richtung vorgegangen. Indem Herbart das sittlich Gute als ein Schönes in den Willensverhältnissen bestimmte, lehnte er es (an sich mit Recht) doch ab, aus dieser Allgemeinen Form des Guten die einzelnen Inhalte desselben abzuleiten. Vielmehr hat er diese unter dem Titel von „praktischen Ideen“ als in sich selbständige, die Sittlichkeit konstituierende Wertideen herausgestellt<sup>10</sup>. Ihr Inhalt ergibt sich aus der Gesetzlichkeit des Schönen erst durch Hinzukommen des Vorstellungsstoffes der im menschlichen Dasein vorkommenden Willensinhalte. Solche praktische Ideen findet Herbart dabei fünf; nämlich die Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit sowie derjenigen der „inneren Freiheit“. Unter der letzteren versteht Herbart dabei die innere Harmonie des mit der eigenen sittlichen Beurteilung zusammenstimmenden Wollens. Eine Rangordnung stellt Herbart nun allerdings zwischen diesen fünf Wertideen des praktischen Verhaltens nicht auf. Wohl aber gibt es zwischen ihnen doch eine gewisse Ordnung insofern, als nach Herbart die Befolgung aller dieser Ideen im Handeln zu fordern ist. Die Ordnung läuft also auf die einer Wertsynthese hinaus.

### ***bb) Das Prinzip des Vorzugs des „höheren“ oder des „stärkeren“ Wertes***

Quellen: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, zuerst erschienen in Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 1, 2. Hälfte (1913) und Bd. 2 (1916), 4. Auflage 1952; Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926, 41963; Johannes Hessen, *Ethik*, 1954,<sup>2</sup>1958.

Literatur (Auswahl): Jonas Cohn, *Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik*, *Logos VII* (1917/8); E. v. Aster, *Zur Kritik der materialen Wertethik*, *Kant-Studien*, 33 (1928); Dietrich H. Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925; Kurt Port, *Das System der Werte*, 1929; M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, 1940.

Herbarts „praktische Ideen“ bilden durch das Gefallen und die daraus unmittelbar entspringende Billigung letzte Grundlagen der Sittlichkeit. Als Gegenstände des Gefallens sind diese Ideen wesentlich dasselbe, was bald nach Herbart in der Ethik mehr und mehr unter dem Begriff des Wertes gefaßt wurde. Schon bei Beneke (1798-1854) tritt dieser Begriff stärker hervor. Ausdrücklich aufgegriffen hat ihn H. Lotze (1817-1881)<sup>1</sup>. Von ihm hat den Begriff des Wertes Franz Brentano<sup>2</sup> (1838-1917), der Lehrer E. Husserls (1859-1938), des Begründers der phänomenologischen Schule, übernommen. Die Werte sind nach übereinstimmender Ansicht der phänomenologischen Ethiker letzte Gegebenheiten. Sie haben zwar als Werte in der Art ihrer Gegebenheitsweise gewisse Gemeinsamkeiten; doch sind hieraus die verschiedenen einzelnen Werte ebensowenig ableitbar, wie aus der Allgemeinen Eigenschaft der Farbigkeit die einzelnen Farben wie gelb, rot, blau usw. abgeleitet werden können. Auch fehlt den Werten - wenigstens nach dem bisherigen Stand

---

<sup>9</sup> Vgl. hierüber den Schlußabschnitt des Aufsatzes des Verfassers „Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit“, *Kant-Studien* Bd. 54 (1963/4).

<sup>10</sup> Vgl. im Vorangehenden.

<sup>1</sup> Vgl. im Vorangehenden.

<sup>2</sup> Siehe *Franz Brentano*, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Kap 8 (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Kap. 4), § 3.