

# Abtreibung: Wie weit geht Barmherzigkeit?

**Zwei katholische Kliniken in Köln weisen ein Vergewaltigungsopfer ab. Möglicherweise könnte sie ja die „Pille danach“ verlangen, die eine beginnende Schwangerschaft verhindert. Auch wenn es aus wissenschaftlicher Sicht Unsinn ist, für christliche Fundamentalisten wäre es bereits eine Abtreibung. Der Fall schlägt in ganz Deutschland Wellen, doch eine Überraschung ist er eigentlich nicht. Katholische Kliniken sind, auch wenn zu 90 % von Steuergeldern finanziert, eben nicht nur medizinische Einrichtungen, sondern unterliegen religiösen Dogmen.**

Abtreibungen sind immer ein schwieriges Thema. Wie weit geht der Schutz ungeborenen Lebens, wie weit die Rechte der Frauen? Kaum eine Frau wird eine solche Entscheidung leichtfertig treffen. Doch die katholische Kirche beansprucht für sich, die Entscheidung für die Frauen zu treffen. In Deutschland kann sie das nur noch begrenzt durchsetzen, die Aufklärung ist zu weit vorangeschritten. Doch der Druck fundamentalistischer Christen hat auch in Deutschland wieder zugenommen. Die Ärzte in den beiden Kliniken sollen Angst vor Entlassungen gehabt haben. Nicht nur für den Fall der Verschreibung der Pille danach, was in katholischen Kliniken grundsätzlich verboten ist, sondern auch dann, wenn man die betreffende Patientin über diese Möglichkeit informiert und diese entsprechend der gesetzlichen Vorschriften an einen anderen Arzt weitervermittelt.

Fälle wie diese gibt es in vielen Ländern. Da findet beispielsweise ein vierzehnjähriges Mädchen in Polen, das vergewaltigt wurde, auf Druck der Kirche keinen Arzt, der eine Abtreibung vornimmt. In Polen ist die Abtreibung in besonderen Fällen erlaubt, zu denen unter anderem Vergewaltigung zählt. Als sie endlich in Warschau einen Arzt gefunden hat, wird sie von Priestern und Abtreibungsgegnern verfolgt. Hauptsache keine Abtreibung! Wie es dem Mädchen geht und welche seelischen Wunden man ihm noch zusätzlich zufügt, ist egal. Oder das katholische Irland. Hier gilt ein recht restriktives Abtreibungsverbot. Eine junge schwangere Frau, Savita Halappanavar, wird mit Rückenschmerzen in eine Klinik eingewiesen. Die Ärzte sagen ihr, dass sie eine

Fehlgeburt erleiden wird. Während der Fötus abstirbt, geht es Savita von Tag zu Tag immer schlechter. Die junge katholische Frau schwebt in akuter Lebensgefahr, eine Abtreibung ist damit selbst in Irland zulässig. Sie und ihr Mann bitten darum, den Fötus zu entfernen. Doch die Ärzte weigern sich. Der 18 Wochen alte Fötus müsse erst im Bauch der Mutter sterben, bevor man ihn entfernen könne, denn „Dies ist ein katholisches Land.“ Die Entscheidung der Ärzte kostet ihr das Leben.

Die junge Frau wurde auf dem Altar eines religiösen Gebotes geopfert. Über das Thema Abtreibung wird in Irland seitdem heftig diskutiert, auch viele Katholiken wollen jetzt die Vorschriften etwas lockern. Besonders heftig wurde die Auseinandersetzung um eine Abtreibung in Brasilien geführt. Der Hintergrund ist schon eine schreckliche Geschichte für sich. Ein neunjähriges Mädchen wurde drei Jahre lang von ihrem Stiefvater missbraucht. Das zierliche Kind (Größe: 1,33 cm; Gewicht: 36 Kilogramm) wird schwanger: mit Zwillingen. Die Schwangerschaft war für sie lebensgefährlich, eine erfolgreiche Geburt, auch nur eines Kindes, erschien den Ärzten als unwahrscheinlich. Das brasilianische Gesetz lässt bei solchen extremen Risikoschwangerschaften eine Abtreibung zu. Die Kirche war anderer Meinung und drohte der Mutter mit einer Klage wegen Mordes (haltlos nach der Gesetzeslage). Priester versuchten, auf alle Beteiligten Druck auszuüben und drohten unter anderem mit Kirchenstrafen. Nach der Abtreibung ließ Erzbischof Jose Cardoso Sobrinho die Mutter, die Ärzte und das gesamte Pflegepersonal exkommunizieren. Zitat: „Wir halten das für Mord. [...] Das Gesetz Gottes steht über dem der Menschen. Wenn also ein von Menschen gemachtes Gesetz dem Gesetz Gottes widerspricht, verliert es jeglichen Wert.“ Der Fanatismus zeigt sich hier ohne Rücksicht auf die Konsequenzen. Das religiöse Dogma steht über allem, auch über der Menschlichkeit.

Das Problem sind nicht die religiösen Werte, die Menschen oft Halt geben. Und wer würde eine Regel wie „Du sollst nicht töten“ nicht grundsätzlich verteidigen? Es ist auch gut, dass sich Kirchen für den Schutz ungeborenen Lebens einsetzen. Als Teil einer öffentlichen Debatte leisten sie oft einen wichtigen Beitrag. Doch das Einnehmen dogmatischer Positionen ist immer ein Problem. Jede Position, ob religiös oder nicht, muss in der Lage sein, sich einem rationalen Diskurs zu stellen. Sonst wird sie ganz schnell menschenverachtend und ist weit entfernt von Barmherzigkeit...

---

# Immanuel „Selbstzweckformel“

# Kants

## Inhaltsverzeichnis

### 1. Einleitung

### 2. Hauptteil

[2.1 Merkmale von Kants „Kategorischem Imperativ“](#)

[2.2 Kants „Selbstzweckformel“ im Überblick](#)

[2.3 Die Selbstzweckformel in der Anwendung](#)

[2.3.1 Das Verbot des Selbstmordes](#)

[2.3.2 Das Verbot eines falschen Versprechens](#)

[2.3.3 Das Gebot der Kultivierung der eigenen Anlagen](#)

[2.3.4 Das Gebot der Hilfe](#)

[2.3.5 Fazit](#)

### 3. Schlussbemerkung

### 4. Quellen- und Literaturverzeichnis

#### **1. Einleitung**

Bei der Beschäftigung mit Ethik und Moral stößt man unwiderruflich auf die philosophischen Überlegungen von Immanuel Kant (1724–1804) und die von ihm proklamierte „Selbstzweckformel“. Diese ist Teil des „Kategorischen Imperativs“ (KI). Insgesamt formulierte Kant fünf Fassungen des kategorischen Imperativs. Einen maßgeblichen Beitrag zur Unterteilung der Formeln des kategorischen Imperativs leistete Herbert James Paton in seiner Schrift „Der kategorische Imperativ: eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie“. Unstrittig ist, dass die Überlegungen Kants rund um den kategorischen Imperativ auf geisteswissenschaftlichem Gebiet, speziell in der Ethik, sehr einflussreich sind. Für den momentan an der Humboldt Universität lehrenden Philosophen und Kant-Experten Volker Gerhardt, bei dem ich während meiner Uni-Zeit ein paar interessante Veranstaltungen besuchte, ist der kategorische Imperativ „das

eingeschriebene Prinzip einer jeden Moral, die auf Begriffe gegründet ist.“[1. Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002, S. 222.]

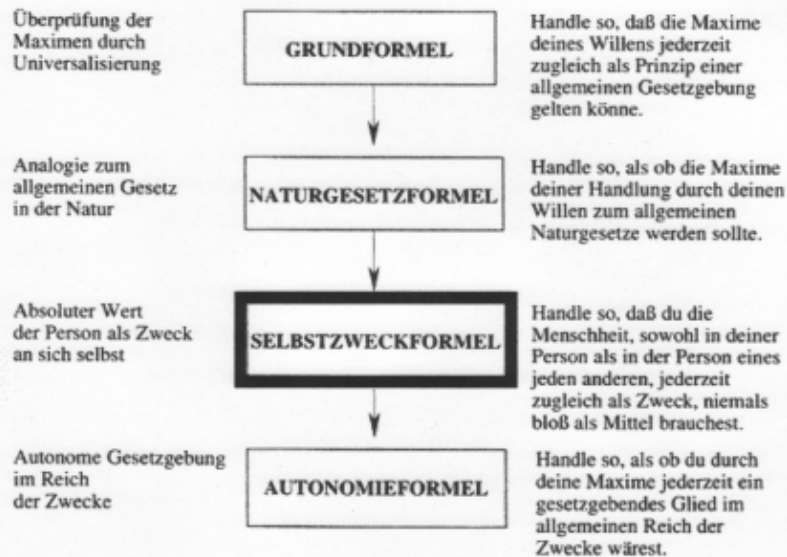
Von den Kritikern des kategorischen Imperativs ist dagegen oft zu lesen, dass es sich bei diesem nur um eine bloße Leerformel handelt, wie der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860) einst feststellte, oder dieser rein formalistisch sei, wie sich beispielsweise aus der Kritik des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) an der kantischen Ethik schlussfolgern lässt. Der kategorische Imperativ bzw. die kantische Ethik wird in der heutigen Forschung dem Nicht-Konsequentialismus zugeordnet, dem der Konsequentialismus gegenübersteht. Während die Vertreter letzterer Position (am weitesten verbreitet ist die utilitaristische Ethik) der Überzeugung sind, dass Handlungen allein danach zu beurteilen sind, wie erstrebenswert oder gut ihre Folgen sind, stellen die Vertreter der nichtkonsequentialistischen Ethik heraus, dass die (Vor-)Überlegungen zu einer Handlung wichtiger als deren Folgen sind. Für Kant ist am bedeutungsvollsten, welche Gesinnung bzw. Maxime hinter einer Handlung steht. Im Folgenden werde ich zunächst die wesentlichen Merkmale des von Kant formulierten kategorischen Imperativs kurz skizzieren und anschließend auf die von ihm formulierte „Selbstzweckformel“ zu sprechen kommen. Bezüglich der Anwendung der Selbstzweckformel gehe ich auch auf die vier berühmten Beispiele Kants ein.

**Zur besseren Orientierung eine Grafik zur Einordnung der Selbstzweckformel:**

### Wie lautet die Formel des Zweckes an sich selbst (Selbstzweckformel)?

„Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (GMS, S. 429)

### Wie ist die Selbstzweckformel im Rahmen des KI einzuordnen?



### Wie leitet sich die Selbstzweckformel her und was sagt diese aus?

1. Da ich ein vernünftiges Wesen bin, verfüge ich über einen autonomen Willen.
2. Ergo: Alle anderen vernünftigen Wesen haben so wie ich einen freien Willen.
3. Alle Menschen setzen sich in ihrem Handeln und Wollen Zwecke.
4. Durch Handlungen entsteht das Reich der Zwecke.
5. Nur der Mensch (bzw. die Person) ist Zweck an sich selbst.
6. Nur der Mensch hat einen absoluten Wert an sich.

### Was sind wichtige Beispiele für Verstöße gegen das „Zweck an sich selbst sein“?

1. Selbstmord
2. Lügenhaftes Versprechen geben

### Worin liegt die Bedeutung der Selbstzweckformel?

Kant unterscheidet im Bereich menschlicher Zwecksetzungen zwischen dem, was einen Preis hat, und dem, was eine Würde hat (GMS, S. 435): „Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis, das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. Würde.“

► Ergo: Da der Mensch eine Würde besitzt, ist er nicht instrumentalisierbar!

### Worin findet die Würde des Menschen nach Kant ihre Begründung?

„Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (GMS, S. 435)

- Die Würde des Menschen, also sein absoluter bzw. innerer Wert, ist in dessen Autonomie begründet, in Freiheit einem Gesetz unterworfen zu sein bzw. sittlich sein zu können.
- Die Würde ist eine angeborene Qualität aller Vernunftwesen, also die Fähigkeit und das Bewusstsein, sich selbst Gesetze zu geben, die man zugleich als verpflichtend achtet.

► Ergo: Die Würde des Menschen liegt in seiner Selbstzweckhaftigkeit begründet!

## 2. Hauptteil

### 2.1 Merkmale von Kants „Kategorischem Imperativ“

Kants ethische Überlegungen rund um den kategorischen Imperativ haben die philosophische Disziplin der Ethik bis in die heutige Zeit hinein maßgeblich geprägt und auch darüber hinaus eine nicht unerhebliche Wirkungsmacht entfaltet. Es stellt sich die Frage: Was soll der kategorische Imperativ Kants leisten? Dazu zitiere ich zunächst einmal eine prominente Fassung der dem kategorischen Imperativ zugeordneten Formeln aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (GMS):

*„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“*[2. Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. T. Valentiner u. eingel. v. H. Ebeling, Stuttgart 2004, S. 68. ]

Bereits an dieser Formel lässt sich erkennen, worauf Kant abzielt. Für ihn ist der kategorische Imperativ eine Art von universeller Orientierungsregel. Die Grundlage seiner Moralphilosophie ist also die Frage: Wie soll ich handeln? Der kategorische Imperativ ist in diesem Zusammenhang kein konkretes Handlungsziel, sondern ein universeller Maßstab, an dem die ethische Qualität des eigenen Handelns bewertet werden soll und der dazu verpflichtet, die eigene Handlungsorientierung und die der Mitmenschen in Übereinstimmung zu bringen. Für Kant steht das autonome, mit Vernunft[3. Anm.: Nach Kant ist die Vernunft (als oberstes Erkenntnisvermögen) das Vermögen der Ideenbildung, die geistige Fähigkeit des Menschen, alle Einzelerfahrungen auf regulative Ideen wie »Welt«, »Seele« usw. hin zu orientieren und sie dadurch zu einer Gesamterfahrung zusammenzuschließen, vereinfacht gesagt also die Fähigkeit des menschlichen Geistes, universelle Zusammenhänge in der Welt sowie deren Bedeutung zu erkennen und nach diesen zu handeln.] und Wille[4. Anm.: Der Wille ist für Kant „ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut, erkennt.“ (Kant, GMS, S. 56)] ausgestattete Individuum im Mittelpunkt, das dazu fähig ist, sein Handeln selbst zu bestimmen. Um moralisches Handeln zu beschreiben, verwendet Kant Begriffe wie guter Wille, Pflicht und Maxime. Für Kant ist der „gute Wille [...] nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein

durch das Wollen, d.i. an sich gut“[5. Kant, GMS, S. 29.]. Mit anderen Worten: Der Zweck heiligt nicht die Mittel, sondern die Gesinnung bzw. Absicht des handelnden Menschen ist entscheidend. Demnach ist ein Handeln dann ein moralisches, „wenn es aus einem guten Willen erfolgt, der aber Pflichten benötigt, die ihrerseits irgendwie allgemein oder regelhaft sein müssen, also Maximen einschließen.“[6. Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000, S. 251.] Diese Maximen (Prinzip des Wollens) sind laut Kant ein subjektiver bzw. persönlicher Grundsatz des Wollens eines bestimmten Menschen, der seine Maxime mittels des KI auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit zu überprüfen hat, da die Maxime nur dann moralisch richtig sei, wenn sie als ein objektives Gesetz gelten könne.

## **2.2 Kants „Selbstzweckformel“ im Überblick**

Kants Formel des „Zweckes an sich selbst“ (Selbstzweckformel) lautet wie folgt:

*„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“[7. Kant, GMS, S. 79.]*

Was will uns Kant damit sagen? Um darauf eine adäquate Antwort geben zu können, ist es zunächst einmal wichtig zu wissen, was Kant unter dem in der Selbstzweckformel genannten „Zweck“ überhaupt versteht. Dazu schreibt er, dass „das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck“[8. Ebd. S. 77.] sei. Hinsichtlich seiner Überlegungen rund um den kategorischen Imperativ kommt Kant zu dem Schluss, dass es mehr als nur relative Zwecke gebe, nämlich Zwecke, die von allen vernünftigen Wesen notwendig bei ihren Handlungen zu verfolgen oder zu berücksichtigen seien – damit meint er absolute Zwecke, also Zwecke an sich. Dagegen hätten relative Zwecke nur für uns selbst einen Wert, da diese nur den Wunsch oder das Streben nach einem noch nicht existenten Gegenstand oder Zustand bedeuten würden – also Zwecke, die wir uns empirisch setzen und die ausschließlich Mittel zur Befriedigung unserer eigenen Bedürfnisse seien. Beispielsweise der Wunsch, ins Kino zu gehen, oder das Bestreben, meine eigene Lebenssituation zu verbessern. Demgegenüber seien Zwecke an sich selbst objektive Zwecke, die unabhängig von subjektiven Interessen und Mittel-Zweck-Beziehungen einen absoluten Wert besäßen. Kant unterscheidet im Bereich menschlicher Zwecksetzungen zwischen dem, was einen Preis hat, und dem, was eine Würde besitzt. Er führt aus, dass all

jenes, was „sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, [...] einen Marktpreis, [und] das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis [hat]; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. Würde.“[9. Ebd. S. 87.] Hierbei unterscheidet Kant zwischen Sachen und Personen - unter letzterem versteht er autonome Vernunftwesen. Während für ihn eine Sache nur einen relativen Zweck, also einen Preis, hat, sind Personen Zwecke an sich selbst und besitzen Würde. Dabei kommt der Autonomie eine zentrale Rolle zu, denn nur sie sei „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“[10. Ebd. S. 89.] Allein diese Autonomie würde dazu befähigen, moralische Gesetze frei und selbstbestimmt aufstellen und befolgen zu können. Ein Vernunftwesen bzw. eine Person wiederum würde entweder als Glied oder sogar als Oberhaupt, „wenn es gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist“[11. Kant, GMS, S. 86.], dem sogenannten Reich der Zwecke „sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag“[12. Ebd. S. 85.], angehören, „wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist.“[13. Ebd. S. 86.] Das Reich der Zwecke resultiert für Kant aus der „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“[14. Ebd. S. 85.] und ist nur durch die Freiheit des Willens möglich. Doch damit dies auch zu gelingen vermag, bedarf es nach Kant der Einsicht, dass sowohl die eigene menschliche Existenz als auch die Existenz der anderen Vernunftwesen als etwas objektiv Wertvolles, als Zweck an sich verstanden wird.

## **2.3 Die Selbstzweckformel in der Anwendung**

Nachdem ich im vorherigen Kapitel Kants Selbstzweckformel zu beschreiben versucht habe, gehe ich nun auf ihre Anwendung ein. Es stellt sich die Frage, was Kant mit der Selbstzweckformel aussagen wollte, dass man also niemals jemanden bloß als Mittel, sondern zugleich auch als Zweck behandeln solle. Interessant sind in diesem Zusammenhang Kants vier berühmte Beispiele in der GMS:

### **2.3.1 Das Verbot des Selbstmordes**



Kant argumentiert, dass ein potentieller Selbstmörder sich gemäß dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst fragen müsse, „ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne“[15. Kant, GMS, S. 79.] und kommt zu dem Schluss, dass ein Mensch, der, „um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, [...] sich einer Person bloß als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens“[16. Ebd. S. 79-80.] bediene. Jedoch könne der Mensch in meiner Person nicht bloß als Sache bzw. Mittel gebraucht werden, da er ja zugleich auch immer Zweck an sich selbst sei. Damit unterstellt Kant also, dass der potentielle Selbstmörder sein eigenes Leben bloß als Mittel zum Erreichen einer wie auch immer gearteten Glückseligkeit (hier: die Erlösung vom leidvollen Leben durch Selbstmord) ansieht und nicht als Selbstzweck, womit er einen relativen Wert (Glückseligkeit) einem absoluten Wert (Der Mensch in meiner Person als Zweck an sich selbst) vorzieht. Meint Kant damit vielleicht, dass es einen Wert gibt, den der Mensch noch höher als das eigene physische Leben zu schätzen hat? Ja, nämlich den ihm als Vernunftwesen innewohnenden Wert der Würde (siehe Kapitel 2.2). Im konkreten Bezug auf den Selbstmord eines Menschen führt er in der Metaphysik der Sitten (MdS) aus, dass das Vernichten des Subjekts „der Sittlichkeit in seiner eigenen Person [...] eben so viel [ist], als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach [...] aus der Welt [zu] vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist.“[17. Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten., In: ders., „Werke in zwölf Bänden“, Bd. 8, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968, S. 555.] Damit verbunden präsentiert Kant ein praktisches Beispiel, das für das Verständnis der Selbstzweckformel äußerst dienlich ist:

*„Sich eines integrierenden Teils als Organ berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachteiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.“[18. Ebd. S. 555.]*

Die vorhergehende Aussage Kants lässt den Schluss zu, dass der Körper des Menschen einen besonderen Status gegenüber anderen äußeren Sachen einnimmt. Doch was macht diesen so besonders? Seine bloße materielle Existenz? Nein, der Mensch als eine Kombination aus Sinnwesen und Vernunftwesen spielt die entscheidende Rolle. Tötet er sich nun selbst, dann zerstört er beides. Zur Vermeidung eines weiteren bzw. künftigen körperlichen Leidens opfert er seine Persönlichkeit bzw. die ihr innewohnende Würde als Preis für die Beförderung der eigenen Glückseligkeit (= Beendigung seines Leidens durch Selbstmord). Damit verkommt die Persönlichkeit bzw. Person des Menschen zu einem reinen Mittel zur Befriedigung seiner Glückseligkeit. Und was ist daran so schlimm? Laut Kant ermöglicht nur die eigene Persönlichkeit dem Menschen, „sich als moralisches Subjekt zu verstehen und entsprechend zu handeln. Wenn es moralisch erlaubt wäre, die eigene Persönlichkeit nicht in allen Handlungen zugleich als Zweck an sich selbst zu respektieren, dann wäre es moralisch erlaubt, die Möglichkeit, moralisch zu sein, zu vernichten.“[19. Fischer, Peter: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003, S. 225.] Auf der anderen Seite hält es Kant für legitim, zu Gunsten eines Zweckes wie der Selbsterhaltung Glieder des eigenen Körpers zu amputieren oder sich einer Lebensgefahr auszusetzen. Denn hier bleibt die Achtung der Persönlichkeit bzw. Würde des Menschen gewahrt. Kant geht es hierbei um etwas Grundsätzliches, nämlich um nichts anderes als das Grundgerüst seiner Ethik. Denn würde man durch Selbsttötung eine Selbstaufhebung der Freiheit, die ja bei Kant die Autonomie darstellt, zulassen, dann würde die Grundlage für die Moral bzw. Würde des Menschen, so wie sie Kant versteht, wegfallen. Es könnte nichts mehr moralisch begründet werden, da nunmehr die Verbindlichkeit der Moral entfällt.

Kant fragt nun, ob „beim Menschen die Freiheit, die der höchste Grad des Lebens ist und den Wert desselben ausmacht, ein Principium sein [soll], sich selbst zu zerstören? Dieses ist das Erschrecklichste, was sich denken läßt, denn wer es soweit gebracht hat, daß er jedesmal ein Meister über sein Leben ist, der ist auch Meister über jedes anderen sein Leben, dem stehen Türen zu allen Lastern offen, denn ehe man ihn habhaft werden kann, ist er bereit, sich aus der Welt wegzustehlen.“[20. Kant, Immanuel: Eine Vorlesung über Ethik, Mit einer Einleitung von Paul Menzer, Herausgegeben von Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main 1990, S. 226.] So wird deutlich, warum der Selbstmord im Sinne von Kants Ethik ein Problem darstellt. Denn mit dem Akt der Selbsttötung zerstört der

Mensch das, was ihn zu einem selbstbestimmten Vernunftwesen macht, nämlich seine Autonomie, die es ihm ermöglicht, sich als Wesen der Freiheit zu begreifen und aus dieser Freiheit heraus zu handeln. Doch genau dieses Handeln aus Freiheit bedeutet nach Kant, dass man eben nicht alles tun kann, wonach es einem beliebt, sondern dass man sich selbst auch gewisse Grenzen im Handeln setzt (= Selbstgesetzgebung). Diesen Ansatz Kants halte ich für sehr wichtig, da deutlich gemacht werden soll, dass mit einem Handeln aus Freiheit auch immer Verantwortung für selbiges einhergeht.

Nehmen wir an, dass ich Selbstmordgedanken hege, weil ich mich in einer schwierigen oder ausweglos erscheinenden Lebenssituation zu befinden denke. Vielleicht habe ich gerade meinen Job verloren, zugleich ist meine Beziehung zu Bruch gegangen und ich habe einen enorm hohen Kredit zurückzuzahlen (Beispiel 1) oder ich leide an einer unheilbaren und schmerzverursachenden Krankheit (Beispiel 2). Solche Situationen können dem unmittelbar Betroffenen als äußerst tragisch und hoffnungslos erscheinen und in einzelnen Fällen vermag gar der Wunsch zu einer Selbsttötung heranreifen, wenn der Betroffene in Beispiel 1 den inneren und äußeren Druck, der auf ihm lastet, als überwältigend empfindet sowie in Beispiel 2 er keine Aussicht mehr auf ein lebenswertes Leben hat, sich also nichts mehr als ein schnelles Ableben erhofft und dieses dann auch aktiv herbeizuführen gedenkt. Doch auch und gerade in solch tragischen und ausweglos anmutenden Situationen ist es ratsam, zunächst einmal eine Weile innezuhalten und zu hinterfragen, ob es nicht doch einen anderen Ausweg als die Selbsttötung gibt. In Beispiel 1 könnte dies bedeuten, sich zunächst Unterstützung bei guten Freunden (wenn vorhanden), Rat bei einem Psychologen und einer Schuldnerberatung zu holen. Auch in Beispiel 2 wäre es vorstellbar, dass man sich bei seelischen Leiden zunächst an vertraute Menschen (Lebenspartner, bester Freund etc.) wendet oder eine psychologische Beratung einholt und sich bei physiologischen Leiden wie Schmerz ausführlich darüber informiert, ob es medizinische Methoden gibt, die diese zu lindern imstande wären.

Auch sollte man in seine Überlegungen miteinbeziehen, was eine Selbsttötung für Konsequenzen für das soziale Umfeld bedeuten könnte. So z. B., wenn man eigene Kinder hat, die gerade aufwachsen und die mit dem Vater oder der Mutter, die sich aus einem vermeintlich unerträglichen Zustand durch Selbsttötung zu befreien gedenken, eine für ihre weitere Entwicklung bedeutende

Vertrauensperson verlieren würden. Natürlich sind solche Überlegungen sehr abstrakt und jedes menschliche Schicksal ist ein Fall für sich. Ich will aber zum Ausdruck bringen, dass man sich bei noch klarem Verstande stets die Konsequenzen eigenen Handelns sowohl für einen selbst als auch andere stets vor Augen halten und nicht leichtfertig handeln sollte, schon gar nicht bei Entscheidungen über Leben und Tod. Unabhängig davon gibt es sicherlich auch genügend Situationen, wo der Betroffene psychisch so krank ist, dass er die geschilderten Überlegungen nicht mehr durchzuführen imstande ist – hier greifen die ethischen Vorstellungen Kants aber nicht mehr, da bei einer solchen Person die Fähigkeit, autonom zu handeln, in Frage gestellt wäre. Dabei sei jedoch angemerkt, dass diese Beispiele natürlich keine exakte Auslegung der Überlegungen Kants zur Selbstzweckformel darstellen, sondern deutlich machen sollen, dass ich es für sehr wichtig erachte, dass man sich zumindest ernsthaft mit der Absicht, sich töten zu wollen, auseinandersetzt, wenn man dazu in der Lage ist. Beispielsweise würde ich die Selbsttötung nicht grundsätzlich ablehnen, so wie es Kant tut.

Zwar mag eine Selbsttötung gemäß seiner Überlegungen im Zusammenhang mit der von ihm formulierten Zweck-Mittel-Formel moralisch verwerflich sein. Doch stellen wir uns die Extremsituation vor, in der ein Mensch todkrank ist, die Krankheit seinen Körper nach und nach zerstört und man seine Schmerzen nicht bedeutend zu lindern imstande ist. Wie könnte man in dieser Extremsituation seine Entscheidung, sterben zu wollen, als moralisch verwerflich in Frage stellen? Schließlich gibt es auch rein rational keine Aussicht mehr für ihn, ein lebenswertes Leben zu führen. Wenn der notwendige Antrieb bzw. das notwendige Mittel, wie die Lust am Leben bzw. der Selbsterhaltungstrieb, das ihn dazu bringt, das Weiterleben als höchsten Wert bzw. höchsten Zweck anzustreben, nicht mehr existiert: Wäre dann nicht eine Selbsttötung legitim? Es zeigt sich, dass die Überlegungen Kants zum Verbot des Selbstmordes gewisse Plausibilitätsprobleme aufweisen, da seine strengen metaphysischen Anforderungen an ein moralisch richtiges Handeln nur schwerlich 1:1 ins praktische Leben übertragbar erscheinen. Damit verbunden ist ebenso auffällig, dass es Kant keineswegs gelingt, ausschließlich „eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“[21. Kant, GMS, S. 21. ] und das System moralischer Pflichten „a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“[22. Ebd. S. 22.] zu begründen, was seine Ausführungen zum Verbot des Selbstmordes

recht gut veranschaulichen. Denn Kant setzt – natürlich zu Recht – die empirische Erkenntnis voraus, „daß der Mensch ein organisches Lebewesen ist, zu dessen Funktionieren Lust/Unlustempfindungen erforderlich sind; ferner daß dem Menschen Widrigkeiten zustoßen und diese sich zum Lebensüberdruß anwachsen können; nicht zuletzt, daß der Mensch verletzlich ist und sich selber töten kann.“[22. Höffe, Otfried: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main 1993, S. 211.]

### **2.3.2 Das Verbot eines falschen Versprechens**

Ging es eben um die Pflicht gegen sich selbst, so kommt Kant nunmehr auf die Pflichten gegenüber anderen zu sprechen. Hier beschreibt er die Situation, in der sich jemand durch Not dazu genötigt sieht, von einem anderen Geld auszuleihen. Selbstverständlich ist sich derjenige, der das Geld zu leihen gedenkt, der Tatsache bewusst, dass er das Geld nur dann bekommt, wenn er fest verspricht, dass er dieses auch zurückzahlen wird. Obwohl er dies natürlich nicht können wird. Kant fragt sich nun, ob ein Handeln des Geldausleihers gemäß der Maxime, dass er das Geld ausleiht, obwohl er weiß, dass er es nicht zurückzahlen wird und doch eben dies dem Geldverleiher verspricht, recht sei, wenn man die Maxime zu einem allgemeinen Gesetz erheben würde. Kant stellt fest, dass solch ein Vorsatz „das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen [würde], indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.“[24. Kant, GMS, S. 70.] Moralisch von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass der Geldausleiher in dem Wissen handelt, dass er dem Geldverleiher das ausgeliehene Geld nicht zurückzahlen kann und diesen damit bewusst belügt. Hierbei geht es Kant vor allem „um die Zustimmungsmöglichkeit des von meiner Handlung Betroffenen. Im Beispiel kann der andere nur der temporären und nicht der endgültigen Abhilfe meiner Geldnot zustimmen.“[25. Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant, Berlin 2006, S. 80.] Ergänzend fügt Kant hinzu, dass hinsichtlich von Rechtsverstößen wie bei Angriffen auf das Eigentum und die Freiheit anderer ein Eingriff in die Freiheit des anderen noch deutlicher zu Tage treten würde. Laut Kant kann das falsche Versprechen kein moralisch erlaubtes Mittel zur Erreichung eines pragmatischen Zieles sein, da das Wollen desjenigen, der es abgibt, nicht konsequent ist: „Er muß, um dieses Mittel gebrauchen zu können, wollen, daß die Erfüllung bestimmter Bedingungen allgemein unterstellt wird, und muß zugleich wollen, selbst genau diese Bedingungen nicht zu erfüllen:

Er muß sich also die Ausnahme erlauben, das Privileg für sich in Anspruch zu nehmen, daß ein falsches Versprechen, das nicht als Versprechen gelten kann, ausnahmsweise als Versprechen gelten soll.“[26. Fischer S. 229.]

### **2.3.3 Das Gebot der Kultivierung der eigenen Anlagen**

Im dritten Beispiel erläutert Kant eine weitere Pflicht gegen sich selbst. Er formuliert eine „Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben“. So heißt es: „Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen.“[27. Kant, GMS, S. 70.] Was will uns Kant damit sagen? Seiner Ansicht nach ist es für jeden Menschen geboten, auch dann die Kultivierung der ihm innewohnenden Talente zu betreiben, wenn er sich in einer bequemen Situation befindet, die ihm erlaubt, sich nur seinem Vergnügen hinzugeben. Anders als bei den Beispielen zum Verbot des Selbstmordes und des falschen Versprechens wird in diesem Fall jedoch nicht gleich die Persönlichkeit eines Menschen aufgehoben, wenn er der oben erwähnten Maxime nicht nachkommt. Denn Kant stellt fest, dass „eine Natur nach einem solchen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch [...] sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich wollen, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei.

Denn als vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“[28. Ebd. S. 70-71.] Für Kant ist die Maxime der „Bequemlichkeit“ also deshalb unmoralisch, weil sie angeblich eine Inkonsistenz im Wollen darstellt. Nicht zu Unrecht wirft er die Fragestellung auf, ob es wirklich sinnvoll sein kann, sich ausschließlich vom glücklichen Verlauf äußerer Umstände abhängig zu machen, die uns ein Leben in Bequemlichkeit und Genuss ermöglichen. Kant wirft die Frage auf, ob die Menschen nicht vielmehr die zur Realisierung der Moral unerlässlichen Fähigkeiten, wie z. B. die Intellektualität, ausbilden und entwickeln sowie lernen [sollen], „sich Geschicklichkeit erwerben, [...] sich Werkzeuge und weiterreichende Institutionen zu ihrer Entlastung und zur Steigerung ihrer Möglichkeiten schaffen“[29. Fischer S. 230.] sollen. Kant

erhebt hier den berechtigten Vorwurf der Fahrlässigkeit, der sich darauf gründet, „daß Menschen, wenn sie ihre menschliche Lebensweise, ihr Sein als weltoffene und bedürftige Wesen und die prinzipielle Unsicherheit ihrer Prognosen ernsthaft bedenken, konsequenter Weise auf Mittel ihrer Lebensführung und ihres unter allen Umständen vorhandenen Strebens nach Glückseligkeit nicht verzichten wollen können.“[30. Fischer S. 230.]

Doch da der Mensch auch dazu imstande ist, der Maxime zu folgen, seine Talente rosten zu lassen, ohne seiner Natur als rationalem Wesen zu widersprechen, zählt das Gebot der Kultivierung der eigenen Anlagen zu den unvollkommenen Pflichten, die zwar als allgemeine Gesetze gedacht, aber nicht widerspruchsfrei gewollt werden können. Die Entwicklung der eigenen Anlagen dient laut Kant als Mittel zum Zwecke der sittlichen Vervollkommnung der gesamten Menschengattung. Hier kommen weitere Überlegungen Kants ins Spiel, die u.a. in der Kritik der Urteilskraft zu finden sind, wo es heißt, dass die „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) [...] die Kultur [ist]. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.“[31. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, In: ders., „Werke in zwölf Bänden“, Bd. 10, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968, S. 390.] Dank eben jener Tauglichkeit vermag der Mensch Wissenschaft und Kunst hervorzubringen, die Teil der Kultur sind. Die kulturelle Entwicklung befähigt den Menschen dazu, sich dem Sittengesetz entsprechend zu verhalten, also seine moralischen Fähigkeiten zu entfalten und in Freiheit zu handeln. Kant unterscheidet zwischen zwei Kulturen: nämlich einer „>>Cultur der Geschicklichkeit<<, in der sich der Mensch die äußere Voraussetzung zur Entfaltung und Durchsetzung seiner Ziele verschafft, und einer >>Cultur der Zucht (Disziplin)<<, in der man sich individuell zur höchsten Form der Sittlichkeit steigern kann [...]. [...] Die von der Natur vorgegebene Universalität wird durch die zweite Form der Kultur verstärkt [...]. Diese [...] ist die der individuellen Bildung, die nicht nur auf die äußeren Leistungen von Verstand und Vernunft bezogen ist, sondern auch die [...] moralische Selbsterziehung einbezieht.“[32. Gerhardt S. 260-261.]

Dagegen gehört für Kant zur Kultur der Geschicklichkeit die Perspektive eines weltbürgerlichen Ganzen, also ein System aller Staaten. Diese Überlegungen führte er im Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher

Absicht“ aus dem Jahre 1784 weiter aus. Von zentraler Bedeutung bezüglich des moralischen Gehalts ist hierbei, dass die „<<Civilisierung>> durch das Recht [...] bessere Bedingungen für die <<Moralisierung>> des Einzelnen [schafft]; die Entfaltung von Wissenschaft und Kunst fördert das moralische Empfinden und lässt somit erwarten, dass der Mensch empfänglicher für alles ist, was ihm die Sittlichkeit gebietet.“[33. Ebd. S. 261-262.]

### **2.3.4 Das Gebot der Hilfe**

Im Zuge dieses Beispiels hinterfragt Kant, ob es zur Sicherung und Verbesserung der eigenen Glückseligkeit ein zulässiges Mittel sein kann, anderen Menschen, die sich in Not befinden, nicht zu helfen oder nichts zu ihrem Wohlbefinden beizutragen. Und auch hier kommt er zu dem Schluss, dass gemäß einer solchen Maxime sehr wohl ein allgemeines Naturgesetz bestehen könne, es aber unmöglich wäre, zu wollen, dass ein derartiges Prinzip als Naturgesetz gelte. In Verbindung mit der Selbstzweckformel führt er aus, dass in Ansehung der Pflichten gegen andere die eigene Glückseligkeit der Naturzweck wäre, den alle Menschen hätten. Und weiter heißt es: „Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete.“[34. Kant, GMS, S. 81.] Was will uns Kant damit sagen? Sicherlich nicht, dass individuelles Glücksstreben grundsätzlich verwerflich wäre. Vielmehr ist dieses die subjektive Bedingung dafür, sich etwas zum Zweck zu setzen. Dies steht in direktem Zusammenhang mit der zuvor erläuterten Pflicht der eigenen Vervollkommnung, da diese im Sinne Kants nicht grundsätzlich dem Streben nach eigener Glückseligkeit widersprechen darf. Warum? „Es kann wohl niemand verpflichtet werden, <<sich zum Zwecke seiner Vervollkommnung ins Unglück zu stürzen<< [...]. Wenn nämlich Unzufriedenheit, Krankheit und Armut uns zu Zwecken hinreißen, die dem moralischen Gesetz widersprechen, bewahren uns Zufriedenheit, Gesundheit und finanzielles Auskommen, kurz: die eigene Glückseligkeit davor, uns solche Zwecke zu setzen.“[35. Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart 2004, S. 341.]

Dabei ist es wichtig zu wissen, dass Kant zwei Arten der Glückseligkeit unterscheidet: Einerseits beschreibt er diese als einen dem Menschen



zugehörigen Zustand, in dem sich dieser befindet. Dieser Begriff der Glückseligkeit ist empirisch begründet und beschreibt den Wunsch und Willen eines Menschen zur bestmöglichen Befriedigung bestimmter Neigungen. Andererseits spricht Kant von der Idee der Glückseligkeit, die a priori sei, und zwar eine Vorstellung des absoluten Glücks, ein Maximum des Wohlbefindens. Dies ist für ihn das höchste Gut, das niemals von einem Menschen erreicht werden kann. Dagegen ist die empirische Glückseligkeit etwas, das jeder Mensch für sein Leben erlangen will. Die eigene Glückseligkeit nun ist zwar ein Zweck, den jeder Mensch hat, der aber nie eine Pflicht ist. Denn es wäre ja auch geradezu absurd, jemanden verpflichten zu wollen, einen Zustand der Zufriedenheit anstreben zu wollen. Vielmehr ist in der menschlichen Natur bereits angelegt, sich die eigene Glückseligkeit wünschen zu wollen. Dagegen ist die fremde Glückseligkeit ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Denn wenn durch „die allgemeine Beförderung >fremder Glückseligkeit< auch Zwecke unterstützt werden, die andere um ihrer >eigenen Vollkommenheit< willen verfolgen, ist die Beförderung >fremder Glückseligkeit< also schon wegen der Unterstützung der eigenen Vollkommenheit zur Pflicht zu erheben.“[36. Ebd. S. 341.] Kann denn ein rational denkender und bei klarem Verstande seiender Mensch in einer Lebenslage, in der er zwingend auf die Hilfe eines anderen Menschen angewiesen ist, wirklich wollen, dass er die Hilfe nur bekommen würde, wenn der andere Mensch zufällig gerade einmal Lust hätte, ihm diese zu leisten?

Oder müsste er nicht vielmehr wollen, dass der Andere ihm in dieser Situation unabhängig von seiner Lust oder Unlust hilft? Letzteres ist – nicht zuletzt aus eigener Erfahrung heraus – weitaus plausibler. Da es aber gemäß einem allgemeinen Gesetz eine Nötigung bedeuten würde, den anderen dazu zu verpflichten, einem anderen Menschen in der Not zu helfen, kann ich der Maxime, meine eigene Glückseligkeit zu befördern, nur widerspruchlos wollen, indem ich in meine Glückseligkeit auch meine Mitmenschen einschließe. Denn schließlich könnte ich mich unter den geschilderten Voraussetzungen nur dann auf die Hilfe der anderen Menschen verlassen, wenn auch diese die Glückseligkeit in ihre Maxime aufnehmen. Somit ist es mir nach Kant nur dann erlaubt, die eigene Glückseligkeit zum Zweck zu machen, wenn ich mir – auch wenn ich dazu weniger geneigt sein möge – zugleich die Glückseligkeit anderer zum Zweck mache. Dabei gilt jedoch die Einschränkung, dass jegliche „Form, sich auf diesem Wege an anderen zu bereichern und ihre Dankbarkeit zu erzwingen, [...] darin ausgeschlossen [wird], ebenso wie das kommunikative Ausschlagen der eigenen

Leistungen und Wohltaten. [...] Die Unterstützung fremder Zwecke entbindet [zugleich] nicht von der kritischen Prüfung dieser Zwecke. Diese aber erweist es zum Beispiel als nicht tugendhaft, für einen anderen zu lügen oder seinen Rechtsbruch durch eine eidesstattliche Erklärung zu decken und aus Freundschaft sich an ein Schweigegebot gebunden zu fühlen, das ein Unrecht deckt.“[37. Esser S. 343-344.] Sich der Glückseligkeit würdig erweist sich der Mensch laut Kant nur dann, wenn er aus Pflicht handelt. Nur dann ist seine Handlung im Sinne des KI moralisch. Zwar lassen sich laut Kant Pflichten wie das Hilfsgebot sowie das Tötungs- und Lügenverbot grundsätzlich nicht konsequentialistisch, also von ihren Folgen her rechtfertigen: Dennoch hat man sich auch die Konsequenzen einer Handlung zu überlegen und ist dazu angehalten, stets zu hinterfragen, ob die beabsichtigte Handlung auch ein wirksames Mittel zum angestrebten Zweck ist.

### **2.3.5 Fazit**

Bei der Auseinandersetzung mit den obigen Beispielen Kants stellte sich heraus, dass er zwei Arten der Überprüfung von Maximen unterscheidet: Einerseits das „nicht denken können“, andererseits das „nicht wollen können“. Er wollte aufzeigen, dass all jene Maximen, die wir nicht widerspruchsfrei denken oder wollen können, andere Menschen immer bloß als Mittel gebrauchen. Dabei unterscheidet er zwischen Pflichten gegen sich selbst (= Verbot des Selbstmordes; Gebot der Kultivierung der eigenen Anlagen) und Pflichten gegen andere (= Verbot eines falschen Versprechens; Gebot der Hilfe). Die Tatsache, dass Kants Argumente in den Beispielen teilweise nicht in sich stimmig bzw. nicht nachvollziehbar sowie auf das praktische Leben bezogen oft unplausibel erscheinen und auch nicht ausschließlich a priori gelten, wie es ja seine Ansprüche rund um den kategorischen Imperativ implizieren, relativiert in keinsten Weise die große Bedeutung seiner Überlegungen in moralischer Hinsicht. Denn alle Handlungen, die an der Selbstzweckformel orientiert sind, „bringen [...] immer die Anerkennung und den Respekt eines existierenden absoluten Wertes zum Ausdruck. Es gibt etwas, das absolut wertvoll ist, und was absolut wertvoll ist, das zerstört oder verletzt oder beeinträchtigt man nicht, sondern das respektiert und achtet man.“[38. Schönecker, Wood S. 150.]

Während es in einer konsequentialistischen Ethik stets darum geht, „wünschenswerte Zustände in einer optimierenden Weise hervorzubringen, wobei prinzipiell alles als Mittel zu diesem Zweck erlaubt sein kann“[39. Ebd. S. 150.],

geht es in Kants „wertorientierter Ethik [...] nicht (primär) um die Hervorbringung eines Zustandes, sondern um die Respektierung eines existierenden absoluten Wertes. Solche Werte setzen Grenzen, die auch mit Aussicht auf eine größere Summe von Glückseligkeit nicht verletzt werden dürfen.“[40. Ebd. S. 150.] Die Selbstzweckhaftigkeit eines jeden Menschen impliziert verbunden mit diesen Überlegungen zugleich, dass als Mensch „kein Arzt, kein Erzieher oder bedeutender Staatenlenker mehr wert sein [kann] als das geringste, scheinbar nutzloseste Mitglied der menschlichen Gesellschaft.“[41. Gerhardt, Volker: Ist jedes Leben gleich viel wert?, In: sueddeutsche.de, Ressort: Wissen, 12.10.2007 (<http://www.sueddeutsche.de/wissen/ethik-ist-jedes-leben-gleich-viel-wert-1.830750>).]

Am Beispiel des Verbots eines falschen Versprechens hat Kant sehr gut dargestellt, wie man zu erkennen imstande ist, was der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen widerspricht: nämlich eine Handlung, der nicht alle von ihr Betroffenen zustimmen können. Kants Leistungen im Rahmen der Selbstzweckformel liegen ebenso darin, dass er wesentliche Grundlagen für unser heutiges Verständnis von der Menschenwürde geschaffen hat, wie sie z. B. im deutschen Grundgesetz oder der UNO-Menschenrechtserklärung verankert ist. Darin wird Kants universalistischem Verständnis der Würde gefolgt. Würde kommt dem Menschen bereits als Mitglied der Gattung Mensch zu. Sie gilt für alle Menschen gleich, ohne dass dafür erst bestimmte Leistungen erbracht oder bestimmte Qualitäten erfüllt werden müssten.

### **3. Schlussbemerkung**

Es ist deutlich geworden, dass Kants „Kategorischer Imperativ“ als eine Art universeller Orientierungsregel fungiert, an der die ethische Qualität des eigenen Handelns bemessen werden soll. Dies trägt für Kant die Verpflichtung in sich, die Maximen meines Handelns in einer Art von Gedankenexperiment stets auf ihre Universalisierbarkeit hin zu überprüfen, also zu hinterfragen, ob diese Maximen widerspruchslös als allgemeines Gesetz gedacht und gewollt werden können. Bei seinen Überlegungen zur Selbstzweckformel kommt Kant zu der Schlussfolgerung, dass eine Sache nur einen relativen Zweck, also einen Preis, hat, während Personen Zwecke an sich selbst sind und eine Würde besitzen. Er sieht also die eigene menschliche Existenz als auch die Existenz anderer Vernunftwesen als etwas objektiv Wertvolles, als Zweck an sich an. Was genau er

unter der Selbstzweckhaftigkeit versteht, versucht Kant mittels mehrerer Beispiele exemplarisch darzustellen. Er unterscheidet hierbei zwischen Pflichten gegen sich selbst (= Verbot des Selbstmordes; Gebot der Kultivierung der eigenen Anlagen) und Pflichten gegen andere (= Verbot eines falschen Versprechens; Gebot der Hilfe). Kritisch anzumerken im Zusammenhang mit dem KI und Kants aufgeführten Beispielen ist, dass er seinem eigenen Anspruch, nämlich eine von empirischem Wissen vollkommen befreite Moralphilosophie zu begründen, deren System moralischer Pflichten sich a priori aus Begriffen der reinen Vernunft speist, nicht gerecht werden kann und seine Ausführungen mit Blick auf das praktische Leben teilweise unplausibel und realitätsfern wirken. Dennoch ist es Kant recht überzeugend gelungen, mittels seiner Überlegungen zur Selbstzweckhaftigkeit eines jeden Menschen die Bedeutung der Achtung und Anerkennung der Würde des Gegenübers herauszuarbeiten. Als ein wesentliches Mittel zum Zwecke der sittlichen Vervollkommnung der gesamten Menschengattung dient laut Kant die Entwicklung der eigenen Anlagen, die den Menschen in die Lage versetzt, Wissenschaft und Kunst hervorzubringen. In der Endkonsequenz befähigt erst diese kulturelle Entwicklung den Menschen dazu, seine moralischen Fähigkeiten zu entfalten und in Freiheit zu handeln.

#### **4. Quellen- und Literaturverzeichnis**

##### **Quellen:**

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten., In: ders., „Werke in zwölf Bänden“, Bd. 8, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

Kant, Immanuel: Eine Vorlesung über Ethik, Mit einer Einleitung von Paul Menzer, Herausgegeben von Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main 1990.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. T. Valentiner u. eingel. v. H. Ebeling, Stuttgart 2004.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, In: ders., „Werke in zwölf Bänden“, Bd. 10, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

##### **Literatur:**

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart 2004.

Fischer, Peter: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002.

Höffe, Otfried: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main 1993.

Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Paderborn 2002.

Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant, Berlin 2006.

---

# Politische Sprache und ihre heimliche Macht

Im Jahre 2007 veröffentlichten George Lakoff (siehe: [http://en.wikipedia.org/wiki/George\\_Lakoff](http://en.wikipedia.org/wiki/George_Lakoff)) - der mit Mark Johnson Mitte der 1980er Jahre an der Universität Berkeley die Bildschematheorie entwickelte und die mit dieser Theorie zu den Gründungsvätern der kognitiven Linguistik gehören - und Elisabeth Wehling ein Buch mit dem Titel „Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht“. Beide beschreiben darin, dass die metaphorische Übertragung für das Verständnis politischer Botschaften wichtig ist. So würden wir durch unsere frühen Erfahrungen innerhalb der Familie die jeweiligen politischen Grundsätze verstehen. Unsere frühen Erfahrungen mit dem Vater können demnach unsere politischen Vorstellungen prägen.

Lakoff und Wehling diskutieren zwei Vatern typen: Es gibt einerseits den strengen und andererseits den fürsorglichen Vater. Diese beiden Idealtypen kommen selten in ihrer Reinform vor. Häufig sind diese Vatern typen gemischt. Auch von Natur aus sind beide Vatern typen in uns angelegt. Unsere Erfahrungen prägen uns so, dass in gewissen Situationen der eine und in anderen der andere in uns präsent ist.

Die Internalisierung (= Verinnerlichung) des jeweiligen Vatermodells sorgt dafür, dass unsere sozialen Beziehungen entsprechend der Vätertypen strukturiert werden. Der strenge Vater ist die Autorität in der Familie. Er erzieht seine Kinder zur Selbstdisziplin und bestraft sie, wenn sie seinen Prinzipien nicht Folge leisten. Für ihn ist die Durchsetzung seiner Prinzipien wichtig. Innerhalb der Erziehung gibt es ein starres „Oben“ (Vater) und „Unten“ (Kinder), also eine Hierarchie. Die Kinder sind seinem Willen unterworfen. Außerdem besitzt er „Schwarz-Weiß-Denken“. Dies äußert sich in seinem „Freund-Feind-Denken“. Es gibt einige Menschen, die zu ihm stehen und andere, die nicht zu ihm stehen. Außerdem ist für ihn der Wert der Gerechtigkeit fundamental. Alle Kinder in der Familie werden gleich behandelt. Der fürsorgliche Vater ist dagegen grundsätzlich anders strukturiert als der strenge Vater. Der fürsorgliche Vater unterstützt seine Kinder und sieht sie als gleichberechtigt an. In einer solchen Familie gibt es kein „Oben“ und „Unten“. Damit fallen auch die Komponenten von Befehl und Gehorsam weg. Diese Familie ist auf Kooperation aus. Der fürsorgliche Vater ist bemüht, dass seine Kinder ihre eigenen Ideen entwickeln und er unterstützt sie dabei. Er vertraut seinen Kindern und kann sich in ihre Lage versetzen. Das Verhalten dieser beiden Vätertypen wird auf die politischen Verhältnisse des Staates projiziert. Diese Projektion findet mittels der metaphorischen Übertragung statt.

Als nächstes werde ich aufzeigen, welche Auswirkungen diese Übertragungen auf das politische Verständnis haben können. Dabei beziehe ich mich insbesondere auf die Außenpolitik der USA. So wie der strenge Vater seine Kinder zur Selbstdisziplin erziehen möchte und er ein „Freund-Feind-Denken“ hat, so möchte der konservative Politiker – dessen idealtypische Beschreibung besonders auf die amerikanischen Verhältnisse passt – im Ausland für Ruhe sorgen. Die Entwicklungsländer sind weniger entwickelt als die Industrienationen und können so als eine Art „Kinder Amerikas“ angesehen werden. Durch entsprechende Bestrafung werden sie zu Selbstdisziplin angehalten. Nur die Entwicklungsländer, die den jeweiligen Prinzipien entsprechen, werden nicht sanktioniert. Wer die Prinzipien nicht beachtet, hat jederzeit mit einem Präventiv- oder Präemptivkrieg zu rechnen. Projiziert man dagegen das Verhalten des fürsorglichen Vaters auf die außenpolitischen Grundsätze der USA, so ergeben sich grundsätzlich andere Werthaltungen, die idealtypisch der progressiven Politik entsprechen. Der progressive Politiker setzt sich für Entwicklungshilfe ein. Für ihn sind die Entwicklungsländer gleichberechtigt. Er wird versuchen, mit den Regierungen der Entwicklungsländer zu kooperieren. In diesem Geiste entstanden auch die

Vereinten Nationen. Durch eine gescheite Entwicklungspolitik werden die Entwicklungsländer unterstützt.

Die metaphorischen Übertragungen der jeweiligen Vatern Typen in den Kontext der Politik sind nicht nur auf die Außenpolitik beschränkt. Vielmehr wirken diese Übertragungen auch in die Familien-, Innen-, Steuer- und Sozialpolitik hinein. In dem Buch „Auf leisen Sohlen ins Gehirn“ werden Antworten auf verschiedene Fragen gegeben, wie beispielsweise: Weshalb sind konservative Politiker gegen Homosexualität? Warum bevorzugen progressive Politiker den Ausbau des Sozialstaates? Welcher Werthaltung liegt eine einkommenssteuerrechtliche Pauschalsteuer zu Grunde? Welche Deutungen des Christentums resultieren aus dem jeweiligen Vatern Typ? Warum ist es absehbar, dass Konservative weniger in den Ausbau von Infrastruktur investieren?

Doch weshalb trägt das Buch von Lakoff und Wehling eigentlich den Titel „Auf leisen Sohlen ins Gehirn“? Die Antwort: In den USA arbeiten einige Denkfabriken schon seit den siebziger Jahren daran, die konservative Politik an die Werthaltungen des strengen Vaters zu knüpfen. Durch eine zunehmende Ausbreitung der konservativen Werthaltung, sei es durch die Formulierung von Werten in den Printmedien, sei es durch die Inszenierung dieser Werte in den Personenkonstellationen US-amerikanischer TV-Sendungen oder durch ihre Vermittlung im Bildungssystem. Durch die Monopolisierung amerikanischer Medien, die in den Händen weniger konservativer Politiker oder ihrer politischen Freunde liegen, werden die Werte weit unter das Volk gebracht. Da dieser Prozess schon seit den siebziger Jahren anhält und auch in Zukunft anhalten wird, lässt sich verstehen, warum konservative Werte in den USA Konjunktur haben. Durch die mediale Vermittlung sehnen sich viele US-Amerikaner unbewusst nach einem strengen Vater. Die ständige Präsenz konservativer Werte in den Medien lässt begreifen, warum immer mehr US-Amerikaner zu einer konservativen Politik neigen. Aus diesem Grund gaben Lakoff und Wehling ihrem Buch den Titel „Auf leisen Sohlen ins Gehirn“. Die Autoren geben zu bedenken, dass derartige metaphorische Übertragungen auch im Alltagsleben eine große Rolle spielen. Sie stehen diesem Konservativismus, der sich zunehmend in den USA ausbreitet, sehr skeptisch gegenüber.

Ich finde, dass das Buch sehr verständlich und anschaulich geschrieben wurde. Die Autoren wenden sich weniger an das fachwissenschaftliche Publikum. Sie wollen vielmehr breite Kreise der Gesellschaft ansprechen. Teilweise ist das Buch

psychoanalytisch orientiert. So war der dichotome (= zweigliedrige) Gegensatz zwischen der Fürsorge und der Gerechtigkeit, die die jeweiligen Vatertypen repräsentieren, sehr stark. Dadurch gewann das Buch eine gewisse Eindringlichkeit. Die Autoren haben deutlich gemacht, dass beide Werthaltungen von den jeweiligen Menschen vertreten werden. Interessant an diesem Buch fand ich, dass die seit der Antike diskutierte „Mensch-Staat-Metapher“ neu interpretiert wurde. Nach der „Mensch-Staat-Metapher“ wurden bestimmte politische Maßnahmen legitimiert. So wurde beispielsweise in der frühen Neuzeit der Ausschluss von Kriminellen aus dem öffentlichen Leben mit einer Analogie begründet: Genauso wie der Körper leidet der Staat an „Krankheiten“. Die Krankheiten des Staates werden durch Kriminelle, Volksschädlinge und psychisch Kranke verursacht. Um den Staat zu heilen, müssen diese Schädlinge ausgeschaltet werden. Das Buch von Lakoff und Wehling bleibt nicht hinter dieser einfachen Krankheitsmetapher stehen, sondern benutzt die „Mensch-Staat-Metapher“, um bestimmtes politisches Handeln zu erklären. Der Ansatz von Wehling und Lakoff aktualisiert also die Vorstellungen der antiken „Mensch-Staat-Metapher“. Ich kann die Lektüre des Buches jedem politisch Interessierten wärmstens empfehlen. Das Buch „Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht“ erschien im Jahre 2008 im Karl-Auer Verlag.

---

# Adam Smiths Moralphilosophie und der Utilitarismus

## Inhaltsverzeichnis

### [1. Einleitung](#)

### [2. Hauptteil](#)

#### [2.1 Klassischer Utilitarismus](#)

#### [2.2 Die Kompatibilität zwischen dem Utilitarismus und Smiths Moralphilosophie](#)

#### [2.3 Humes und Smiths Gerechtigkeitsbegründungen](#)



im Widerstreit

2.4 Die Bewirkung des größten Glücks der größten Zahl  
durch die natürlichen Gefühle

**3. Ergebnisse**

**4. Quellen- und Literaturverzeichnis**

**1. Einleitung**

Schon die ältere Forschung beschäftigte sich mit Adam Smiths Bedeutung für den Utilitarismus [**Definition:** *Utilitarismus (engl. utilitarianism, von lat. utilitas, Nutzen) nennt man die ethische Position, die eine Handlung danach bewertet, ob sie im Vergleich mit anderen Handlungsalternativen die größte Anzahl positiver, nicht-moralischer Werte, z. B. Glück, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Einsicht usw., hervorbringt. Der Utilitarismus wird der konsequentialistischen Ethik und dem Eudämonismus zugerechnet und ist eine altruistische Ethik.* (Quelle: <http://www.phillex.de/utilitar.htm>)]. So gab es eine Tradition, die Adam Smith als Anhänger des Utilitarismus sah, weil er eine besondere Nähe zu den englischen Empiristen Hume und Hutcheson hatte, die als Vordenker des klassischen Utilitarismus gelten. Andere Forscher leiteten Smith Utilitarismus aus einer Vorläuferfunktion ab: Smith soll einige wichtige Positionen der klassischen Utilitaristen Bentham, Mill und Sidgwick begründet haben. Smiths Ruhm als Utilitarist war durch sein Spätwerk „der Wohlstand der Nationen“ bedingt. Denn dieses Werk begründet, wie eine Nation zu Reichtum gelangt. Es zeigt auf, welche Maßnahmen, wie zum Beispiel die Arbeitsteilung, in Hinsicht auf eine prosperierende Wirtschaft nützlich sind. Eben aus diesem Nützlichkeitsdenken folgerten die Forscher, dass Smith utilitaristisch geprägt sei. Neben dieser Forschung, die Smith als Utilitaristen sieht, entwickelte sich ein weiterer Forschungszweig, der sich besonders mit seiner „Theorie der ethischen Gefühle“ (TMS) beschäftigte. Dieser Forschungszweig kam zu ganz anderen Ergebnissen. Für diese Forscher - zu denen auch Walter Eckstein gehörte - war Adam Smith kein eingefleischter Utilitarist. In der Einleitung seiner 1925 veröffentlichten Übersetzung der TMS bemerkte er, dass sich Smith gegen einen zu weit ausufernden Utilitarismus wandte.[1] Der folgende Beitrag beschäftigt sich ebenfalls nur mit der TMS, um eine These zu erarbeiten, die sich an Ecksteins Position anlehnt und wird zeigen, dass Smith innerhalb seiner TMS keinen normativen Utilitarismus vertreten hat. An einigen Stellen seiner Arbeit werden verschiedene Prinzipien des Utilitarismus benutzt, um seine Argumentation

verständlich zu machen. Trotzdem kann daraus nicht gefolgert werden, dass Smith einen normativen Utilitarismus vertrat. Der Utilitarismus ist eben nicht die wesentliche Handlungsnorm innerhalb der TMS.

Um dieses Vorhaben durchzuführen, werde ich in folgender Weise vorgehen: Zuerst soll ein allgemeiner Überblick zum klassischen Utilitarismus gegeben werden. Es sollen erst die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Formulierungen dieser Ethik dargestellt werden. Anschließend stelle ich einige ausgewählte Positionen - Bentham, Mill und Sidgwick - kurz dar. Nach diesem einführenden Teil wird diskutiert, inwieweit Smith einen normativen Utilitarismus vertreten hat. Dabei wird zunächst gezeigt, dass Smiths Moralphilosophie mit dem Utilitarismus nicht kompatibel ist und demonstriert, dass Smiths Sympathiekonzeption für den klassischen Utilitarismus von Belang ist. Daraufhin bringe ich Argumente vor, aus denen ersichtlich wird, dass Smith keinen normativen Utilitarismus vertreten hat und komme auf den Einfluss des Zufalls auf die Billigung einer Handlung zu sprechen. Außerdem werde ich auf die Probleme aufmerksam machen, die mit einem idealen Beobachter zusammenhängen. Im nächsten Abschnitt des Beitrags werden die von Hume und Smith gemachten Gerechtigkeitsbegründungen diskutiert, wobei ich auf die jeweilige Herleitung der Gerechtigkeit eingehe. Anhand des Wachposten-Beispiels soll hervorgehoben werden, dass Smith einen explanatorischen Utilitarismus vertrat. Im letzten Teil der Arbeit wird dargestellt, dass Smith entgegen dem Utilitarismus eine Alternativbegründung formuliert hat, die die allgemeine Glückseligkeit aus den Handlungsmotiven (Selbsttäuschung und Streben nach Anerkennung) herleitet. Mit dieser Begründung wird die Auffassung der Utilitaristen, dass die Handlungsfolgen das größte Glück der größten Zahl bewirken können, zurückgewiesen.

## **2. Hauptteil**

### **2.1 Klassischer Utilitarismus**

Der Utilitarismus ist eine Ethiktheorie, die sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts im angloamerikanischen Raum ausbreitete. Besonders im englischsprachigen Raum wurden verschiedene Fassungen des Utilitarismus diskutiert. In Kontinentaleuropa setzte sich der Utilitarismus zunehmend nach dem Zweiten Weltkrieg durch. Da es verschiedene Formulierungen des Utilitarismus gibt, folgt zunächst ein allgemeiner Überblick zum klassischen

Utilitarismus. Neuere Konzeptionen, wie der Präferenzutilitarismus von Hare sowie der Regel- und Aktutilitarismus bleiben unerwähnt.[2] Konrad Ott führt fünf wesentliche Merkmale des Utilitarismus an: Demnach besitzt dieser eine „konsequentialistische Orientierung, [eine] hedonistische Wertbasis, [einen] Gleichheitsgrundsatz, [eine] Maximierungsstruktur und [ein] Kalkülierungsideal“.[3] Durch seine konsequentialistische Grundstruktur hängt die moralische Beurteilung einer Handlung stark von den Handlungsfolgen ab (konsequentialistische Orientierung). Damit steht der Utilitarismus in einem Gegensatz zu den deontologischen Ethiken, die den Wert einer Handlung vornehmlich aus den Handlungsmotiven ableiten. Wenn nun die moralische Beurteilung einer Handlung von ihren Handlungsfolgen abhängt, muss es ein Verfahren geben, nach welchem die Konsequenzen einer Handlung beurteilt werden. Da der Mensch grundsätzlich das Vermögen hat, Schmerz oder Freude zu empfinden[4], braucht der Utilitarist nur den Schmerz oder das Leid der Betroffenen zu messen (hedonistische Wertbasis). Der Schmerz und das Leid der Betroffenen wird aufsummiert. Bei der Berechnung dieser Summe wird jeder Betroffene nur einmal berücksichtigt (Gleichheitsgrundsatz). Einige Utilitaristen gehen bei dieser Summierung davon aus, dass die unterschiedliche Qualität und Quantität des Leides und der Freude mit berücksichtigt werden soll.

Eine Handlung wird von den Utilitaristen besonders dann gebilligt, wenn sie besonders nützlich ist. Der Nutzen einer Handlung wird dabei als Summe von Glückszuständen verstanden. Diese Glückszustände wiederum sind die durch die Handlung bewirkten Freuden bei den Betroffenen.[5] Bei der Beurteilung des Nutzens einer Handlung können je nach Spielart des Utilitarismus verschiedene Parameter berücksichtigt werden. So gibt es einige Ethiker, die es für zulässig halten, dass die bewirkten Freuden und die bewirkten Leiden gegeneinander aufgerechnet werden. Andere Moraltheoretiker fragen bei der Beurteilung nach dem Maximal- oder Durchschnittsnutzen, den die Betroffenen aus der Handlung erhalten (auch Ausdruck des Kalkülierungsideals). Eine Handlung ist dann nützlich, wenn sie den meisten Nutzen für die Betroffenen bewirkt. Optimal ist das Verhältnis zwischen Handlung und Nutzen, wenn die Handlung möglichst wenig Leid und viel Freude verursacht (Maximierungsstruktur).

Nach diesem kurzen Überblick zu den Gemeinsamkeiten des Utilitarismus sollen kurz die wichtigsten Positionen des klassischen Utilitarismus dargestellt werden. Jeremy Bentham gilt als Erster, der das utilitaristische Prinzip formuliert hatte.

Für ihn hatte der Utilitarismus eine sozialreformatorsche Seite. Seines Erachtens sollten zukünftig die Gesetze in Großbritannien so beschaffen sein, dass sie dem größten Glück der dort lebenden Bürger dienlich wären. Neben einer umfassenden Reform der Gesetze sollte auch das Gefängniswesen nach dem Panopticon-Prinzip erneuert werden. Der Hintergrund dieser Modernisierungen war, dass Bentham nicht das individuelle Wohl befördern, sondern das größte Glück der größten Zahl bewirken wollte.[6]

John Stuart Mill gehörte zu denjenigen Utilitaristen, die sich intensiv mit der Qualität und der Quantität von Lust- und Unlustempfindungen befassten. Er modifizierte den Utilitarismus, sodass auch die Qualität der Empfindungen bei der Beurteilung des Handlungsnutzens mit berücksichtigt wurde. So ging er davon aus, dass von zwei Freuden derjenigen Vorzug zu geben sei, die die Beliebtste der breiten Masse sei. Mill zufolge waren die Freuden der breiten Masse genau die Freuden, die dem Idealen des Bildungsbürgertums entsprachen. Vermutlich deshalb, um sich gegen den Einwand zu schützen, dass er eine hedonistische Ethik, die stark von „animalischen Freuden“ der breiten Masse geprägt sei[7], betriebe, orientierte er sich an den Idealen des Bürgertums.[8] Einige Kritiker Mills folgerten daraus, dass Mill auch als Begründer der „Ethik des Genussmenschen“[9] angesehen werden könne. In einer solchen Ethik würde „ein Haufen glücklicher Schweine besser (da stehen) als ein unglücklicher Sokrates“.[10]

Henry Sidgwick aktualisiert den Utilitarismus dahingehend, dass er nicht mehr von Lusterhöhung und Unlustvermeidung spricht, sondern den Begriff der Präferenzen einführt. Für ihn sind Präferenzen die hypothetischen Interessen der von einer Handlung betroffenen Personen. In Anlehnung an Benthams Prinzip der Beförderung des „größten Glücks der größten Zahl“ geht Sidgwick nach Einschätzung von Herlinde Pauer-Studer davon aus, dass eine bestmögliche Erfüllung der Präferenzen aller Betroffenen erstrebenswert sei.[11] Sidgwick zufolge neigt der Mensch aus Intuition zur utilitaristischen Ethik.[12]

## **2.2 Die Kompatibilität zwischen dem Utilitarismus und Smiths Moralphilosophie**

Im Folgenden wird dargestellt, dass Smiths Ethik und der Utilitarismus nicht kompatibel sind. Zunächst wird kurz auf die Quellen der moralischen Billigung bei Smith und bei den Utilitaristen eingegangen. Dann wird gezeigt, dass für einen

Utilitaristen das Sympathievermögen wichtig ist, da es zur „Wahrnehmung“ der Gefühle der Betroffenen dient. Hier scheinen sich die beide Ethiken zu ähneln. Auf den zweiten Blick kommt es zu Spannungen zwischen den beiden Ethiken, da Smiths unparteiischer Zuschauer kein idealer Beobachter ist, der alle Handlungsfolgen oder alle denkmöglichen Situationen wahrnehmen kann. Außerdem wird deutlich, dass der Zufall auf die Gefühle einen entscheidenden Einfluss hat, der es den Utilitaristen unmöglich macht, die konkreten Gefühle der Betroffenen zu deuten.

Für Smith hängt die moralische Billigung einer Handlung von den sympathetischen Gefühlen für diese Handlung ab. Für die moralische Billigung einer Handlung gibt es vier mögliche Wege. So können wir erstens mit den Beweggründen des Handelnden sympathisieren, zweitens können wir Mitgefühl mit den Betroffenen der Handlung haben (zum Beispiel: Dankbarkeit oder Teilnahme an Vergeltungsgefühlen des Betroffenen), drittens empfinden wir „den Grad der Übereinstimmung beider Gefühle mit demjenigen, was in dieser Situation gemeinhin als Gefühl angemessen erscheint (Schicklichkeit)“ und viertens bewundern wir in diesem Handeln den Beitrag zur natürlichen harmonischen Ordnung der Gemeinschaft.[13]. Neben diesen vier Möglichkeiten werden keine weiteren Faktoren in der TMS genannt, wie Smith zufolge eine Handlung moralisch beurteilt werden kann. Diese Auffassung über die moralische Billigung von Handlungen steht der Position Benthams gegenüber. Für Bentham lässt sich die moralische Billigung einer Handlung nur durch die Nutzenkalkulation bestimmen.[14]

Auf den ersten Blick scheint es, dass Smiths Ethik überhaupt keinen Bezug zum Utilitarismus hat. Jedoch ist es gerade für die Abschätzung des Nutzens, also für die guten und schlechten Folgen einer Handlung, bedeutsam, wenn Rücksicht auf die Lust- bzw. Unlustgefühle der Betroffenen genommen wird. Somit ist es für den Utilitaristen ebenfalls sinnvoll, Sympathie für die Betroffenen zu empfinden[15], andernfalls wäre eine Wahrnehmung der Unlust- und Lustgefühle der Betroffenen unmöglich. Es scheint, dass der Utilitarismus zum Teil auf der Ethik Smiths aufbaut. Solch eine Ethik aber bräuchte einen Beurteilenden, der ein riesiges Einfühlungsvermögen und Wahrnehmungsvermögen hat, um sich in alle Betroffenen hineinzusetzen. Außerdem müssten sich alle Handlungsfolgen eindeutig abschätzen lassen.

Der Beurteilende müsste eine Art idealer unparteiischer Beobachter sein. Er

sollte Firth zufolge über ein enormes Erfahrungswissen verfügen, um sich in alle denkmöglichen Situationen der Betroffenen hineinzufühlen. Außerdem ist es erforderlich, dass er jeden Betroffenen wahrnehmen könne - auch jene, die nicht unmittelbar betroffen sind -, um ein korrektes Urteil abzugeben, dass aus der Summe der Lust- bzw. Unlustempfindungen der Betroffenen resultiert. Zusätzlich müsste dieser Beobachter unvoreingenommen und unparteilich sein, damit keine Bevorzugungen stattfinden. Weil es ja für die Utilitaristen maßgebend ist, dass jeder Betroffene gleichviel zählt. Außerdem müsste der ideale Beobachter auch sachlich sein.[16]

D. T. Campbell weist daraufhin, dass Smith keine Theorie des idealen Beobachters in der TMS vertritt.[17] Smiths unparteiischer Zuschauer genügt nicht diesen Ansprüchen, er ist Campbell zufolge eine sehr indifferente Gestalt, so „dass Smith den unparteiischen Betrachter auch mit einem ganz normalen Zuschauer, mit einem bystander und mit jeder unbeteiligten Person identifiziert“.[18] Wenn also der unparteiische Zuschauer in verschiedenen Gewändern auftritt, so ist es nicht ersichtlich, dass Smith von einer einheitlichen Figur des idealen Beobachters ausgeht. Folglich kann es sich bei Smith nicht um einen idealen Beobachter handeln, der die von Firth aufgeführten Eigenschaften hat. Wenn Smiths unparteiischer Zuschauer nicht die geeignete Person ist, um moralische Beurteilung im Sinne des Utilitarismus durchzuführen, so kann davon ausgegangen werden, dass Smith mit seinen Konzeptionen der Sympathie und des unparteiischen Zuschauers keinen Utilitarismus intendiert hat.

Angenommen, der eben genannte Einwand würde nicht zutreffen und es würde einen idealen Beobachter geben, so bliebe die Frage offen, ob dieser Beobachter die durch eine Handlung bewirkten Lust- und Unlustgefühle richtig abschätzen könne. Michael S. Aßländer weist darauf hin, dass auf Gefühle der Betroffenen der Zufall einen immensen Einfluss habe[19]. Smith spricht hierbei von einer „Regelwidrigkeit der Empfindungen“[20]. So hinge zum Beispiel das Maß der Dankbarkeit von den Umständen der Handlung ab. Smith verdeutlicht dies kurz: „Ein Mann, der sich für einen anderen um eine Stelle bewirbt, ohne sie zu erhalten, wird (...) Zuneigung“[21] erhalten. Würde er aber die Stelle erhalten, so wäre ihm die Dankbarkeit des anderen sicher. Wenn also das Maß der Intensität der lustvollen Gefühle des Betroffenen in diesem Fall vom Zufall abhängt, so wird ersichtlich, dass der Zufall auf jede utilitaristische Nutzenkalkulation einen Einfluss hat. Da Smith den Einfluss des Zufalls nicht bei der Beurteilung der

Handlungen ausschließen kann und möchte, wird ersichtlich, dass Smith keinen normativen Utilitarismus vertritt.[22]

Dieser von Smith vorgebrachte Einwand, dass der Utilitarismus mit zufälligen „Wirkungsketten“ nicht umgehen könne, wird auch von heutigen Forschern vorgebracht. Sie gehen davon aus, dass viele moralische Beurteilungen, die sich utilitaristischer Methoden bedienen, von einem ungewissen Wissensstand, wie auch Smith am Beispiel des Bewerbers zeigt, der keine hinreichende Kenntnis von der Zukunft hat, beeinflusst sind.[23] Es lässt sich daher annehmen, dass Smith den Utilitarismus ablehnt.

Wie gezeigt wurde, ist die Sympathiekonzeption für den Utilitarismus von Bedeutung. Sie ist grundlegend für die „Messung der Gefühle“ der Betroffenen. Jedoch gibt es bei Smith keinen Zuschauer, der sich in alle Betroffenen hineindenken kann, um deren Gefühle nachzuempfinden. Außerdem geht Smith davon aus, dass die Gefühle, die durch eine Handlung bei den Betroffenen bewirkt werden, stark vom Zufall beeinflusst sind. Damit stellt er sich gegen eine Beurteilung der Handlungskonsequenzen. Die Ethik von Smith und der Utilitarismus sind nicht vereinbar.

### **2.3 Humes und Smiths Gerechtigkeitsbegründungen im Widerstreit**

Dieser Abschnitt der Arbeit befasst sich mit den Gerechtigkeitsbegründungen von Hume und Smith. Hume begründet Gerechtigkeit durch ihre Nützlichkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben. Smith widerspricht dieser Position und wendet ein, dass Gefühle die Gerechtigkeit sichern und ihr Wesen mehrheitlich bestimmen. Durch Smiths Zurückweisung der Humeschen Gerechtigkeitsbegründung wird ersichtlich, dass Smith keinen normativen Utilitarismus vertritt. Sodann soll dargestellt werden, inwiefern der Begriff der Nützlichkeit für Smith eine Bedeutung als Erklärungshilfe für die im nächsten Satz beschriebenen Phänomene hat. In seinem Beispiel des militärischen Wachpostens wird deutlich, dass Smith Nützlichkeitsabwägungen benutzt, um die Diskrepanz zwischen natürlicher und „künstlicher“ Strafe zu erklären.

Hume war Thomas Gil zufolge jemand, der sich nicht „für die schöne exzellente Idee der Gerechtigkeit an sich interessiert[e], sondern der davon ausging, dass ohne sie] vieles in der sozialen Welt nicht gut funktionieren würde. Hume

konzentriert[e] seine Aufmerksamkeit auf die Nützlichkeit der Gerechtigkeit für die Gesellschaft und wurde so für die Utilitaristen [insbesondere für Jeremy Bentham] ein Vorfahr.“[24] Ausgehend von der eben beschriebenen Funktion der Gerechtigkeit für das menschliche Zusammenleben, wird klar, dass für Hume Gerechtigkeit nur eine künstliche Tugend sei[25], die sich aus ihrer Nützlichkeit, die sie für die Gesellschaft hat, ableiten lässt. So würden Straftäter nur deshalb bestraft werden, weil es für die Gesellschaft nützlich sei, denn die Strafe bewirkt, dass die Täter sich bessern. Außerdem schreckt sie andere potentielle Täter von der Begehung einer Straftat ab. Eine solche Strafzwecktheorie setzt nicht bei den Gefühlen bzw. den Motiven des Täters und des Opfers an, sondern sie setzt bei dem Zweck an, der mit der Strafe verwirklicht werden soll. Diese Strafzwecktheorien haben oftmals einen utilitaristischen Ursprung.[26]

Bei Hume werden Strafe als auch Gerechtigkeit durch Nützlichkeit gebilligt. Die Billigung wird also nicht, wie bei Smith, durch Sympathie gewonnen, sondern durch rationale Reflexion über die Nützlichkeit der Strafe.[27] Bei Hume findet neben der Reflexion höchstens ein sympathetisches Gefühl zwischen dem Zuschauer und Inhaber der Tugend der Gerechtigkeit statt. Dabei sympathisiert der Zuschauer nur mit dem Nutzen dieser Tugend.[28]

Smith hält der Auffassung Humes entgegen, dass Gerechtigkeit eine natürliche Tugend sei, die zu einem großen Teil durch unsere Vergeltungsgefühle gesichert wird[29]. Bei ihm beschränkt sich der Begriff der Gerechtigkeit nur auf die persönliche Sicherheit. Dabei berücksichtigt er Fragen der Verteilungsgerechtigkeit nicht. Dies liegt aber auch daran, dass er Gerechtigkeit nicht aus der Nützlichkeit ableitet. Für Hume jedoch ist Verteilungsgerechtigkeit wichtig, da er eine Knappheit der Güter annimmt. Smith zufolge findet der Schutz der persönlichen Sicherheit durch die natürlichen Gefühle statt. So reagiere jeder Zuschauer mit Vergeltungsgefühlen auf die Opfer unsozialer Affekte bzw. schädigender Handlungen. Ebenso geht Smith davon aus, dass das „system of rules“ sich aus solchen Vergeltungsgefühlen entwickeln würde.[30] In der TMS hebt er seine Stellung zu den Gefühlen als die Grundlage des staatlichen Strafens hervor: Der Täter muss „gerade wegen dieser [schädigenden] Handlung Reue und Kummer empfinden, damit andere durch die Furcht vor gleicher Strafe davon abgeschreckt werden, sich der gleichen Beleidigung schuldig zu machen. Die naturgemäße Befriedigung dieses Affekts wirkt von selbst dahin, alle die Zwecke zu verwirklichen, auf welche die staatliche Bestrafung abzielt: die Besserung des



Verbrechers und das abschreckende Beispiel für die Allgemeinheit.“[31] Aus diesem Zitat wird eine Position Smiths deutlich, die sich gegen die utilitaristischen Strafzwecktheorien richtet. Nicht eine Reflexion über den Strafzweck begründet die Existenz staatlicher Strafen, sondern die natürlichen Gefühle bewirken die Besserung des Täters und Abschreckung potentieller Täter. Also werden Smith zufolge die Gerechtigkeit und die Bestrafung schädlicher Handlungen durch die natürlichen Gefühle bewirkt.

Wenn für Smith die Gerechtigkeit nicht aus der Nützlichkeit abgeleitet wird, dann bleibt die Fragen offen, welche Bedeutung utilitaristische Erklärungen für Smith haben. Es ist offensichtlich, dass Smith sich ohne utilitaristischen Hintergrund solcher Erklärungsweisen bedient, um bestimmte Maßnahmen des Staates zu begründen.[32] So weisen Campbell und Ross in ihrem Aufsatz daraufhin, dass Smith utilitaristische Erklärungsweisen benutzt, um die staatlichen Eingriffe gegen Schmuggler zu rechtfertigen und um die Zollpolitik durchzusetzen.[33] Daher soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden, dass sich Smith eines explanatorischen Utilitarismus in der TMS bediente.

Für diesen Zweck ist das bekannte Beispiel des militärischen Wachpostens dienlich: „so wird zum Beispiel der Wachposten, der während seines Dienstes einschläft, nach den Kriegsgesetzen mit dem Tode bestraft, weil solche Unachtsamkeit das ganze Heer in Gefahr bringen kann.“ (TMS 135). Robert Shaver weist darauf hin, dass der natürliche Gräuel dieses Verbrechens äußerst gering ist (der Wächter schlief nur ein), aber die verhängte Strafe würde über die natürliche Strafe hinausgehen, die unser Vergeltungsgefühl billigen würde. Diese „Diskrepanz“ zwischen den beiden Strafen ließe sich nur mit Hilfe einer Erklärung bezüglich der Nützlichkeit schließen. Es ist äußerst nützlich, dass der Wächter nicht einschläft, damit er vor herannahenden feindlichen Heeren warnen kann. Ohne eine solche Warnung wäre der Fortbestand des Staates gefährdet. Um den Staat dauerhaft zu erhalten, muss dem Täter eine drakonische Strafe angedroht werden, damit er bemüht ist, nicht einzuschlafen. Diese Erklärung bedient sich nur eines explanatorischen Utilitarismus, um das drakonische Vorgehen gegen den eingeschlafenen Wächter zu rechtfertigen. Ohne diese Nützlichkeitsabwägung würden unsere Gefühle nicht mit der verhängten Todesstrafe des Täters sympathisieren.[34]

Aus dieser Diskussion wird deutlich, dass Smith den Begriff der Nützlichkeit verwendet, um gewisse Strafabsichten zu erklären. Trotzdem leiten sich für Smith

Gerechtigkeit und unsere Motive zur Bestrafung zuerst aus den Gefühlen ab. Die rationalen Reflexionen über den Strafgrund treten erst dann hinzu, wenn die Gefühle nicht mehr ausreichen, um Handlungen zu billigen.[35] Smiths Auffassung, dass erst die Gefühle und die dann eventuell darauf folgenden Nützlichkeitsabwägungen eine Handlung billigen, widerspricht der Auffassung Sidgwick, demzufolge der Utilitarismus intuitiv als Moralauffassung existiert.

Durch seine Zurückweisung von Humes utilitaristisch geprägter Gerechtigkeitsbegründung bezieht Smith eindeutig Stellung. Smith lehnt einen normativen Utilitarismus ab. Entgegen Humes Utilitarismus vertritt Smith die Auffassung, dass moralisches Handeln durch die natürlichen Gefühle gebilligt werde. Trotzdem kann sich Smith nicht zurückhalten, Nützlichkeitsabwägungen zu verwenden, um bestimmte Strafpraxen zu beschreiben.

## **2.4 Die Bewirkung des größten Glücks der größten Zahl durch die natürlichen Gefühle**

In diesem Abschnitt meines Beitrags wird demonstriert, wie nach Smith das größte Glück der größten Zahl durch den Einfluss der natürlichen Gefühle verwirklicht wird. Dazu wird kurz beschrieben, wie die Utilitaristen das größte Glück der größten Zahl bewirken wollen. Mit Smith lässt sich einwenden, dass für ihn nicht die Ziele einer Handlung maßgeblich sind, sondern die Vervollkommnung der Mittel. Dies wird an seinem Beispiel des Uhrliebhabers belegt. Ausgehend von dieser Grundannahme wird gezeigt, dass auch die Menschen durch eine Vervollkommnung ihrer natürlichen Vermögen, das Streben nach Anerkennung und die Selbsttäuschung, ihre Glückseligkeit bewirken. Dadurch wird die allgemeine Glückseligkeit unabsichtlich bewirkt. Am Ende des Kapitels wird kurz darauf eingegangen, welche Art von Utilitarismus sich aus den Argumenten dieses Kapitels ableiten ließe.

Die Utilitaristen gehen davon aus, dass die Konsequenzen einer Handlung nach den durch sie bewirkten Lust- und Unlustgefühlen bewertet werden. Jeder, der von der Handlung betroffen wurde, zählt gleich, dabei wird keiner bevorzugt. Für den Utilitaristen, der das größte Glück der Größten Zahl befördern will, muss er stets diejenige Handlung ausfindig machen, die am besten geeignet ist, um diesen Zweck zu verwirklichen. Folglich zählen die Handlungsfolgen mehr als das Handlungsmotiv.

Smith stellt sich dieser Auffassung entgegen, wenn er behauptet, dass die moralische Billigung einer Handlung eher von Handlungsmotiven abhängt.[36] Smith behauptet im vierten Teil der TMS, dass uns nicht die Handlungsfolgen zum Handeln anleiten, sondern dass es in uns naturgegebene Motive gibt, die uns zum Handeln anleiten. Daher bewertet er die Mittel, die zu einem gewissen Zweck führen, höher als den Zweck selbst.[37] Smith erläutert dies am Beispiel des Uhrenliebhabers, der sich eine neue und genauere Uhr kauft. Er wird seine alte und ungenaue Uhr verkaufen, um sich dann eine bessere und exaktere Uhr zu kaufen. Ihm geht es dabei nicht darum, pünktlicher als andere zu sein, sondern es geht ihm darum, sich an der „Vollkommenheit [seines] Instrumentes“ zu erfreuen[38]. Wenn es dem Uhrenliebhaber nicht um die Pünktlichkeit als Zweck geht, so hätte er sich auch auf die ungenaue Uhr einstellen können und andere Arrangements treffen können, anstatt sich eine neue Uhr zu kaufen. Ihm geht es also nicht um den Nutzen, sondern für ihn ist die Vervollkommnung der Mittel - ohne auf deren Nutzen Rücksicht zu nehmen - erstrebenswert.

Warum nehmen wir auf den Nutzen unserer Handlungen keine Rücksicht? Warum geht es dem Uhrenliebhaber nicht vordergründig darum, dass seine Uhr genauer ist, damit er pünktlicher ist? Dies liegt an einer geschickten Täuschung, die durch die Natur bewirkt wird. Diese Täuschung motiviert uns zum Handeln[39]. Sie ist dasjenige, „was den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält, Sie ist es, was sie zuerst antreibt, den Boden zu bearbeiten, Häuser zu bauen, Städte und staatliche Gemeinwesen zu gründen (...)“[40]. Durch diese Täuschung opfern sogar einige der ärmsten Menschen ihre Gesundheit und Ruhe, um in höhere Schichten der Gesellschaft zu gelangen. Sie gaukelt ihnen vor, dass Reichtum sie glücklicher macht.[41]

Das natürliche Streben nach Anerkennung begünstigt diese Entwicklung. Das Anerkennungsstreben bewirkt, dass viele Menschen in höhere Schichten der Gesellschaft aufsteigen wollen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Smith mit der von der Natur bewirkten Täuschung das menschliche Anerkennungsstreben meinte. Dieses Anerkennungsstreben bewirkt, dass jeder Mensch Gegenstand der Sympathie der Zuschauer sein will. Da die meisten Zuschauer mit den Annehmlichkeiten, die ein Palast seinen Bewohnern bietet, sympathisieren, ist Reichtum erstrebenswert.[42] Genauso wie ein jeder „Aufsteiger“ Anerkennung erheischen will, ist auch jeder Reformator und Staatsmann bemüht, Anerkennung für sein Handeln zu erlangen. Smith zufolge geht es den Akteuren nicht um das

Wohllollen der von ihren Reformen und Maßnahmen betroffenen Personen. Für diese Akteure ist nur das persönliche Ansehen wichtig, und nebenbei bewirken sie eine „Vervollkommnung des Staatsapparates“.[43] Genauso wie der Staatsmann und der Reformier bewirken auch die Aufsteiger durch die von ihnen bewirkten Anstrengungen gesellschaftliche Veränderungen.

Das Streben nach Anerkennung treibt den Menschen, trotz der natürlichen Selbsttäuschung und unabhängig vom Nutzen, zu seinen Handlungen an. Karl Graf Ballestrem geht davon aus, dass die Natur uns Smith zufolge so programmiert hat, d.h. Gott pflanzte dem Menschen das Streben nach Anerkennung und die Sympathie - die Grundlage des Anerkennungsgefühls - a priori ein, dass wir die Mittel als solche anstreben, nämlich die Anerkennung durch die Zuschauer. Der Zweck, den die Natur durch die Programmierung der Menschen bewirkt, muss den Menschen nicht offenbar sein.[44] Für Smith genügt es, ausgehend von seinem deistischen Grundverständnis, dass durch diese Programmierung der Endzweck des menschlichen Handelns, die allgemeine Glückseligkeit, bedingt wird[45]. Wenn nun der Aufsteiger, der Reformier, der Staatsmann und jeder andere durch das jeweilige Streben nach Anerkennung Verbesserungen bewirken, so tragen sie alle zur Beförderung des allgemeinen Wohlergehens bei.

Smith leitet, wie gezeigt wurde, das allgemeine Wohlergehen aus den Motiven der Handlungen ab. So ist für Smith nicht der Nutzen einer Handlung entscheidend, sondern das individuelle Streben nach Anerkennung ist seiner Auffassung nach maßgeblich. Der Nutzen der Handlung kann aus einem weiteren Grund nicht zum Handeln motivieren, da die Menschen die Konsequenzen ihrer Handlung nicht bewusst bewirken, sondern eher durch eine Art Selbsttäuschung zum Handeln bewegt werden. Da der Nutzen nicht zum Handeln antreibt, wird ersichtlich, dass Smith aus diesen Gründen heraus zumindest vordergründig keinen utilitaristischen Ansatz vertritt. Seine Alternativbegründung des größten Glücks der größten Zahl bzw. der allgemeinen Glückseligkeit, die sich aus der natürlichen Selbsttäuschung des Menschen und dem Anerkennungsgefühl des Menschen herleiten lässt, widerspricht der utilitaristischen Auffassung, der zufolge ein Übergewicht an positiven Handlungsfolgen das größte Glück bewirken soll. Ebenso betont Smith nicht die Geeignetheit des Mittels, um den bestmöglichen Zweck zu befördern, sondern eine Vervollkommnung der Mittel. Auch diese Ansicht widerspricht der utilitaristischen Ansicht, da sie das Mittel

unabhängig von ihrem Zweck betrachtet. Smith zeigt hier ebenfalls antiutilitaristische Züge.

Ballestrem weist daraufhin, dass Smith zumindest eine Art kontemplativen Utilitarismus vertritt, wenn er schon keinen normativen Utilitarismus billigt. Der kontemplative Utilitarismus geht davon aus, dass die allgemeine Glückseligkeit unwillentlich durch Gott bewirkt wurde. Theoretiker wie Smith erkennen erst im Nachhinein, dass der allgemeine Nutzen bewirkt wurde.[46] Diese Unterform des Utilitarismus entbehrt jedoch dem eingangs dargestellten Kalkülisierungsideal. Außerdem mangelt es ihm daran, dass die Handlungen nicht intendiert sind. Somit handelt es sich hier nicht um einen normativen Utilitarismus.

### **3. Ergebnisse**

Adam Smith vertritt in seiner TMS keinen normativen Utilitarismus. Es wurde ersichtlich, dass die moralische Billigung einer Handlung nicht von den Handlungsfolgen abhängt. Nach Smith kann eine Billigung der Handlung nur durch die Sympathie erfolgen. Dieses Vermögen setzt nicht bei den Handlungsfolgen an, sondern es beurteilt die Handlungsmotive, das heißt: die Gefühle. Dies wurde besonders bei Smiths Strafbegründungstheorie ersichtlich.

Da die Gefühle, besonders das Anerkennungsstreben, – nicht der Nutzen einer Handlung – zum Handeln motivieren, wird verständlich, dass Smith zufolge nur die Vervollkommnung der Mittel – ohne dass die Zwecke absichtlich bewirkt werden – erstrebenswert sei. Wenn also die Zwecke einer Handlung nicht absichtlich angestrebt werden können, dann wird verständlich, dass Smith keinen Utilitarismus vertreten kann. Denn für die utilitaristische Ethik haben die Handlungsfolgen Einfluss auf die moralische Beurteilung der Handlung.

Ein weiteres Argument, das Smith gegen einen möglichen Utilitarismus anführt, ist folgendes: Smith leitet, entgegen der utilitaristischen Vorstellung, das größte Glück der größten Zahl aus den von Gott gegebenen Gefühlen her. Durch diese Gefühle würde der Mensch nach Anerkennung streben. Während der Mensch nach Anerkennung strebt, bewirkt er durch sein Tun nicht intendierte Verbesserungen seiner persönlichen Umstände. Da alle Menschen mit diesen gottgegebenen Gefühlen ausgestattet sind, bewirken sie im gesellschaftlichen Wechselspiel die allgemeine Glückseligkeit.

Ebenso lässt sich aus der Sympathiekonzeption und dem Konzept des

unparteiischen Zuschauers kein normativer Utilitarismus ableiten, da der in der TMS beschriebene unparteiische Zuschauer kein idealer Beobachter ist, der alle Folgen einer Handlung abschätzen könne. Auch wenn es einen solchen Beobachter gäbe, so hätte er Schwierigkeiten, sich in die Gefühle aller Betroffenen hineinzufühlen.

Aus diesen Gründen wird ersichtlich, dass Smith keinen normativen Utilitarismus vertreten hat. Es wurde gezeigt, dass Smith Nützlichkeitsabwägungen benutzt, um gewisse Regelwidrigkeiten der Gefühle zu korrigieren. Dies wurde am Beispiel des militärischen Wachpostens deutlich. Folglich vertrat Smith zumindest einen explanatorischen Utilitarismus. Außerdem wurde gezeigt, dass Smith auch ein Vertreter des kontemplativen Utilitarismus ist. Diese beiden Utilitarismusformen sind jedoch keine Formen, die dem normativen Utilitarismus nahe kommen, der im Kapitel 2 dieses Beitrags beschrieben wurde.

#### **4. Quellen- und Literaturverzeichnis**

Quellen:

Eckstein, Walter (Hrsg. und Übers.): Adam Smith. Theorie der ethischen Gefühle (=Philosophische Bibliothek 200), Hamburg 2004.

Literatur:

Andree, Johannes Georg: Sympathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität, Paderborn 2003.

Aßländer, Michael S.: Adam Smith zur Einführung, Hamburg 2007.

Ballestrem, Karl Graf: Adam Smith, München 2001.

Campbell, T. D. / Ross, I. S.: The Utilitarianism of Adam Smith`s Police Advice, In: Journal of the History of Ideas 42 (1981), S. 73 -92.

Garrett, Aaron: Adam Smith über den Zufall als moralisches Problem, In: Fricke, Christel/ Schütt, Hans-Peter: Adam Smith als Moralphilosoph, Berlin 2005, S. 160 - 177.

Gil, Thomas: Ethik, Stuttgart 1993.

Höffe, Ottfried: Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und

zeitgenössische Texte, Tübingen 1992.

Martin, Martin A.: Utility and Morality. Adam Smith's Critique of Hume, In: Hume Studies 16 (1990), S. 107 - 120.

Ott, Konrad: Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg 2001.

Pauer-Studer, Herlinde: Einführung in die Ethik, Wien 2003.

Raphael, D. D.: Adam Smith, Frankfurt a. Main 1991.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. Main 1979.

Rosen, F.: The idea of utility in Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments, In: History of European Ideas 26 (2000), S. 79 - 103.

Shaver, Robert: Virtues, Utility, and Rules, In: Haakonsen, Knud: The Cambridge Companion to Adam Smith, Cambridge 2006.

Fußnoten:

[1] Eckstein X, LXVI

[2] Höffe weist daraufhin, dass der Utilitarismus besonders in Deutschland wenig rezeptiert wurde. Vgl. Höffe: 1992, S. 8.

[3] Vgl. Ott: 2001, S. 97.

[4] Vgl. Ott: 2001, S. 98f. Vgl. Höffe: 1992, S. 16. Diese Ansicht wird dadurch begründet, dass der Mensch von Natur aus Leid vermeidet und nach Lust strebt. Diese anthropologische Grundhaltung entspricht auch den Gefühlen des Smithschen Zuschauers, wenn er mit sozialen Affekten eher sympathisiert als mit unsozialen Affekten.

[5] Vgl. Ott: 2001, S. 101.

[6] Vgl. Pauer-Studer: 2003, S. 33.

[7] Solche Affekte könnten hemmungslose sexuelle Lust (Ebenso „würde eine utilitaristisch geprägte Sexualmoral, die Aufforderung beinhalten, das Ausmaß der Geschlechtslust zu maximieren, (...) da Sexualität eine Quelle von >> pleasure <<“ sei. Vgl. Ott: 2001, S. 110.), aber auch riesiges Fressgelage sein.

Smith führt jedoch an, dass genau mit solchen Affekten kaum Sympathie möglich sei, da „wir körperliche Begierden anderer nicht nachfühlen können“ (Vgl. Andree: 2003, S. 59.). Auch würden diese Affekte, wenn sie übermäßig sind, „Widerwillen, den wir gegen diese körperlichen Begierden empfinden“, auslösen (Vgl. TMS: 2004, S. 34.). Wenn die Zielstellung dieser hedonistisch geprägten Ethik auf wenig Sympathie durch den Zuschauer hoffen darf, so ist es auch verständlich, dass Smith mit dieser Ethik des Genussmenschen nicht sympathisieren kann.

[8] Vgl. Pauer-Studer: 2003, S. 35.

[9] Vgl. Höffe: 1992, S. 22.

[10] Vgl. Ott: 2001, S. 103.

[11] Vgl. Pauer-Studer: 2003, S. 36.

[12] Vgl. Höffe: 1992, S. 26 und Pauer-Studer: 2003, S. 36.

[13] Vgl. Aßländer: 2007, S. 99; Raphael: 1991, S. 50 und Andree: 2003, S. 185.

[14] Vgl. Pauer-Studer: 2003, S. 33.

[15] Rawls weist daraufhin, dass „das Sich-in-den-anderen-Hineinversetzen“ ein wichtiger Bestandteil der Utilitaristischen Ethik ist. Vgl. RAWLS: 1979, S. 45.

[16] Vgl. Andree: 2003, S. 146. Ähnlich beschreibt auch Rawls den vernünftigen und unparteiischen mitfühlenden Beobachter. Vgl. Rawls: 1979, S. 213. Vgl. auch Ott: 2001, S. 103.

[17] Entgegen der Interpretation von Campbell geht Rawls davon aus, dass es sich bei Smith gerade um einen „ideal vernünftigen und unparteiischen Zuschauer handelt, der alle bedeutsamen Umstände kennt“. Vgl. Rawls: 1979, S. 211. Eine Online-Recherche bei Google Books unter dem Eintrag „ideal\* Beobacht\*“ bzw. „ideal\* Zuschau\*“ führte zu keinem Ergebnis, so dass Smith vermutlich eine solche Person nicht vorsah.

[18] Vgl. Andree: 2003, S. 147.

[19] Vgl. Aßländer: 2007, S. 66.



[20] Vgl. TMS: 2004, S. 146.

[21] Vgl. TMS: 2004, S. 146.

[22] Ebenso sieht Garrett das später zu zeigende Problem des einschlafenden Wachpostens in der Sicht einer möglichen Regelwidrigkeit der Gefühle. Ohne die mögliche Folgenabschätzung des Einschlafens würde nicht die hohe Strafe vom Zuschauer gebilligt werden. Vgl. Garrett, 2005, S. 164f.

[23] Vgl. Ott: 2001, S. 109.

[24] Vgl. Gil: 1993, S. 59.

[25] Vgl. Campbell & Ross: 1981, S. 75.

[26] Ebenso sieht Höffe den Ursprung der Generalprävention und der Vergeltungstheorie im Utilitarismus begründet. Vgl. Höffe: 1992, S. 34.

[27] Vgl. Martin: 1990, S. 107.

[28] Vgl. Ballestrem: 2001, S. 87.

[29] Vgl. Andree: 2003, S. 83.

[30] Vgl. Rosen: 2000, S. 87.

[31] Vgl. TMS: 2004, S. 99.

[32] Vgl. Shaver: 2006, S. 195.

[33] Vgl. Campbell & Ross: 1981, S. 77ff.

[34] Shaver: 2006, S.195.

[35] Vgl. Martin: 1990, S. 109. Diese Auffassung ähnelt Hare´s Utilitarismusauffassung (Vgl. Pauer-Studer: 2003, S. 37.) Diese Auffassung kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht näher diskutiert werden. Trotzdem wird durch die Zurückweisung der utilitaristischen Strafbegründung Humes deutlich, dass Smith einen normativen Utilitarismus ablehnt.

[36] Es sei darauf hingewiesen, dass Smith zufolge eine moralische Billigung eher bei den Handlungsmotiven ansetzt als bei den Handlungsfolgen. Vgl. auch Kapitel

3, besonders die Punkte 1 und 2 der dort gemachten Aufstellung.

[37] Vgl. Rosen: 2000, S. 89.

[38] Vgl. TMS: 2004, S. 309f.

[39] Vgl. Andree: 2003, S. 157; Aßländer: 2007, S. 77.

[40] Vgl. TMS: 2004, S. 315.

[41] Vgl. Ballestrem: 2001, S. 87.

[42] Vgl. TMS: 2004, S. 46f, S. 312f.

[43] Vgl. Aßländer: 2007, S. 78.

[44] Vgl. Ballestrem: 2001, S. 87.

[45] Vgl. Aßländer: 2007, S. 76.

[46] Vgl. Ballestrem: 2001, S. 87.

---

# Gibt es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln?

## Inhaltsverzeichnis

### [1. Einleitung](#)

### [2. Hauptteil](#)

#### [2.1 Der Begriff der Moral](#)

##### [2.1.1 Begriffsgeschichte](#)

##### [2.1.2 Der Moralbegriff aus moderner Sicht](#)

#### [2.2 Wer oder was kann bestimmen, was ein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist?](#)

## 2.3 Gibt es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln?

### 3. Schlussbemerkung

### 4. Quellen- und Literaturverzeichnis

#### **1. Einleitung**

Im Folgenden werde ich die Frage zu beantworten versuchen, ob es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln gibt. Die Beschäftigung mit dieser Fragestellung erwächst aus einem ureigensten Interesse meinerseits: Denn Tag für Tag sehe ich mich im Umgang mit meiner Umwelt vor Situationen gestellt, in denen ich entscheiden muss, wie ich zu handeln oder einen Sachverhalt zu bewerten habe. Zum Beispiel: Ist es in Ordnung, eine auf der Straße gefundene Brieftasche zu behalten, anstatt sie dem Besitzer zurückzugeben? Meine Antwort: Nein! Doch was ist die Ursache für meine Haltung bzw. woran orientiere ich mich bei meiner Entscheidungsfindung? An Recht und Gesetz? Oder vielleicht an der Instanz der Moral? Was ist Moral überhaupt? Gibt es ein richtiges und falsches moralisches Handeln? Sind es allgemeine gesellschaftliche Normen und Werte, die mir Orientierung bieten? Oder eigene moralische Grundsätze? Gibt es eine universelle Moral? All diese Fragen zeigen bereits die Komplexität der Thematik. Nach den Worten von Anton Leist, derzeit Professor für Philosophie an der Universität von Zürich, hat die „akademische Moralphilosophie in den letzten Jahren [...] ausführliche Stellungnahmen und Argumente“[1] zu bestimmten konkreten Problemen, also „solche der Wissenschaft, der Umwelt oder wiederum der Politik, etwa der internationalen Konflikte und Katastrophen“[2], entwickelt. Doch haben in seinen Augen insbesondere die Arbeiten der *Angewandten Ethik* nicht sonderlich zu befriedigenden Problemlösungen beigetragen. Leist befindet, dass die Fragen der Ethik zwar theoretisch mit den Mitteln der Philosophie zu behandeln sind, deren Analysen aber zugleich praktische sein müssen. Sein Anspruch einer Verbindung von Theorie und Praxis in der Ethik hat mich dazu bewogen, unter anderem das von ihm verfasste Werk *Die gute Handlung* als Forschungsliteratur für diesen Beitrag heranzuziehen, wobei mein Hauptaugenmerk auf der *Alltagsmoral* liegen wird. Doch bevor ich hinterfrage, ob es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln gibt, versuche ich mich zunächst einmal an einer Definition des Begriffes *Moral*. Denn ohne eine Erklärung dessen, was unter *Moral* zu verstehen ist, würde meine Argumentation zur Beantwortung der Hauptfragestellung auf äußerst tönernen Füßen stehen. Anschließend setze ich mich mit der Hauptfragestellung auseinander und werde

in der Schlussbemerkung die von mir gewonnenen Erkenntnisse aus meinen Überlegungen zusammenfassen und schließlich ein Resümee ziehen.

## 2. Hauptteil

### 2.1 Der Begriff der Moral

#### 2.1.1 Begriffsgeschichte

Der griechische Philosoph Aristoteles, der als Begründer der *Ethik* als eine selbständige Disziplin gilt und diese als praktische Philosophie von der theoretischen unterschied, beschrieb in seinem Werk *Nikomachische Ethik* zwei Arten von Tugenden, die den Charakter eines Menschen prägen, einerseits die intellektuellen (Verstand), andererseits die ethischen (Sittlichkeit) Tugenden: Seinen Überlegungen zufolge „verdankt jene, die intellektuelle, Ursprung und Wachstum am meisten der Belehrung; sie bedarf deshalb der Erfahrung und der Zeit. Die rechte ethische Beschaffenheit dagegen wird durch Gewöhnung erlangt und hat davon auch ihren Namen (Ethos mit langem e) erhalten, der sich von dem Ausdruck für Gewöhnung (Ethos mit kurzem e) nur ganz leise unterscheidet.“[3] Für Aristoteles bezieht sich die Ethik auf das „Handeln des Individuums in einem umfassenden sozialen Gefüge“[4] und beinhaltet „sowohl die Lehre vom Hauswesen, die Ökonomik, als auch die Lehre von der Polis, die Politik als Sozial-, Rechts- und Staatsphilosophie.“[5] Aber was hat all dies nun mit dem Begriff *Moral* zu tun? Antwort: Das lateinische Wort *mos*, das Sitte als auch Brauch, Gewohnheit und Charakter bedeutet, ist eine Übersetzung der beiden eben genannten Ethikbegriffe (*eethos* mit langem e und *ethos* mit kurzem e). Vom lateinischen Substantiv *mos* bzw. Adjektiv *moralis* (sittlich bzw. die Sitten betreffend) leitet sich das deutsche Wort *Moral* ab. Das Wort *moralis* „hat in den indogermanischen Sprachen gemeinsame Wurzeln mit dem deutschen Wort *Mut*.“[6] Gerade im Deutschen und Französischen standen *mos* sowie *mores* (Plural) und ihre Ableitungen „auch für *Lebensart, Anstand, Benehmen* und wurden in Wendungen gebraucht, die eine sittliche Belehrung durch Beispiele oder eine Zurechtweisung ausdrücken“[7], wie z. B. *Die Moral von der Geschicht'*. Summa summarum kann man schlussfolgern, dass das Wort *Moral* traditionell der „Inbegriff jener Normen und Werte [ist], die durch gemeinsame Anerkennung als verbindlich gesetzt worden sind und [...] an die Gemeinschaft der Handelnden appellieren“[8], was *Geboten* (Du sollst...) oder *Verboten* (Du sollst nicht...) ist.

## 2.1.2 Der Moralbegriff aus moderner Sicht

Im modernen Sprachgebrauch wird *Moral* als eine Sammelbezeichnung für das sittliche Empfinden bzw. Verhalten eines Einzelnen oder einer Gruppe als auch die der jeweiligen gesellschaftlichen bzw. kulturellen Praxis zugrunde liegenden und als verbindlich akzeptierten oder zumindest tolerierten ethisch-sittlichen Werte und Normen(-systeme) des Handelns bezeichnet – so jedenfalls steht es in gängigen Lexika wie der Brockhaus Enzyklopädie. Man kann auch sagen, dass der Begriff der *Moral* aus Konventionen, überlieferten Traditionen bzw. wechselseitigen Anerkennungsprozessen hervorgegangene Ordnungs- und Sinngebilde (Regelsysteme) bezeichnet, die „in Form eines Katalogs materialer Normen und Wertvorstellungen einerseits die Bedürfnisbefriedigung einer menschlichen Handlungsgemeinschaft regeln und andererseits in dem, was von dieser allgemein als verbindlich (als Pflicht) erachtet wird, Auskunft über das jeweilige Freiheitsverständnis der Gemeinschaft geben.“[9] Was das Wort *Moral* genau beinhaltet, ist also abhängig vom *Moralverständnis* der in den jeweiligen Kulturkreisen und Lebensformen (Sozietät, Gemeinde, Gruppe) handelnden bzw. interagierenden Menschen. Oft werden im Alltag die Begriffe *Moral* und *Ethik* [zu griechisch: *éthos* »Sitte«, »Brauch«] beliebig vermischt. Obgleich sie in einem Zusammenhang stehen, sind sie nicht von identischer Bedeutung: Denn *Moral* „ist die Bezeichnung für eine bestimmte soziale Realität, *Ethik* hingegen der Titel für eine Disziplin oder Theorie von dieser Realität“[10], eine Reflexion über moralisches Verhalten, ein Nachdenken über die *Moral*, der „Versuch einer umfassenden Systematisierung, wie er nur in der *Moralphilosophie* üblich ist.“[11]

Mit dem Wort *Moral* verbinden sich im Wesentlichen zweierlei Sachverhalte: Einerseits vollzieht sich das (Zusammen-)Leben von Menschen stets in bestimmten gewohnten und üblichen Bahnen: „Jeder einzelne wird in bestehende sittliche Verhältnisse hineingeboren und dann entsprechend sozialisiert [...], lernt im gewissen Maße [...], was entweder als anständig oder [...] unanständig gilt, wird [...] in bestimmte Bräuche eingeweiht [und] erfährt, welche Lebenspläne die Menschen seiner Sozietät verfolgen.“[12] Eine Abweichung vom Üblichen wird dann oft als unmoralisch oder unsittlich angesehen. Andererseits sprechen wir oft davon, „daß jemand *Moral beweist* oder *Charakter zeigt*, wenn er etwas als richtig Eingesehenes auch gegen den Widerstand derer, die sich auf das Übliche berufen, konsequent zur Regel seines Handelns macht.“[13] Soweit zu den

Verwendungsweisen des Wortes Moral. Es gibt vier idealtypische Systeme der Moral, auf denen in dieser Arbeit jedoch nicht der Schwerpunkt liegen wird:[14]



Stattdessen soll die *Alltagsmoral*, die sich „aus Beständen der traditionell christlichen Moral unter Einfluß verschiedener Aufklärungsideen entwickelt hat“, einer näheren Betrachtung unterworfen werden. Inhaltlich finden sich in ihr Spuren der anderen Moralsysteme: laut Leist verbindet die Alltagsmoral mit ihnen – ausgenommen die spontane Moral – ein wichtiges strukturelles Merkmal: den *moralischen Universalismus*, der beinhaltet, „daß eine bestimmte Zahl moralischer Ge- und Verbote für alle Menschen gleich gilt“[15], wie es sich im politischen Alltag beispielsweise im Anspruch der Menschenrechte zeigt, die jedem Menschen von Geburt an zustehen sollen. Im Zuge der Beantwortung der Eingangsfrage wird u.a. das der Alltagsmoral innewohnende konfliktreiche Verhältnis „zwischen universellen moralischen Forderungen und persönlichen Beziehungen“[16] von Interesse sein, wobei zu klären ist, wer oder was überhaupt bestimmen kann, was ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln ist.

## **2.2 Wer oder was kann bestimmen, was ein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist?**

Nachdem nun der *Begriff der Moral* zu definieren versucht wurde, stellt sich die Frage, wer oder was denn überhaupt bestimmen will bzw. kann, was ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln ist? Darüber wird nicht nur in der Moralphilosophie – seit Jahrhunderten – kontrovers diskutiert. In früheren Jahrhunderten gab es noch eine allgemein anerkannte moralische Instanz[17], wie beispielsweise die römisch-katholische Kirche in Europa, die die Gesellschaftsmoral maßgeblich prägte bzw. das Handeln einer großen Masse von Menschen durch die Aufstellung von Geboten und Verboten stark beeinflusste, während es in der heutigen Zeit mehr und mehr an einer solch dominierenden Institution fehlt. Durch die zunehmende Infragestellung von Dogmen und absoluten Normen befindet sich der Einzelne in einer Situation, wo er mehr denn je selbst über die Art und Weise seines Handelns zu entscheiden hat: ob nun bei der Positionierung zu aktuellen Debatten über Gentechnik, das Klonen von Menschen, aktive Sterbehilfe und Organspenden oder in persönlichen Fragen wie der Art der Partnerschaft, des Sexuallebens und der richtigen Erziehung von Kindern. Die aus dieser Entwicklung hervorgegangene Möglichkeit eines

selbstbestimmteren und eigenverantwortlicheren Lebens des Einzelnen ist äußerst positiv zu bewerten.

Doch wo finden wir den Maßstab dafür, ob und wie wir moralisch grundsätzlich richtig oder falsch handeln? Geben uns äußere Instanzen wie Politik, Religion (z. B. Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus), Medien und Gesellschaft eine adäquate Antwort oder innere wie das sogenannte Gewissen? Auf geisteswissenschaftlichem Gebiet gab es dazu viele Überlegungen – eine, die die Ethik noch heute maßgeblich prägt, ist beim Philosophen Immanuel Kant mit seinem kategorischen Imperativ[18] zu finden, eine Art von universeller Orientierungsregel, dessen handlungstheoretische Herleitung er in der Betrachtung des moralischen Handelns, so wie wir es im Alltag verstehen, gesehen haben könnte.[19] Für Kant ist also die Grundlage seiner Moralphilosophie die Frage: Wie soll ich handeln? Der Kategorische Imperativ ist in diesem Zusammenhang kein konkretes Handlungsziel, sondern ein universeller Maßstab, an dem die ethische Qualität des eigenen Handelns bewertet werden soll und der dazu verpflichtet, die eigene Handlungsorientierung und die der Mitmenschen in Übereinstimmung zu bringen.

Für Kant steht das autonome, mit Vernunft[20] und Wille[21] ausgestattete Individuum im Mittelpunkt, das dazu fähig ist, sein Handeln selbst zu bestimmen. Um moralisches Handeln zu beschreiben, verwendet Kant Begriffe wie *guter Wille*, *Pflicht* und *Maxime*. Für Kant ist der „gute Wille [...] nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut“[22]. Mit anderen Worten: Der Zweck heiligt nicht die Mittel, sondern allein die Gesinnung bzw. Absicht des handelnden Menschen ist entscheidend. Ähnlich argumentierte später auch Arthur Schopenhauer, der feststellte, dass die „Thaten und Handlungsweisen des Einzelnen und eines Volkes [...] durch Dogmen, Beispiel und Gewohnheit sehr modificirt werden [...], aber an sich [...] alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder [sind], und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, [...] ihnen moralische Bedeutsamkeit“[23] gibt. Nach Kant ist ein Handeln dann ein moralisches, „wenn es aus einem guten Willen erfolgt, der aber Pflichten benötigt, die ihrerseits irgendwie allgemein oder regelhaft sein müssen, also *Maximen* einschließen.“[24]

Diese Maximen (*Prinzip des Wollens*) sind laut Kant ein subjektiver bzw. persönlicher Grundsatz des Wollens eines bestimmten Menschen, der seine

Maxime mittels des kategorischen Imperativs auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit zu überprüfen hat, da die Maxime laut Kant nur dann moralisch richtig ist, wenn sie als ein objektives Gesetz gelten kann. Diese formalistischen Überlegungen Kants nehmen zwar eine bedeutende Rolle vor allem auf geisteswissenschaftlichem Gebiet ein, werfen aber viele Fragen bezüglich ihrer Relevanz für das praktische Handeln (z. B.: Wie weise ich die wahre Gesinnung eines Menschen nach?) des Einzelnen auf und sind als moralische Orientierung im Alltag gerade für diejenigen, die nicht Zeit oder Lust finden, sich mit der Kantischen Philosophie eingehend auseinanderzusetzen, weniger tauglich. Wobei man an den kantischen Überlegungen, die bis heute maßgebliche Grundzüge der modernen Ethik widerspiegeln, natürlich nicht vorbeikommt! Im Zuge von massiven Gesellschaftsumwälzungen (z. B. infolge von ökonomischer Globalisierung und technischer Rationalisierung) nimmt das kritische Hinterfragen des eigenen Handelns als auch von traditionell und konventionell geltenden Handlungsnormen – ganz im Sinne Kants – eine immer wichtigere Rolle ein. Christlichen (z. B. Die *Zehn Gebote*) und kantischen Moral-Konzepten ist gemeinsam, dass sie Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzen, nur gegenüber Menschen gelten und der christlich-traditionellen Moral angehören, die „*strikte (unbegrenzte) Verbote und bedingte (begrenzte) Gebote*„[25], umfasst. Die *Alltagsmoral*, die im Folgenden Gegenstand der Betrachtungen sein soll, ist ein *reales Mischprodukt* dieser traditionell-christlichen Moral und verschiedener Aufklärungsideen.

Wie schon festgestellt, bieten in ihr traditionelle Moralinstanzen wie die römisch-katholische Kirche dem Einzelnen immer weniger Orientierung für seine Lebensgestaltung. Zugleich kommt beispielsweise(!) gemeinnützigen Nichtregierungsorganisationen wie u.a. dem Roten Kreuz, Amnesty International oder Oxfam International in punkto *Moralische Instanz* – insbesondere auch im weltweiten Maßstab – eine nicht unbedeutende Rolle zu, da sie sich – ähnlich der Kirche, aber weniger dogmatisch bzw. ideologisch – in ihrem Handeln im Sinne der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Beseitigung von sozialen Missständen und Ungerechtigkeiten in der Welt verschrieben haben.[26] Festzustellen ist, dass auch Massenmedien wie Fernsehen und Internet als ein zunehmend beeinflussender Faktor auf die moralischen Wertvorstellungen von – insbesondere jüngeren – Menschen angesehen werden können. Nicht zuletzt gibt es Instanzen wie den Staat, die bestimmte moralische Werte nicht nur vermitteln, sondern diese auch per Gesetz allgemeinverbindlich machen. So wurden



„außereheliche Lebensgemeinschaften, uneheliche Kinder oder Homosexualität [...] bis 1969 in Deutschland [...] strafrechtlich verfolgt“[27] und „galten lange Zeit den meisten Menschen als fraglos unsittlich“[28], während diese Wertung heutzutage nicht mehr so dominant ist, was sich in dem sogenannten *Lebenspartnerschaftsgesetz* widerspiegelt, das vom Bundestag am 16. Februar 2001 beschlossen wurde und mit dem in Deutschland gleichgeschlechtliche Partnerschaften erstmals rechtlich anerkannt wurden.

Was damit verdeutlicht werden soll: Moralvorstellungen bzw. moralische Werte sind nicht statisch, sondern unterliegen historischen Wandlungsprozessen. Mit anderen Worten: Moral ist nicht in Stein gemeißelt! Ganz deutlich wird dies bei der Sexualmoral: War z. B. die Empfängnisverhütung hierzulande noch bis zum letzten Jahrhundert ein weit verbreitetes Tabu, so ist das heute mehrheitlich nicht mehr der Fall – egal, was Papst und Kirche dazu sagen. Insofern kann man feststellen, dass es zwar Autoritäten und Institutionen wie Kirche oder Staat gibt, die bestimmen wollen (ob im Namen Gottes, der Vernunft oder per Gesetz), was grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist, ob ihre Ansichten aber richtig bzw. wahrhaftig sind und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erfüllen bzw. ob sie vom Einzelnen akzeptiert werden, steht auf einem ganz anderen Blatt geschrieben. Vielmehr ist es so, dass in unserer zunehmend *pluralistischen Gesellschaft*[29] einheitlich ausgerichtete moralische Bewertungen wie falsch oder richtig immer weniger Gültigkeit besitzen. Beispielsweise bei der Sexualmoral, wo angewandte Sexualpraktiken als legitim angesehen werden, solange sie im gegenseitigen Einvernehmen der beteiligten Personen geschehen.

So bilden sich viele verschiedene Arten von Lebensformen und Subkulturen heraus, die eine identitätsstiftende Wirkung für die Beteiligten haben und sie nach moralischen Werten handeln lässt, die im Gegensatz zur herrschenden Gesellschaftsmoral oder universellen Moralansprüchen stehen können: Ob nun Kommunen (Lebensgemeinschaften), in denen die Mitglieder nach bestimmten politischen und ideologischen Grundsätzen leben oder Bewegungen wie die sogenannte Gothic-Szene.[30] Wenn aber angesichts der eben beschriebenen Entwicklungen äußere Instanzen keine explizite Antwort geben können, welches Handeln hier und dort grundsätzlich moralisch richtig oder falsch ist, wer oder was tut es dann? Vielleicht das Gewissen? Kennen wir nicht alle die sogenannten Gewissensbisse, so ein merkwürdiges Schuld- bzw. Schamgefühl, das eintritt,

wenn wir beispielsweise denken, einen anderen in seinen Gefühlen verletzt zu haben?[31] Darüber, was das *Gewissen* sein soll, gibt es ebenso wie in punkto Moral verschiedenste Ansichten und Theorien, jedoch ist die allgemeine Sicht verbreitet, dass es eine Art des persönlichen Bewusstseins vom moralischen Wert oder Unwert des eigenen Handelns ist – sozusagen die Fähigkeit der moralischen Selbstbeurteilung. Auch im deutschen Grundgesetz spielt dieser Begriff eine Rolle, wenn im Artikel 4, Absatz 3 die Rede davon ist, dass „niemand [...] gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden“[32] darf.

In der Philosophie thematisierten im 18. Jahrhundert beispielsweise Immanuel Kant und Jean-Jacques Rousseau das Gewissen. So argumentierte Kant, dass „jeder Mensch Gewissen [hat], und [...] sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten [findet], und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt.“[33] Und im *Emil* von Rousseau liest man: „Gewissen, Gewissen! O du göttlicher Instinkt, ewige und himmlische Stimme, du zuverlässiger Führer eines zwar unwissenden und beschränkten, aber intelligenten und freien Wesens, du unfehlbarer Richter über Gut und Böse, der du dem Menschen Gottähnlichkeit verleihst, dir hat er die Vollkommenheit seiner Natur und die Sittlichkeit seiner Handlungen zu verdanken.“[34] Für Kant ist das Gewissen also eine Art innerer Richter, der das eigene moralische Handeln überprüft, für Rousseau die Stimme Gottes, die der menschlichen Vernunft sagt, was gut und böse ist. Beiden Auffassungen gemeinsam ist, dass sie das Gewissen als eine absolute Instanz ansehen. Ist das aber auch wirklich so? Beispielsweise wird in den Neurowissenschaften der Begriff des Gewissens als stabile Instanz, das sich zu Wort meldet, wenn wir Gefahr laufen, moralisch falsch zu handeln, radikal in Frage gestellt. Vielmehr seien Entscheidungen des Gewissens einerseits instinktiv, andererseits labil und veränderlich, da sie von verschiedenen Faktoren geprägt werden, wie z. B. durch Erziehungseinflüsse und persönliche Erfahrungen sowie rationale Überlegungen und elementare Gefühle.[35]

Jedoch scheint allen Überlegungen gleich zu sein, dass es da etwas gibt, nennen wir es nun Gewissen oder auch nicht, dass uns bei dieser oder jener Handlung in dem Maße beeinflusst, dass wir sagen können: Bei meiner Entscheidung bzw. meinem Handeln und aus der Konsequenz dessen – z. B. durch frühere Erfahrungen, das Wissen von moralischen Regeln oder die Reaktionen eines

Anderen bzw. meines sozialen Umfeldes auf mein Handeln – habe ich ein schlechtes (z. B. Schuld oder Scham) oder gutes Gefühl bzw. denke ich, dass gemäß einer kritischen Selbstreflexion dieses Handeln falsch oder richtig ist. Was ich damit meine, möchte ich mithilfe zweier selbst gewählter Beispiele aus meinem Alltag verdeutlichen. Beispiel A: Als ich mir von einem Freund den Film „Das Mädchen mit dem Perlenohrring“ ausleihen wollte, rutschte mir dieser aus den Händen und fiel zu Boden. Die DVD wurde dabei beschädigt. Ich fühlte mich unwohl, nachdem dies passiert war, obwohl es nicht meiner Absicht entsprang. Dieses Unwohlsein veranlasste mich dazu, ihm die DVD sofort zu ersetzen, ohne dass er dies verlangt hätte. Als ich dies getan hatte, fühlte ich mich wieder besser, da ich dieses Handeln als richtig empfand. Beispiel B: Beim Einkaufen bat mich eine Frau, ihr ein Paket mit Flaschen aus dem obersten Regal zu holen, da sie zu klein war, um es zu erreichen. Ich fand ihre Bitte nachvollziehbar, so dass ich sofort half.

Während in Beispiel A eine Art Schuldbewusstsein mein Handeln bestimmt, schreibe ich dies in Beispiel B dem sogenannten Mitgefühl zu, also der Fähigkeit, mich in die Lage der Frau hineinzusetzen, sozusagen ihre Perspektive einzunehmen. In beiden Fällen handelte ich in dem Bewusstsein, das *Richtige* getan zu haben – worin ich mich durch die Reaktion der Beteiligten bestätigt sah, da sich sowohl mein Freund über die neue DVD als auch die Frau über meine Hilfe freute. Solch ein Handeln würde ich als moralisch richtig bezeichnen, jedoch nicht als *grundsätzlich* moralisch richtig, da es ja eine Folge meines persönlichen Urteils ist, das von vielen individuellen Einflüssen und Entwicklungen abhängt: wie eben die persönliche Prägung durch Erziehung und soziales Umfeld als auch meine „Gefühle, Identität, Geschichte, Bedürfnisse und Interessen“[36]. Verbunden damit ist auch meine weltanschauliche Einstellung, die mich zu einer anderen Bewertung eines Sachverhaltes kommen lassen kann als mein Gegenüber und die mein Handeln bestimmt. Dazu ein aktuelles Beispiel: Der politisch (instrumentalisierte) und religiös geführte Streit um die sogenannten Mohamed-Karikaturen lässt verschiedene Weltanschauungen der daran Beteiligten zum Ausdruck kommen: die einen finden, dass diese Karikaturen die religiösen Gefühle der Muslime zutiefst verletzen und daher nicht hätten veröffentlicht werden sollen, die anderen sehen das ähnlich, verteidigen jedoch die Pressefreiheit bzw. eine freie Meinungsäußerung, wieder andere stören solche Darstellungen überhaupt nicht, ob nun eine Figur wie Jesus oder Mohamed verunglimpft wird, da sie z. B. mit Religionen nichts am Hut haben und solche

Debatten aus ihrer Sicht geradezu lächerlich finden usw.

Das zeigt, wie sehr wir von persönlichen Überzeugungen und Wertvorstellungen in unserem Handeln geleitet sind und wie verschieden diese zwischen den Menschen sein können. Nicht nur die vorhergehenden Überlegungen stellen die Existenz eines grundsätzlich richtigen moralischen Handelns in Frage. Auch und gerade die persönlichen Beziehungen zu anderen Menschen tun dies, was ich anhand folgender konstruierter Extremsituation verdeutlichen möchte: Stellen wir uns vor, ich bin bei der freiwilligen Feuerwehr tätig und werde zu einem Einsatz gerufen. Erschüttert muss ich feststellen, dass der Brand das Haus betrifft in dem ich wohne. Mir ist bewusst, dass womöglich meine Freundin in der Wohnung ist und in Gedanken an sie stürme ich, ungeachtet des Feuers und Rauches, dorthin und finde sie bewusstlos vor. Auf dem Rückweg nach Draußen begegne ich im Treppenflur einer älteren Frau, die keine Kraft zum Weitergehen hat und mich inständig bittet, sie nach Draußen zu tragen. Jedoch kann ich in diesem Moment nur eine Person aus dem Haus tragen. Ich entscheide mich bewusst dafür, zunächst meiner Freundin zu helfen, weil mich mit ihr eine sehr enge persönliche Beziehung verbindet: Ich liebe sie! Nicht zuletzt an dieser Stelle tritt ein Konflikt zutage, der dem „unklaren Verhältnis zwischen der universelle Rechte und Pflichten erzeugenden Wertbasis und eben den speziellen Motiven, Wünschen, Gefühlen, Bindungen, Beziehungen zu und gegenüber einzelnen Personen“[37]entspringt.

Gehen wir einmal davon aus, dass es die allgemeine moralische Pflicht gibt (wie in der Rolle des Feuerwehrmannes in der beschriebenen Extremsituation), einem Menschen in Not zu helfen, so kann es dabei zu gravierenden Interessenskonflikten für den Einzelnen kommen. In dem von mir konstruierten Beispiel bevorzuge ich meine geliebte Freundin bei der Rettung aus den Feuersbrünsten gegenüber einer älteren Dame, zu der ich keine so enge bzw. eine unpersönliche Beziehung habe. Und ich würde auch so handeln, wenn ich wüsste, dass die ältere Dame eine anerkannte Medizinerin ist, die kurz vor der Entwicklung eines Serums steht, das viele Menschen von einer tödlichen Krankheit befreien könnte. Die persönliche Bindung zu meiner Freundin wäre für mein Handeln ausschlaggebend – ich würde gefühlorientiert handeln. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass „wir [...] alles Wertvolle *zunächst* und natürlicherweise von unserem je eigenen Standpunkt *als einzelne*„[38] sehen und „weil uns die Freunde wichtig sind, weil sie *unsere* Freunde sind, sehen wir den

Wert dieser Beziehung von unserem Standpunkt, und nicht vom Standpunkt des allgemeinen Wohls.“[39] Denn im Sinne des Allgemeinwohls wäre es sicherlich richtig gewesen, die ältere Dame zu retten, da sie ja mithilfe ihres Serums viele Menschen vor dem Tod hätte bewahren können. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass sich Immanuel Kant rund um den *Kategorischen Imperativ* vermutlich nie „mit dem Einwand konfrontiert[e], daß [das] von ihm in der *Grundlegung* empfohlene strikte Handeln >aus Pflicht<, und nicht aus Gefühlen, die uns etwa mit bestimmten Personen verbinden, [...] in den persönlichen Beziehungen zu Konflikten führen“[40] könne.

Etwas anderes wäre es, wenn ich in der Rolle des Feuerwehrmannes vor die Wahl gestellt würde, zunächst eine von zwei Personen zu retten, die ich beide nicht kenne. Dann würde ich nicht in der Abhängigkeit von der persönlichen Beziehung zu einer Person handeln, sondern würde meine Entscheidung, wem ich zunächst helfe, gefühlsneutraler treffen, also in Abhängigkeit allgemeiner Kriterien, z. B. wer von beiden schwerer verletzt ist, wobei es auch sein kann, dass keine objektiven Bevorzugungskriterien für die *Ersthilfe* erfüllt sind und ich spontan entscheiden muss. So wie ich zu meiner Freundin in einer persönlichen Beziehung stehe, trifft dies natürlich auch auf die Angehörigen (z. B. Ehemann, Tochter etc.) der besagten älteren Frau zu, die dann wohl diese anstatt meine Freundin zuerst gerettet hätten. Somit gilt „den partikularen Beziehungen[41], der zu sich selbst wie den zu den Freunden, [...] ein *praktischer Vorrang* gegenüber den universellen Beziehungen, weil nur durch diesen Vorrang des gemeinsamen Handelns partikulare Beziehungen überhaupt möglich werden.“[42] Und so darf man „im Konfliktfall vorrangig sich oder >seinen Mann< retten, weil die speziellen Partner im gemeinsamen Handeln einen besonderen Schutz verdienen“[43], da partikulare Beziehungen hergestellt werden müssen, wobei „alle persönlichen Beziehungen [...] sich vor dem Standpunkt aller rechtfertigen [müssen], aber eben unter Anerkennung ihres praktischen Vorrangs.“[44] Durch die Tatsache, dass man „nur im gemeinsamen Handeln sich und andere als Akteure erfahren kann [...], werden die sozialen Beziehungen überhaupt wertvolle Beziehungen.“[45] So würde eine „einseitig nur universelle Moral [...] den Wert der sozialen Beziehungen am Entstehen hindern“[46] - sie würden sich dann ausschließlich auf Lust- und Nutzenbeziehungen reduzieren. Somit haben soziale Beziehungen bzw. die Selbstsorge und die persönlichen Pflichten stets einen *praktischen Vorrang* vor universellen moralischen Pflichten, wobei ich mich vor letzteren natürlich zu rechtfertigen habe.

Denn mein Handeln als Feuerwehrmann in der beschriebenen Extremsituation, also die Bevorzugung meiner geliebten Freundin, mag für mich aufgrund der engen sozialen Beziehung zu ihr moralisch richtig bzw. eine moralische Pflicht gewesen sein, ob sie jedoch auch der universellen moralischen Pflicht entspricht, jemandem in Not zu helfen, steht auf einem anderen Blatt geschrieben: Das wird dann auch von anderen Menschen oder nach allgemeinen moralischen Maßstäben bewertet, beispielsweise meinen Vorgesetzten bei der Feuerwehr, die zu der Schlussfolgerung kommen könnten, dass ich der allgemeinen moralischen Pflicht des Helfens bzw. einer bestimmten moralischen Regel, die auch in Recht und Gesetz bzw. Vorschrift oder Verordnung verankert sein könnte, durch mein parteiisches Handeln nicht nachgekommen bin, was auch die Suspendierung vom Feuerwehrdienst nach sich ziehen könnte. Das bedeutet aber auch, dass ich persönlich moralisch richtig handeln kann, ohne dass dies im Einklang mit universellen moralischen Forderungen oder Pflichten stehen muss. Nehmen wir in diesem Zusammenhang ein so brisantes Thema wie den Schwangerschaftsabbruch: Im Mittelalter wurde - stark beeinflusst durch die katholische Kirche - die Abtreibung eines lebendigen Fötus in den meisten angelsächsischen Ländern in Recht & Gesetz als Mord verstanden.

So wurde die „Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. aus dem Jahre 1532 [...] für die folgenden Gesetzgebungen richtungsweisend“[47] und „führt den vorsätzlichen Schwangerschaftsabbruch unter den Tötungsdelikten auf; ein Mann, der mithilft, soll mit dem Schwert und die Frau durch Ertränken oder sonst hingerichtet werden. Bis Ende des 18. Jahrhunderts verfolgte man Mord, Kindsmord und Abtreibung vielfach mit gleichem Strafmaß.“[48] Auch in der Neuzeit gibt es in Politik, Religion, Philosophie und Gesellschaft heftige Kontroversen darüber, ob eine Abtreibung gerechtfertigt ist oder nicht. In Deutschland gilt der Schwangerschaftsabbruch nach § 218 des Strafgesetzbuches weiterhin als rechtswidrig, wobei er straffrei bleibt, wenn er innerhalb von zwölf Wochen nach der Befruchtung bzw. aus besonderen Gründen (Sexualstraftat etc.) durchgeführt wird und zuvor eine Schwangerschaftskonfliktberatung stattgefunden hat. Auch hier treffen persönliche Beziehung (Mutter-Fötus-Verhältnis) und universelle moralische Forderung (die sich in Form eines Gesetzes äußert) aufeinander: Während beispielsweise Mediziner, Philosophen und Staatsrechtler der Frage nachgehen, ab wann ein ungeborenes Kind ein Recht auf Leben hat bzw. rechtlich geschützt werden muss, sieht sich die betroffene Frau konkret mit der Situation der Schwangerschaft konfrontiert.

Sollte diese z. B. ungewollt erfolgt sein, so wird sie vielleicht zu der persönlichen Entscheidung kommen, das Kind abtreiben zu lassen. Und selbst wenn sie es persönlich für moralisch richtig hält, dies zu tun, so wird die universelle Moral (hier in Form des § 218, aus dem sich allgemeine Rechte und Pflichten für die Schwangere ergeben) eine Rechtfertigung von ihr verlangen, wenn sie entgegen der universellen moralischen (gesetzlichen) Pflicht handelt.

Damit wollte ich noch einmal den Konflikt veranschaulichen, der oft zwischen eigener und universeller Moralauffassung herrscht. In Rekapitulation all meiner bisherigen Ausführungen komme ich zu dem Schluss, dass für mich ein moralisch richtiges Handeln eine Mischung aus dem ist, was ich unter dem Aspekt der Selbstreflexion, also des kritischen Hinterfragens meines Handelns vor dem von mir beschriebenen Gewissen verantworten kann, was mir damit verbunden auch eine Art inneres Wohlfühl bringt, anstatt Gefühle von Scham oder Schuld, mich sozusagen *gut schlafen lässt*, wobei es bei meinem Handeln zu einem Konflikt zwischen universellen moralischen Forderungen und persönlichen Beziehungen kommen kann. Mir ist bewusst, dass meine Bewertung von dem, was moralisch richtig oder falsch ist, eine subjektive Sicht ist und nicht zum universellen Maßstab für das Handeln anderer gemacht werden kann. Denn das, was ich als erstrebenswert erachte oder mir wünsche, muss nicht zwingend für einen anderen Menschen gelten. Jedoch kann – ganz im Sinne von Anton Leist – die Moral nur dann einen Sinn machen, wenn sie aus dem konkreten Leben eines jeden einzelnen heraus geschieht, so dass „die Moral idealerweise keine Instanz ist, die uns von der Gesellschaft auferlegt wird, sondern ein Wert- und Gebotssystem, das wir selbst hervorbringen müssen.“[49] Gleichzeitig halte ich es aber für wichtig, dass es ein konsensuales Band gibt, das die Mitglieder eines Gemeinwesens zusammenhält, das sozusagen eine universelle Minimalmoral erzeugt.

Die Frage ist aber, inwieweit man sich auf eine „Konzeption der für moralische Rechte und Pflichten grundlegenden Eigenschaften *einigen*„[50] kann. Denn „daß der Universalismus konfliktthaltig ist, zeigt sich [nicht zuletzt] in Diskussionen über >multikulturelle< Weisen des Zusammenlebens, wenn sich manche der Beteiligten weigern, starke inhaltliche Rechte zu akzeptieren, sofern sie ihnen gegenüber Forderungen bedeuten [und sie] stellt sich ein, wenn aktuelle Konflikte in der Medizin und der Sozialpolitik nur noch gefühlsorientiert entschieden werden können.“[51] Wollte man diese Konflikte argumentativ lösen,

„müßte man sich auf die werthaftern Grundlagen von Rechten und Pflichten einigen, man müßte in einer Konzeption derjenigen Eigenschaften übereinstimmen, die ihnen ihre spezifische Geltung verleihen“, wobei sich daraus Widersprüche in den Moralanforderungen ergeben können, „wenn etwa Zweifel, daß eine >einseitig< vernunftorientierte Ethik starke moralische Rechte fundieren kann, durch Appelle an solche menschliche Eigenschaften flankiert werden, die (wie Gefühle) ihrerseits den universellen Anspruch in Frage stellen.“[52]

### **2.3 Gibt es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln?**

Im vorherigen Abschnitt habe ich festgestellt, dass z. B. die moralische Bindekraft des Staates oder institutionalisierter Religionen abgenommen hat und sich stattdessen viele verschiedene Lebensformen und Subkulturen entwickeln. Außerdem kommt einer als Gewissen bezeichneten inneren Instanz zur Bewertung des eigenen moralischen Handelns, die mich darüber befinden lässt, was moralisch richtig oder falsch ist, eine große Bedeutung zu. Mit anderen Worten: „Das moralisch richtige Handeln [wird] von einem Bewußtsein des Richtigen begleitet [...], was die unmittelbare Wirksamkeit von Gefühlen nicht ausschließt, also mit dem Gefühlsmotiv vereinbar ist.“[53] Dieses *Bewußtsein des Richtigen* im Zuge meiner Gewissensentscheidung bezieht sich auf mein persönliches moralisches Handeln und ist nicht universell. Nicht zuletzt ist das moralische Handeln elementar abhängig von persönlichen Beziehungen zu anderen Menschen, die im Widerspruch bzw. Konflikt zu universellen Moralforderungen stehen können. Aus all diesen Erkenntnissen leite ich ab, dass es angesichts einer pluralistischen Gesellschaft, wo viele verschiedene moralische Werte und Vorstellungen nebeneinander existieren, kein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln geben kann. Denn wer oder was ist der Maßstab dafür? Ich habe keinen gefunden! Natürlich ist es legitim, diesen zu suchen, wie es ja seitens der Ethik gemacht wird, aber gefunden wurde meines Wissens ein allgemein akzeptierter Maßstab bis dato noch nicht.

Unabhängig davon halte ich es für notwendig, dass sich die in einer Gemeinschaft (zusammen-)lebenden Menschen auf eine Konzeption von grundlegenden Eigenschaften einigen, die moralische Rechte und Pflichten begründen können. Ein Ansatz dafür könnte die sogenannte goldene Regel sein: *Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu*. Ihre Verankerung findet diese moralische Regel – wenn auch in gewisser Abwandlung – in verschiedensten



Religionen und Kulturen wie auch beispielsweise im Grundgesetz Deutschlands, wo es den Passus gibt, dass „jeder [...] das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit [hat], soweit er nicht die Rechte anderer verletzt“[54]. Hier würde für mich auch der Ansatz zur Grundlage eines universellen Moralprinzips liegen, sozusagen ein Minimalkonsens, der beachtet, dass sich aus meinem Handeln anderen Menschen gegenüber auch, über kurz oder lang, rückbezügliche Konsequenzen für mich ergeben können. Das setzt natürlich die Fähigkeit und den Willen des Einzelnen voraus, sich in die Lage seiner Mitmenschen hineinzusetzen, das bereits angesprochene *Mitfühlen*. Wenn für mich nachvollziehbar wird, dass ein behinderter Mensch nicht in dem Maße wie ich einer Arbeit nachgehen kann, weil ihm beispielsweise Arme und Beine fehlen, dann werde ich ihm auch nicht Dinge abverlangen können, die er gar nicht leisten kann.

Und zudem würde ich mich in der Verantwortung sehen, ihm auch eine angemessene Unterstützung und Hilfe für sein alltägliches Leben zukommen zu lassen, die seine Nachteile mir gegenüber auszugleichen versuchen, da er ohne eine solche Zuwendung meinerseits womöglich gravierende Nachteile mir gegenüber hätte sowie stark leiden und im schlimmsten Fall sterben würde. Wenn ich mich in seine Situation hineinfühle, könnte ich dann wollen, dass mir nicht geholfen wird, wenn ich in dieser Art behindert sein sollte? Vorausgesetzt, dass jemand an seinem Leben hänge und es auch möglichst lebenswert führen wollte, dann würde er dies wohl verneinen. Die von mir angesprochene *Goldene Regel* spiegelt sich meines Erachtens in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* wider, die von der UN-Generalversammlung am 10.12.1948 verkündet wurde. Genau hier sehe ich einen guten Ansatz für eine universell bzw. weltweit anerkannte Minimalmoral, die jedem Menschen, unabhängig von seiner Stellung in Staat, Gesellschaft, Familie, Beruf, Religion und Kultur, Rechte bereits durch die Tatsache zuspricht, dass er als Mensch geboren ist. Denn auch andere Merkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, politische oder sonstige weltanschauliche Vorstellungen, nationale oder soziale Herkunft lassen die Gültigkeit der mit der bloßen Existenz als Mensch verbundenen Menschenrechte unberührt.[55]

Eine zentrale Aussage dieser Menschenrechtserklärung ist, dass „alle Menschen [...] frei und gleich an Würde und Rechten geboren [sind]. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit

begegnen.“[56] Die alleinige Existenz dieser Erklärung, die zunächst einmal einen rein empfehlenden Charakter hatte, aber durch die beiden 1976 in Kraft getretenen Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen, denen bis heute 135 Staaten beigetreten sind, die Unterzeichnerstaaten völkerrechtlich zur Beachtung der Menschenrechte verpflichtete, garantiert natürlich noch lange nicht, dass alle Menschen dieser Erde die darin formulierten Rechte auch uneingeschränkt wahrnehmen können oder wollen, was sich zum Beispiel in „kulturellen Praktiken [zeigt], die dem Menschenrechts-Denken unversöhnlich zuwiderlaufen [wie die] Aufforderung, den zu töten, der die Götter lästert, die Praxis, Frauen zu beschneiden oder Witwen zu verbrennen“[57], aber sie ist dennoch ein guter Ansatz für eine universell verbindliche Minimalmoral, da sie eben viele Merkmale enthält, die in allen Kulturen aufzufinden sind: So wissen die Menschen „als sterbliche Wesen [...] um ihre Verletzlichkeit; [...] um ihre Fähigkeit, andere zu verletzen, und sie wissen, daß sie selbst ohne guten Grund nicht verletzt werden wollen. [...] Einen anderen aus Eigennutz zu töten, zu bestehlen oder zu belügen oder die eigenen Pflichten nicht zu erfüllen, wird in allen Kulturen als verwerflich erachtet. Solche Handlungen verletzen universelle minimale Funktionserfordernisse von Gesellschaften.“[58] Dass niemand ein Interesse daran haben kann, ohne guten Grund geschädigt oder verletzt zu werden, findet wohl universell Anerkennung.

Dennoch gibt es interkulturelle Differenzen über die Unverletzlichkeit und Autonomie der Person, was sich beispielsweise in der Verstümmelung weiblicher Geschlechtsorgane zeigt: So werden weltweit, z. B. in den Vereinigten Arabischen Emiraten oder im Sudan, aufgrund archaisch-patriarchaler Vorstellungen jährlich die Geschlechtsorgane von Millionen Mädchen und Frauen beschnitten, um so seitens der Männer insbesondere die Kontrolle über ihre Sexualität und damit auch ihre Lebensgestaltung zu gewinnen. Dieser Brauch findet seine Begründung zumeist in der untergeordneten Rolle, die ihnen von der jeweiligen – von Männern dominierten – Gemeinschaft zugebilligt wird. Hier und bei anderen Menschenrechtsverletzungen gilt es meines Erachtens zuvorderst, einen interkulturellen Dialog zu führen und dem Gegenüber zu zeigen, dass man ihn als Gesprächspartner und seine Vorstellungen zwar ernst nimmt, ihn aber mit dem eigenen moralischen Selbstverständnis konfrontiert und erläutert, weshalb man diese oder jene kulturelle Praxis nicht nachvollziehen kann und ihn zum Nachdenken über sein rituelles oder traditionelles Handeln anregt. Jede Seite kann in diesem Diskurs sein moralisches Selbstverständnis darlegen und

begründen. So würde ich auch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* als Diskussionsbeitrag einbringen, ohne den Eindruck zu erwecken, meinem Dialogpartner diese aufzwingen zu wollen.

Zugleich ist eine „an universellen Menschenrechten – wie sie von Kants formalistischer Ethik intendiert sind – orientierte Politik, die Lebensweisen nicht in ihrer materialen Bestimmtheit vorschreibt, sondern nur nach dem Freiheitsprinzip limitiert“[59], zu begrüßen. Denn wenn beispielsweise „die Unverletzlichkeit der Person [...] im Interesse der Machterhaltung herrschender Eliten mißachtet (Folterungen, Willkürverhaftungen, Hinrichtungen) [wird] bzw. [...] Glaubensbereitschaften strategisch gesteuert [werden], so sind (zumindest) Anklage vor der Weltöffentlichkeit, Entzug von Unterstützungen für die Regierungen, Asylbereitstellung für Verfolgte, Diskursangebote für ideologisierte Bevölkerungsgruppen“[60] sinnvolle Maßnahmen, die eine solche Politik leisten kann, wobei dieses politische Handeln von Menschenrechtsorganisationen wie *amnesty international* nicht nur flankiert, sondern auch – bei mangelndem politischen Willen der Entscheidungsträger – eingefordert werden kann. Doch wie auch immer die Ansätze, z. B. mit Blick auf die Menschenrechte, und Vorschläge, z. B. seitens der Angewandten Ethik, für eine universelle Minimalmoral aussehen mögen: sie bedürfen der breiten Anerkennung der Menschen aus ihrem jeweiligen moralischen Selbstverständnis heraus und können nicht durch Zwang entstehen.

### **3. Schlussbemerkung**

Zu Beginn dieses Beitrags habe ich zwecks eines besseren Verständnisses davon, was Moral überhaupt bedeutet, die entsprechende Begriffsgeschichte des Wortes Moral rekapituliert und zudem versucht, zu erklären, wie der Begriff der Moral aus moderner Perspektive eingeordnet wird. Dabei bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass sich das deutsche Wort Moral vom lateinischen Wort *mos* (Sitte, Brauch, Gewohnheit, Charakter) bzw. Adjektiv *moralis* (sittlich) ableitet. *Mos* ist wiederum eine Ableitung der von dem Philosophen Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* verwendeten Begriffe *eethos* und *ethos*. Insbesondere im Deutschen und Französischen standen *mos* sowie *mores* (Plural) und ihre Ableitungen auch für Lebensart, Anstand und Benehmen, wobei sie in Wendungen verwendet wurden, die eine sittliche Belehrung durch Beispiele oder eine Zurechtweisung ausdrücken. Aus moderner Sicht ist der Begriff der Moral eine Sammelbezeichnung für das sittliche Empfinden, Verhalten bzw.

Moralverständnis eines Einzelnen oder einer Gruppe und repräsentiert bestimmte Ordnungs- und Sinngebilde (Regelsysteme) einer menschlichen Handlungsgemeinschaft, die aus Konventionen, überlieferten Traditionen und wechselseitigen Anerkennungsprozessen hervorgehen, wobei deutlich gemacht wurde, dass die Moral für eine bestimmte soziale Realität in den jeweiligen Kulturkreisen und Lebensformen (Sozietät, Gemeinde, Gruppe) steht, während die Ethik moralische Verhaltensweisen reflektiert und systematisiert, wie es sich in den vier idealtypischen Moralsystemen (Minimalmoral, Traditionelle Moral, Extremmoral, Spontane Moral) widerspiegelt, die jedoch im Rahmen der Beantwortung der Hauptfragestellung, ob es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln gibt, nicht im Mittelpunkt stehen sollten.

Anstatt dessen wurde in diesem Zusammenhang die *Alltagmoral*, die sich aus Inhalten der traditionell-christlichen Moral und verschiedener Aufklärungsideen entwickelt hat, näher beleuchtet. Im Zuge der Beantwortung der Fragestellung, wer oder was überhaupt bestimmen kann bzw. will, was ein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist, bin ich zu der Erkenntnis gekommen, dass der Kategorische Imperativ von Kant als universelle moralische Orientierungsregel weniger tauglich für die *Alltagmoral* (in punkto: Wie weise ich die wahre Gesinnung eines Menschen nach? etc.) bzw. für diejenigen ist, die sich nicht eingehend mit Kants komplexen formalistischen Überlegungen auseinandersetzen können oder wollen, wobei ich ausdrücklich hervorgehoben habe, dass die Kantische Philosophie bis heute maßgebliche Grundzüge der modernen Ethik widerspiegelt.

Auch äußere Instanzen wie Staat oder Kirche können (ob im Namen Gottes, der Vernunft oder per Gesetz) meines Erachtens nicht bestimmen, was grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist, was nicht zuletzt dem Faktum geschuldet ist, dass sich in unserer zunehmend pluralistischen Gesellschaft Lebensformen und Subkulturen herausbilden, in denen unterschiedliche Moralauffassungen bzw. Wertvorstellungen herrschen, die beispielsweise im Gegensatz zu einer übergeordneten Gesellschaftsmoral stehen können. Dagegen messe ich der von mir beschriebenen inneren Instanz des Gewissens als persönlichem Bewusstsein vom moralischen Wert oder Unwert meines Handelns eine bedeutende Rolle zu. So verbinde ich mit einer Art von Wohlbefinden bzw. gutem Gefühl während meines Handelns oder in dessen Konsequenz, dass ich das moralisch Richtige getan habe, bei schlechten Gefühlen (Schuld- oder

Schamgefühl) dagegen nicht. Damit geht auch das Einfühlen in meinen Gegenüber, das sogenannte Mitgefühl, einher, das mich seine Perspektive einnehmen und seine Situation nachvollziehbar machen lassen kann. Beeinflusst werde ich in meinem Handeln auch von der persönlichen Prägung durch Erziehung und soziales Umfeld als auch meinen Gefühlen, Bedürfnissen und Interessen.

Ein besonderes Augenmerk legte ich in diesem Zusammenhang auf die persönlichen Beziehungen zu bestimmten Personen, die im Konflikt mit universellen Moralforderungen stehen können und denen ich - im Sinne von Anton Leist - einen praktischen Vorrang vor universellen Beziehungen einräumte, da man sich und andere Akteure nur im gemeinsamen Handeln erfahren kann, wodurch die sozialen bzw. partikularen Beziehungen überhaupt erst wertvolle werden. Eine ausschließlich universelle Moral würde den Wert der eben genannten Beziehungen am Entstehen hindern und diese auf Lust- und Nutzenbeziehungen reduzieren. Das heißt aber auch, dass ich mein persönliches Handeln, z. B. durch die Bevorzugung meiner Freundin in der beschriebenen Extremsituation, als moralisch richtig bewerten kann, auch wenn es einer allgemeinen moralischen Pflicht oder einem Gesetz widerspricht. Genau deshalb ist es aber kein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln, weil jeder Mensch ein anderes Moralverständnis haben kann. Und Moral macht nur dann einen Sinn, wenn sie aus dem konkreten Leben eines jeden einzelnen heraus geschieht, weshalb die Moral keine Instanz sein kann, die uns von der Gesellschaft auferlegt wird, sondern es muss ein aus uns selbst hervorgebrachtes Wert- und Gebotssystem sein. Wenn uns aber, als Schlussfolgerung aus den vorhergehenden Überlegungen, äußere Instanzen wie Kirche und Staat als auch innere wie das Gewissen keine Antwort darüber geben können, was ein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln ist, so ist es fragwürdig, ob es ein solches überhaupt geben kann.

Dennoch halte ich eine Art von universeller Minimalmoral für notwendig, die moralische Rechte und Pflichten zu begründen imstande ist, wobei ich die sogenannte Goldene Regel (*Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu*), die in allen Kulturen verwurzelt ist, als eine gute Basis dafür ansehe und die sich meines Erachtens auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* wiederfindet. Denn in der Menschenrechtserklärung lassen sich Merkmale finden, die in allen Kulturen von Bedeutung sind, wie z. B., dass kein

Mensch ohne guten Grund verletzt werden will. Ich bin mir des Problems bewusst, dass es schwierig ist, eine Minimalmoral zu begründen, die auch von einer überwiegenden Mehrheit aller Menschen auf der Welt eine Zustimmung findet. Denn eine universelle Minimalmoral kann man nicht erzwingen, sie muss aus dem moralischen Selbstverständnis eines jeden Einzelnen erwachsen. Die Menschenrechtserklärung jedoch halte ich in diesem Zusammenhang für einen guten Ansatz, der ja auch in der Weltpolitik mittlerweile eine bedeutende Rolle spielt, was sich in internationalen Reaktionen zeigt, wenn die Menschenrechte verletzt werden: Ob im Zusammenhang mit den US-amerikanischen Gefangenenlagern Guantanamo und Abu Ghraib oder den Beschneidungen von Mädchen und Frauen. Vor allem auch Menschenrechtsorganisationen wie *amnesty international* sind es, die weltweit einen großen Zuspruch der Menschen verschiedenster Kulturen finden. Während ich also die Hauptfragestellung dieses Beitrags, ob es ein grundsätzlich richtiges oder falsches moralisches Handeln gibt, hinsichtlich der Schlussfolgerung aus meinen Ergebnissen verneint habe, halte ich die Begründung einer universellen Minimalmoral für sehr erstrebenswert.

#### **4. Quellen- und Literaturverzeichnis**

Quellen:

Aristoteles: Nikomachische Ethik, ins Deutsche übertr. v. Adolf Lasson, Jena 1909.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1999.

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. T. Valentiner u. eingel. v. H. Ebeling, Stuttgart 2004.

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übersetzt v. Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Bd. 2, Leipzig o. J.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Zürich 1977.

## Literatur:

Fischer, Peter: Einführung in die Ethik, München 2003.

Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000.

Louis, Carlen: Die Abtreibung in der Rechtsgeschichte, in: Ders., Kirchliches und Wirkliches im Recht. Aufsätze und. Besprechungen zu Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Hildesheim 1988

Nunner-Winkler, Gertrud: Menschenrechte. Zur Universalisierbarkeit und inhaltlichen Reichweite westlicher Vorstellungen, in: Zeitschrift: Wissenschaft & Frieden, Menschenrechte und Militär, 50 Jahre Vereinte Nationen, Ausgabe 4/95, Marburg 1995.

Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, Tübingen 1994.

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, Tübingen 1991.

## Lexika:

Der Brockhaus multimedial 2005 premium (DVD), Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim 2005.

## Internet:

Hubert, Martin: Die Stimme der Neuronen. Was können die Neurowissenschaften zur Erforschung des Gewissens beitragen?, in: Deutschlandfunk: Sendung „Wissenschaft im Brennpunkt“ vom 10.10.2004,  
<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/wib/310297>.

Sociolexikon: Wissenswertes zur Erwachsenenbildung,  
[http://www.socioweb.de/lexikon/lex\\_geb/begriffe/pluralis.htm](http://www.socioweb.de/lexikon/lex_geb/begriffe/pluralis.htm).

[1] Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000, S. 2.

[2] Ebd. S. 2.

[3] NE, II, 1, 1103a 14ff.

[4] Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, Tübingen 1991, S. 1.

[5] Ebd. S. 1.

[6] Fischer, Peter: Einführung in die Ethik, München 2003, S. 10.

[7] Ebd. S. 10-11.

[8] Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, Tübingen 1994, S. 30.

[9] Ebd. S. 41. [10] Leist S. 2.

[11] Ebd. S. 3.

[12] Fischer S. 11.

[13] Ebd. S. 11-12.

[14] Vgl. Leist S. 6.

[15] Leist S. 10.

[16] Ebd. S. 331.

[17] Anm.: Wobei hier nicht von absoluter Anerkennung einer moralischen Institution die Rede ist, sondern ausschließlich von deren großer gesellschaftlicher Dominanz und Einflussnahme.

[18] Anm.: Dieser philosophische Begriff steht für ein *unbedingt gültiges sittliches Gebot*, das in Kants Kritik der praktischen Vernunft wie folgt lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

[19] Anm.: Bezüglich der Herleitung des kategorischen Imperativs handelt es sich um eine These, die Anton Leist aufgestellt hat (Vgl. Leist S. 250).

[20] Anm.: Nach Kant ist die Vernunft (als oberstes Erkenntnisvermögen) das Vermögen der Ideenbildung, die geistige Fähigkeit des Menschen, alle Einzelerfahrungen auf regulative Ideen wie »Welt«, »Seele« usw. hin zu orientieren und sie dadurch zu einer Gesamterfahrung zusammenzuschließen, vereinfacht gesagt also die Fähigkeit des menschlichen Geistes, universelle Zusammenhänge in der Welt sowie deren Bedeutung zu erkennen und nach diesen zu handeln.



[21] Anm.: Der Wille ist für Kant „ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut, erkennt.“ (Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. T. Valentiner u. eingel. v. H. Ebeling, Stuttgart 2004, S. 56.)

[22] Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. T. Valentiner u. eingel. v. H. Ebeling, Stuttgart 2004, S. 29.

[23] Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Zürich 1977, S. 458.

[24] Leist S. 251.

[25] Ebd. S. 7. [26] Anm.: Hier spiegeln sich natürlich auch christliche Werte wie Menschlichkeit und Nächstenliebe wider, die auch heute noch, ob bewusst oder unbewusst, Einfluss auf unser Handeln haben können.

[27] Fischer S. 11.

[28] Ebd. S. 11. [29] Anm.: Der Begriff *pluralistische Gesellschaft* steht für „nebeneinander bestehende, unterschiedliche Weltanschauungen und Lebenskonzepte innerhalb einer Bevölkerung. Das Tolerieren zum Teil gegensätzlicher Wertvorstellungen und stark voneinander abweichender Lebensstile ermöglicht dem einzelnen Individuum großen persönlichen Entfaltungsspielraum. Es birgt aber die Gefahr einer abnehmenden sozialen Identifikationsmöglichkeit und wachsenden Orientierungslosigkeit in sich, die zu Verhaltensunsicherheit und Identitätsstörungen führen kann.“ (-> Vgl. Sociolexikon: Wissenswertes zur Erwachsenenbildung, [http://www.socioweb.de/lexikon/lex\\_geb/begriffe/pluralis.htm](http://www.socioweb.de/lexikon/lex_geb/begriffe/pluralis.htm), Datum: 11.2.06).

[30]Anm.: Hierbei handelt es sich um spontan ausgewählte Beispiele.

[31] Anm.: Natürlich immer unter der Voraussetzung, dass die für „Gewissensentscheidungen“ verantwortlichen Regionen im Gehirn nicht geschädigt sind. Beziehungsweise ist nicht ausgeschlossen, dass es auch Menschen gibt, die nicht in der Lage dazu sind, sich emotional in jemand anderen hineinzuversetzen bzw. die sozialen Folgen ihres Handelns abzuschätzen.

[32] Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. d. Bundeszentrale

für politische Bildung, Bonn 1999, S. 13.

[33] Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977, S. 573.

[34] Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übersetzt von Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Band 2, Leipzig o. J., S. 180.

[35] Vgl. Hubert, Martin: Die Stimme der Neuronen. Was können die Neurowissenschaften zur Erforschung des Gewissens beitragen?, in: Deutschlandfunk: Sendung „Wissenschaft im Brennpunkt“ vom 10.10.2004, <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/wib/310297>.

[36] Leist S. 331.

[37] Ebd. S. 332.

[38] Ebd. S. 333.

[39] Ebd. S. 333.

[40] Ebd. S. 334.

[41] Anm.: „Daß eine Beziehung eine partikuläre ist, heißt, daß man eine Beziehung zu jemanden hat um >seiner selbst willen<, was konsequenterweise heißt, um seiner als einer *einzigartigen* Person willen.“ (Leist S. 360)

[42] Leist S. 363.

[43] Ebd. S. 363.

[44] Ebd. S. 363.

[45] Ebd. S. 363.

[46] Ebd. S. 364.

[47] Louis, Carlen: Die Abtreibung in der Rechtsgeschichte, in: Ders., Kirchliches und Wirkliches im Recht. Aufsätze und Besprechungen zu Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Hildesheim 1988, S. 126.

[48] Ebd. S. 126.

[49] Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000, Buchrückseite.

[50] Leist S. 331.

[51] Leist S. 330-331.

[52] Ebd. S. 331.

[53] Ebd. S. 265.

[54] I. Die Grundrechte: Artikel 2 [Allgemeine Handlungsfreiheit; Freiheit der Person; Recht auf Leben], Abs. 1, in: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1999, S. 13.

[55] Vgl.: Der Brockhaus Multimedial, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Artikel: Menschenrechte, Mannheim 2005.

[56] Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Resolution 217 A (III) der UN-Generalversammlung vom 10. Dezember 1948, in: Der Brockhaus Multimedial, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Artikel: Menschenrechtserklärung der UN, Mannheim 2005.

[57] Nunner-Winkler, Gertrud: Menschenrechte. Zur Universalisierbarkeit und inhaltlichen Reichweite westlicher Vorstellungen, in: Zeitschrift: Wissenschaft & Frieden, Menschenrechte und Militär, 50 Jahre Vereinte Nationen, Ausgabe 4/95, Marburg: Dezember 1995, S. 6-11.

[58] Ebd. S. 6-11.

[59] Fischer S. 209. [60] Nunner-Winkler S. 6-11.

---

# Der historische Sokrates

## Inhaltsverzeichnis

### 1. Einleitung

### 2. Hauptteil

#### 2.1 Die wichtigsten historischen Quellen zu Sokrates

#### 2.2 Wer war der historische Sokrates?

##### 2.2.1 Die Apologie - Zeugnis der Philosophie des Sokrates

##### 2.2.2 Xenophon als aussagekräftiger Augenzeuge?

##### 2.2.3 Die große weltgeschichtliche Wirkung des Sokrates

### 3. Schlussbemerkung

### 4. Quellen- und Literaturverzeichnis

## 1. Einleitung

In diesem Beitrag werde ich zu beantworten versuchen, wer der historische Sokrates war, der als bedeutender, der griechischen Antike entstammender, Philosoph gilt. Zwar gibt es eine Vielzahl von Literatur über ihn, jedoch ist nicht annähernd eine einheitliche und in sich konsistente Darstellung der Person des Sokrates zu finden. Anstatt dessen existieren die unterschiedlichsten Urteile über ihn. Da er selbst nichts Schriftliches hinterließ, kann nur das untersucht werden, was über ihn geschrieben wurde. Damit verbunden lässt sich feststellen, dass Sokrates insbesondere eine Gestalt der Philosophiegeschichte ist, „dessen Idealgestalt [...] für die Geistesgeschichte wesentlicher als die Kenntnis historischer Fakten“[1] ist. Dagegen soll im Rahmen dieses Beitrags „die Problematik des historischen Sokrates“[2] untersucht werden, das sogenannte sokratische Problem. Das, was wir heute über Sokrates wissen, geht vor allem auf vier bedeutende Quellen zurück: auf den Philosophen Platon, den Schriftsteller Xenophon, den Komödiendichter Aristophanes sowie den Philosophen und Platon-Schüler Aristoteles. Während Xenophon mit Sokrates in seinen Schriften *Memorabilien* und *Gastmahl* „einen allzu gewöhnlichen Verteidiger der konventionellen Moral [präsentiert], [stellt] [...] Platon einen Meisterphilosophen [...] [dar], dem er alle eigenen philosophischen Entdeckungen in den Mund legt.

Aristophanes karikiert Sokrates in seinem Stück »Die Wolken« als naturphilosophisch orientierten Atheisten, als sophistischen Wortverdrehler und als spitzfindigen Widerlegungskünstler; bei Aristoteles erscheint Sokrates als jemand, der selbst nichts zu wissen vorgibt und daher stets nur Meinungen prüft.“[3] Diese in den Quellen so unterschiedlich gezeichneten Sokrates-Bilder finden dann auch in der darauf basierenden Forschungsliteratur ihren Niederschlag, wobei in der heutigen Sokrates-Forschung „den Schriften des jungen Platon [...] einhellig der größte Quellenwert zugebilligt“[4] wird. Das könnte darin begründet sein, „dass Platon die beiden Seiten des Sokrates, die bei Aristophanes und Xenophon zur grotesken Fratze auf der einen und zum nahezu völlig spannungslosen Prediger auf der anderen Seite auseinander gelegt sind, virtuos zusammenführt.“[5] Im Folgenden werde ich zunächst auf die wichtigsten Quellen und anschließend auf die Forschung zum historischen Sokrates eingehen, um dann herauszuarbeiten versuchen, wer Sokrates wirklich gewesen war. Abschließend folgt mein Resümee.

## **2. Hauptteil**

### **2.1 Die wichtigsten historischen Quellen zu Sokrates**

Die Tatsache, dass Sokrates selbst wohl ausschließlich über das gesprochene Wort wirkte sowie über seine Person und sein Leben ausschließlich von anderen etwas geschrieben wurde, lässt die drängende Frage aufkommen, ob es denn ernstzunehmende historische Zeugnisse über ihn gibt. An Literatur über Sokrates mangelt es gewiss nicht, jedoch tritt er oft als eine literarische Figur in Erscheinung, deren historischer Hintergrund als fragwürdig erscheint. Nicht selten wurde Sokrates mit Jesus von Nazareth, „den Stifter des Christentums, in Vergleich gebracht, dessen Leben und Werk ja ebenfalls nicht durch unmittelbare Geschichtsquellen, sondern lediglich durch die Glaubenszeugnisse der verschiedenen Richtungen in der christlichen Urgemeinde faßbar werden.“[6] Dieser Vergleich ist in der Literatur beispielsweise im *Emil* des Philosophen Jean-Jaques Rousseau zu finden, wo u.a. steht: „Sokrates segnet, während er den Giftbecher ergreift, den Gefangenwärter, welcher ihm denselben unter den Tränen darreicht. Jesus betet unter den furchtbarsten Todesqualen für seine entmenschten Henker. Ja, wenn Sokrates Leben und Tod eines Weisen würdig sind, so erkennen wir bei Christo das Leben und den Tod eines Gottes.“[7] Dieser Rousseausche Sokrates-Jesus-Vergleich ist nichts anderes als die Fortsetzung

einer Tradition: Denn im 15. Jahrhundert war es der florentinische Philosoph Marsilio Ficino, der im „Rahmen des neuplatonischen Programms, den Platonismus als allegorischen Ausdruck der christlichen Wahrheit zu interpretieren, [...] detaillierte Parallelen zwischen den Verfahren gegen Sokrates und Jesus und dem Tod beider“[8] zog, während der bedeutende Humanist Erasmus von Rotterdam diese Tradition „durch einen Vergleich zwischen Jesus im Garten Gethsemane und Sokrates in seiner Gefängniszelle fortsetzt[e].“[9] Solche Sokrates-Bilder speisten sich nicht nur aus den jeweiligen religiösen Vorstellungen, sondern auch und gerade aus der schwierigen Quellenlage. Doch was für Quellen könnten mehr Licht ins Dunkel darüber bringen, wer der historische Sokrates war? Den engeren Kreis der historischen Quellen zur Person des Sokrates bilden zweifelsohne die früheren Dialoge des Philosophen Platon sowie Xenophons sokratische Schriften, vor allem die *Memorabilien*, wobei seitens der heutigen Forschung der Quellenwert letzterer als weitaus geringer als ersterer eingestuft wird. Das liegt wohl insbesondere darin begründet, dass Xenophon „bei der Gestaltung seiner sokratischen Dialoge ausgiebig auf literarische Vorlagen zurückgriff und der Sokrates des Militärs und Gutsherren Xenophon sich auffallend stark für Strategik und Ökonomie interessiert.“[10]

Dagegen wird oft zugunsten von Platon argumentiert, dass „er seit seinem zwanzigsten Lebensjahr zum engsten Umfeld des Sokrates gehörte, bis zu dessen Tod acht Jahre später sein Schüler blieb (Diog.Laert. III, 6) und seine ersten sokratischen Schriften spätestens in den Neunzigerjahren des 4. Jahrhunderts verfasste.“[11] Dies war jedoch nicht immer so. Noch bis ins 19. Jahrhundert hinein herrschte die Auffassung vor, dass Xenophon als selbst bekennender Historiker die einzige maßgebliche Quelle für die historische Person des Sokrates darstelle. Doch spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts steht fest, dass die „xenophontischen Sokratika [...] eine literarisch-fiktive Darstellung des Sokrates geben, die ihrerseits wieder weitgehend aus literarisch vorgeprägtem Material geschöpft ist, wie es die Sokratiker und ihre Gegner bald nach Sokrates' Tode in Fülle produziert haben.“[12] Erst nach Mitte des 20. Jahrhunderts richtete die moderne Sokratesforschung ihren Blick verstärkt auf Platons Schriften, was wohl vor allem L. Campbell und W. Dittenberger zu verdanken ist, die „unabhängig voneinander, die Methode der Sprachenstatistik entdeckt und mit Erfolg auf die Datierung der platonischen Schriften angewandt“[13] haben, womit an die „Stelle willkürlicher und weit voneinander abweichender Anordnungsschemata [...] eine im wesentlichen gesicherte chronologische Einteilung des Gesamtwerks in Früh-,

Mittel- und Spätschriften“[14] trat. Das eröffnete eine völlig neue Perspektive auf die historische Entwicklung des platonischen Denkens, was auch sehr bedeutend für die Herausarbeitung des historischen Sokrates aus den Schriften Platons war. Immer mehr gewannen dessen frühe Schriften für die heutige Forschung an Bedeutung: Es folgte eine „Reduktion der Textbasis auf die Dialoge Kriton, Ion, Hippias minor und auf die Apologie, die als wichtigstes Zeugnis angesehen wird.“[15] Abgesehen von der – aus Sicht der neuesten Forschung zugunsten von Platon beantworteten – Frage, ob nun den platonischen oder aber den xenophontischen Schriften ein größerer Quellenwert bei der Suche nach dem historischen Sokrates zukommt, präsentieren uns die beiden antiken Autoren stark voneinander abweichende Sokrates-Darstellungen.

So schildert ihn Platon „als geniale Persönlichkeit [...], als großen Ironiker und Erotiker, vor allem aber als großen Denker, dessen Philosophie, von einem ethisch ausgerichteten elenktisch-aporetischen Denkansatz ausgehend, mannigfaltige Wandlungen und Veränderungen erfährt, bis sie schließlich im ontologischen Konzept der Ideenmetaphysik ihre Erfüllung findet.“[16] Dagegen war Sokrates laut Xenophon lediglich ein „geistig bemühter, im Grunde aber unphilosophischer athenischer Durchschnittsbürger, der unverändert zu einer Ethik der Mäßigung und der Selbstgenügsamkeit aufruft und [...] über allerlei praktische Fragen aus Ökonomie, Landbau, Finanz- und Militärwesen besonnenen Rat zu erteilen vermag.“[17] Neben den beiden eben genannten Hauptquellen der beiden Sokrates-Schüler sind die von dem Komödiendichter Aristophanes verfasste und im Jahre 423 v.Chr. auf die Bühne gebrachte Satire *Die Wolken* sowie einige Bemerkungen von Aristoteles über Sokrates zu nennen. Aristophanes lässt Sokrates „als orphisch-pythagoreischen Bettelpriester [in Erscheinung treten] [...], der in geheimer Denkerstube seine Schüler durch naturphilosophische Spekulation zu Atheisten erzieht und gegen Bezahlung Unterweisung in den rechts- und gesetzwidrigen Praktiken der sophistischen Rhetorik erteilt.“[18] Bemerkenswert ist, dass das Theaterstück bereits ähnliche Vorwürfe gegen Sokrates zur Geltung kommen ließ, die auch die im Jahre 399 v.Chr. im Prozess gegen Sokrates vorgetragenen Anklagepunkte beinhalteten. So zum Beispiel die Anschuldigung, dass „er einem die Worte im Munde herum[drehe], [...] Recht zu Unrecht [mache] und [...] damit die Jugend gegen die Eltern und hergebrachten Sitten auf[bringe]“[19]. Für Aristophanes ist Sokrates in den *Wolken* sozusagen „einer der aufklärerischen, für die Polis gefährlichen ionischen Naturphilosophen und sophistischen Begriffskünstler.“[20] Aus den

Schriften des Aristoteles, der das Wirken des Sokrates zwar nicht mehr persönlich erleben konnte, da er erst zehn Jahre nach dessen Tod das Licht der Welt erblickte, sich aber auf Zeitzeugen wie seinen Lehrer Platon berufen konnte, ist schließlich zu entnehmen, dass „Sokrates zwar [...] nach allgemeinen Begriffen für sittliche Tugenden [suchte], [...] sie aber nicht als Ideen mit einer eigenen, von den Sinnesdingen unabhängigen Existenz verdinglicht[e] (Metaphysik XIII 4 und 9).“[21] Abschließend lässt sich bezüglich der Quellenproblematik nicht nur feststellen, dass alle vier zuvor aufgeführten historischen Quellen teils unterschiedliche Aussagen zur Person des Sokrates treffen, sondern auch „aus einer recht unterschiedlichen Perspektive ihr Bild des Sokrates [zeichnen]: Aristophanes schildert Sokrates in seiner Lebensphase als Mittvierziger; Platon war nur mit dem älteren Sokrates zusammen; Xenophon mußte sich für die letzten Lebensjahre und den Prozeß des Sokrates vor allem auf die Schilderungen anderer verlassen; Aristoteles war sogar ganz auf Berichte anderer angewiesen.“[22] Diese Quellensituation macht es nahezu unmöglich, eine gesicherte Aussage darüber zu treffen, was die Person des Sokrates in all ihren Facetten auszeichnete. Ein durchaus realistischer Anspruch ist es jedoch, sich einer Antwort auf die Frage zu nähern, wer der historische Sokrates war, weshalb nun versucht werden soll, die dafür relevanten Informationen herauszuarbeiten.

## **2.2 Wer war der historische Sokrates?**

Der außergewöhnlichen Wirkung, die die Person des Sokrates auf viele seiner Zeitgenossen ausübte und die bis in die heutige Zeit hinein lebendig geblieben ist, stehen nur wenig gesicherte Informationen über dessen Philosophie und Leben gegenüber. Es ist davon auszugehen, dass er „im Jahr 469 v.Chr., vielleicht aber auch erst ein Jahr später, im attischen Demos Alopeke geboren wurde, dass sein Vater der Steinmetz oder Bildhauer Sophroniskos, seine Mutter wahrscheinlich die Hebamme Phainarete war. Des Weiteren wissen wir, dass er mit Xanthippe, darüber hinaus vielleicht auch mit einer Frau namens Myrto, verheiratet und Vater der drei Söhne Lamprokles, Sophroniskos und Menexenos war. Schließlich wissen wir, dass Sokrates im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts wirkte [...]. Die meisten weiteren biographischen Daten beziehen sich auf seinen Kriegsdienst.“[23] Sokrates' philosophisches Wirken fällt in die Zeit des Peloponnesischen Krieges (431 - 404 v.Chr), an dem er sich auch selbst mindestens dreimal aktiv beteiligte. Dazu zählen der „Feldzug gegen Poteidaia (431-429) sowie die Kämpfe beim Apollonheiligtum auf Delos (424) und bei



Amphipolis (422). (Pl.Lach. 181B; Apol. 28; Symp. 219e-221c)“[24] Während aus dem Zeitraum zwischen 423 - 406 v.Chr. nichts relevantes über das Leben des Sokrates bekannt ist, tritt er in den Quellen im Jahre 406 v.Chr. wieder in Erscheinung, als man ihn per Los zum Mitglied der Ratsversammlung wählte. So heisst es unter anderem bei Xenophon, dass Sokrates „einmal Ratsherr gewesen [war] und [...] den Bouleuteneid geschworen [hatte], in dem stand, er werde sein Amt nach den Gesetzen verwalten.“[25] Im sogenannten Arginusenprozess soll er in der Rolle des Ratsherrn vergeblich Widerstand gegen einen ungesetzlichen Volksbeschluss geleistet haben. Schließlich taucht Sokrates wieder im Jahre 404 v.Chr. auf, „also in der Zeit unmittelbar nach dem Krieg, als Sparta den Athenern das Regime der so genannten >>Dreißig Oligarchen<< aufgezwungen hatte. (Pl.Apol. 32c-d; Epist. VII, 324d-325a; Xen.Mem. IV, 4, 3; Hell. II, 3, 39)“[26] In diesem Zusammenhang ist den Quellen zu entnehmen, dass Sokrates von den *Dreißig* befohlen wurde, im Rahmen einer Expedition einen unbescholtenen Bürger namens Leon gewaltsam herbeizuschaffen, damit dieser hingerichtet werden könne. Doch laut Platon gehorchte er „ihnen einfach nicht und riskierte lieber das Ärgste, als daß er bei ihren schlimmen Handlungen mitgewirkt hätte“[27].

Doch auch nach dem Sieg der Demokraten über das von Sparta abhängige Terrorregime der *Dreißig* im Jahre 403 v.Chr. und der Wiedereinsetzung der athenischen Demokratie hatte Sokrates keinen leichten Stand, da er „für den moralischen und geistigen Niedergang Athens mitverantwortlich gemacht“[28] wurde und schließlich im Jahre 399 v.Chr. infolge einer Verurteilung seitens eines athenischen Gerichtshofes wegen angeblicher Asebie (Gottlosigkeit) und des Verderbens der Jugend durch den Schierlingsbecher den Tod fand. Doch was gibt es über diese weitestgehend gesicherten biographischen Daten hinaus vom historischen Sokrates zu berichten? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst geklärt werden, warum nur bestimmte Schriften des wohl wichtigsten Zeitzeugen, nämlich Platon, als wertvolle historische Quelle über die Person des Sokrates anzusehen sind. Der wichtigste Ansatzpunkt dabei ist, Platons Schriften daraufhin zu prüfen, wo ihm Sokrates praktisch nur oder fast ausschließlich als Sprachrohr eigenen philosophischen Gedankenguts dient und wann dies nicht oder weitaus weniger der Fall ist. In der heutigen Sokrates-Forschung ist damit verbunden vor allem die Beantwortung der Frage wesentlich, „ob Sokrates tatsächlich die Definitionsfrage auf dem Feld des Ethischen eingeführt hat, die im Zentrum von vier Frühdialogen steht. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die

Problemstellung, die Sokrates dort mit der so genannten Was-ist-X-Frage einführt, die platonische Ideenlehre sowohl sachlich als auch terminologisch vorbereitet.“[29] Aristoteles, Xenophon und Platon berichteten übereinstimmend in ihren Schriften davon, dass Sokrates die Frage stellt, was man als ethisch bezeichnen kann, „um ethische Wesensbestimmungen zu gewinnen. Wie man sich in der Quellenfrage im einzelnen auch entscheiden möchte, schließlich geriet man immer wieder an ein Zeugnis, das Sokrates als ethischen Begriffsphilosophen auszuweisen schien.“[30] Dies galt lange Zeit als *Communis opinio* in der Sokratesforschung. Es war schließlich der Sokratesforscher Heinrich Maier, der zu zeigen versuchte, dass der „xenophontische Sokrates von Antisthenes und Platon abhängig ist und sich alle aristotelischen Zeugnisse wiederum auf Platon und Xenophon zurückführen lassen.“[31] Das ließ ihn schlussfolgern, dass „nicht Sokrates, sondern Platon der >>Entdecker des Allgemeinen<< war und es Sokrates hingegen um eine >>*normativ-kritische Refelexion*<< auf das Tun und Leben der Menschen ging.“[32] Und tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles auf der Suche nach dem historischen Sokrates nicht auf *die* eine authentische Überlieferung zurückgriff, sondern sich auf eine der verschiedenen Sokratesauffassungen stützte, mit denen sich auch die heutige Forschung konfrontiert sieht. Anders wäre es, wenn er von Platon persönlich in mündlicher Form etwas über Sokrates erfahren hätte. Doch dass dies eher auszuschließen ist, lässt sich gerade eben aus seiner Behauptung herauslesen, „dass [es] zweierlei vornehmlich ist [...], was man mit Recht dem Sokrates als sein Verdienst anrechnen darf: das induktive Verfahren und die begriffliche Bestimmung des Allgemeinen.“[33] Man beachte hier, dass der „Satz [...] im Potentialis [steht], wodurch die Satzaussage in ihrer Gewißheit eingeschränkt wird. Der Grund für diese vorsichtige Ausdrucksweise wird genannt: Das Adverb [vornehmlich] [...] zeigt an, daß es andere Erklärungsversuche gab, die Aristoteles als unzutreffend verwirft und korrigiert.“[34]

Damit aber kann die Aussage des Aristoteles nicht mehr historische Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen als all die anderen modernen Lösungsversuche. Aristoteles dürften also hauptsächlich Platons Dialoge und Xenophons *Memorabilien* als Quelle für seine Ausführungen gedient haben. Bei Xenophon wiederum wissen wir, dass er ausschließlich in seinen *Memorabilien* darauf zu sprechen kommt, und dass auch nur an zwei Stellen (im ersten und vierten Buch), dass Sokrates sich die Definitionsfrage nach dem Wesen des Ethischen stellt. Während also in einigen frühen Dialogen Platons diese Frage ins

Zentrum sokratischen Denkens rückt, wird sie bei Xenophon nur am Rande erwähnt. Doch das ist nicht alles: Denn mittlerweile hat die Forschung „nachgewiesen [...], daß Xenophon bei der Abfassung seiner Sokratika auf Schritt und Tritt gedankliche und literarische Anleihen und Entlehnungen bei anderen Sokratikern vorgenommen hat.“[35] Beim inhaltlichen Vergleich von Xenophons *Memorabilien* mit den platonischen Dialogen fallen deutliche Parallelen ins Auge. Ein Beispiel: Noch im ersten Buch seiner *Memorabilien* sagt er von Sokrates, dass sich dieser bezüglich der Definitionsfrage nach dem Wesen des Ethischen „immer nur über die menschlichen Dinge [unterhielt] und forschte, was fromm, was göttlich, was schön, was häßlich, was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was Verzückung, was Tapferkeit, was Feigheit, was Staat, was Staatsmann, was Herrschaft über Menschen, was ein Herrscher über Menschen sei.“[36] Mit dieser Einschätzung bezieht Xenophon die bereits erläuterte Definitionsfrage, „die er im vierten Buch auf den gesamten ontologischen Bereich bezogen wissen wollte, jetzt hier, und jetzt in Übereinstimmung mit dem frühen Platon, allein auf ethische Fragen.“[37] Außerdem besteht bei seiner Aufzählung eben jener Fragen die Auffälligkeit, dass er Tugenden wie *Tapferkeit* und *Besonnenheit* substantivistisch, *Frömmigkeit* und *Schönheit* jedoch adjektivistisch gebraucht. Dieser Sprachgebrauch ist „nun exakt in den platonischen Frühdialogen wieder[zufinden], wo *Laches* und *Charmides* substantivistisch nach [...] [Tapferkeit] bzw. [...] [Besonnenheit] fragen, während *Euthyphron* und *Hippias maior* adjektivistisch nach [...] [Frömmigkeit] bzw. [...] [Schönheit] fragen. Diese auffälligen Übereinstimmungen der Terminologie [...] beweisen [...], daß Xenophon auch hier rein äußerlich eine Begrifflichkeit übernommen hat, die innerhalb der platonischen Frühdialoge einen wichtigen Gedankenfortschritt hin zur Entwicklung der Ideenlehre markiert und diese zugleich datiert.“[38] Doch vieles weist auch darauf hin, dass sich Xenophon ebenfalls der platonischen Spätschriften als Grundlage für seine *Memorabilien* bediente, wo es u.a. heißt, dass Sokrates der Auffassung war, „daß jemand, der wisse, was das Wesen der bestehenden Dinge sei, es auch ändern klar machen könnte. Wer es aber nicht wisse, bei dem wäre es freilich nicht verwunderlich, daß er sich täuschen ließe und auch andere täusche.“[39]

Im Vergleich dazu heißt es im *Phaidros* von Platon, dass derjenige, der „andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden [möchte], die Ähnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen“[40] muss und dass jemand, der „die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die größere oder

geringere Ähnlichkeit mit diesem Unbekannten in anderen Dingen [nicht] zu unterscheiden“[41] in der Lage ist. Die große Ähnlichkeit im Wortlaut bezeugt, dass sich Xenophon der Gedanken Platons bediente und diese nur etwas abwandelte. Dieses Vorgehen lässt sich auch an anderen Stellen herauslesen. Wiederum in den *Memorabilien* steht geschrieben, dass die Dialektik beinhalten würde, „daß die Teilnehmer gemeinsam ihre Gedanken austauschen und die Dinge nach verschiedenen Gesichtspunkten einteilen.“ Es lässt sich feststellen, dass diese „Begrifflichkeit [...] für Xenophon ganz singulär [ist] und [sie] begegnet [uns] nur hier, sie ist dagegen typisch für Platons dihäretische Dialoge.“[42] So wird beispielsweise im *Sophistes* die dialektische Wissenschaft als das „Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte“[43], definiert. All dies lässt den Schluss zu, dass man die Ausführungen Xenophons über Sokrates nicht als eigenständiges historisches Zeugnis ansehen kann. Zugleich relativiert sich die Annahme, dass Sokrates als ethischer Begriffsphilosoph anzusehen ist. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass die in den Frühdialogen thematisierte Wesensfrage nach dem Ethischen eng mit der Ideenlehre Platons verknüpft ist, sie also gedanklich auf einen platonischen Ursprung zurückzuführen ist. Denn warum wird diese angebliche Wesensforschung des Sokrates nicht in Platons Frühdialogen *Apologie*, *Kriton*, *Ion* und *Hippias minor* zur Sprache gebracht, sondern ein Sokrates dargestellt, der ein elenktisches[44] Frageverfahren ausübt? Vielleicht deshalb, weil „Platon [...] einen Sokrates [kennt], der Elenktik treibt, ohne von der [...] [Wesensfrage] zu wissen“[45]? Exakt. Und eben jener elenktische Sokrates repräsentiert, „wenn überhaupt einer, die platonische Interpretation des historischen Sokrates.“[46] Ganz deutlich wird dies bei Platons *Apologie*, die berühmt gewordene Verteidigungsrede des Sokrates nach seiner Verurteilung wegen angeblicher Asebie und des Verderbens der Jugend, die als „frei komponiertes Kunstwerk [...] im Rahmen des platonischen Gesamtwerkes eine einzigartige Sonderstellung ein[nimmt], weil sie, als einzige aller Schriften, nicht dialogisch, sondern in Form einer Rede konzipiert ist. [...] So hat Platon hier die Form der Rede ersichtlich gewählt, um Sokrates [...] Gelegenheit zu geben, in eigenem Namen [...] über sich selbst sprechen zu lassen. [...] Platon will hier eine [...] Deutung und Interpretation der historischen Sokratesgestalt geben, die ihm später Symbol und Gefäß für andere, eigene Gedankeninhalte wird.“[47] Dass er um Authentizität bestrebt ist, zeigt sich bereits daran, dass er die Verteidigungsrede gemäß des zeitgenössischen *Procederes* für Gerichtsverfahren in drei Teile unterteilt: „Sie beginnt mit der eigentlichen Verteidigung [...] (Apol. 17a-35d), setzt dann wieder

ein, als ihn das Gericht für schuldig erklärt hat und ihm die Möglichkeit gibt, selbst ein Strafmaß vorzuschlagen (Apol. 35e-38b), und endet mit einer Ansprache nach der Bekanntgabe des Todesurteils (Apol. 38c-42a).“ [48]

### 2.2.1 Die Apologie - Zeugnis der Philosophie des Sokrates

Auch die Tatsache, dass sich in der Apologie viele Übereinstimmungen mit den Fragmenten anderer Sokratiker finden lassen, macht diese zu einer der bedeutendsten historischen Quellen zur Philosophie des Sokrates. Demnach gehörte es zu seiner wichtigsten Tätigkeit, das Wissen anderer Leute zu prüfen, über das sie zu verfügen glaubten. Die Anwendung dieses Ausfrage- und Prüfungsverfahrens, auch *Elenktik* genannt, wird in der Apologie mehrfach beschrieben. Unter anderem unterzog er einen Staatsmann, der von sich behauptete, weise zu sein, diesem Verfahren. Damit verbunden lässt Platon in der Apologie Sokrates u.a. folgendes sagen: „Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaßt ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst: weiser als dieser Mann bin ich nun freilich. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiß, ich aber, wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“[49] Da er das von ihm gesuchte Wissen von den *größten Dingen* bei den Menschen, respektive Politikern, Handwerkern und Dichtern, nicht gefunden hätte „habe er es schließlich als Auftrag des Gottes angesehen, die Menschen davon zu überzeugen, daß sie nicht wüßten, was sie zu wissen vermeinten; diesen Auftrag habe er sein Leben lang gehorsam befolgt und sich so den unberechtigten Haß derer zugezogen, die in ihrer falschen Wissensvermeinung widerlegt worden seien.“[50] Eine Bestätigung für diese Wissensfrage lässt sich auch in den *Wolken* finden, wo Strepsiades auf die Frage seines Sohnes Pheidippides, was er denn von Sokrates lernen könne, antwortet: „Was? – Alle Weisheit, die’s auf Erden gibt! Da wirst du sehn, wie roh, wie dumm du bist!“ Aristophanes jedoch sieht diese Tätigkeit des Sokrates als rhetorisches Mittel an, die Jugend zum Unrecht tun zu motivieren und die göttlichen Autoritäten zu unterwandern.

Doch wie könnte sich dieses negative Bild von Sokrates erklären lassen? Eine bedeutende Ursache dafür mag die „Offenheit des sokratischen Denkens, die in der Mündlichkeit ihren sinnfälligen Ausdruck findet“[51], gewesen sein. Denn so

musste man nur „die strenge Ausrichtung der sokratischen Elenktik auf das Problem des *Guten* übersehen oder übersehen wollen, wie dies, jeder auf seine Weise, Aristophanes, die Ankläger und Polykrates getan haben, und Sokrates erschien unfehlbar als ein unverantwortlicher Schwätzer und Sophist, wenn nicht gar als politischer Agitator, der der Jugend den Glauben an die staatstragenden Werte und Autoritäten nahm und so schließlich mitschuldig war am Desaster der athenischen Politik.“[52] Bei genauerer Untersuchung der von Sokrates ausgeübten Elenktik lässt sich aber feststellen, dass er die Menschen darauf prüfte, ob sie ein Wissen vom Guten besitzen würden – da er dieses Wissen vom Guten aber weder bei anderen noch sich selbst fand, erachtete er wohl „das Wissen des Nichtwissens als angemessene denkerische Grundhaltung und das prüfende Suchen nach dem Sinn des Guten als angemessene denkerische Tätigkeit. Die philosophische Leistung des historischen Sokrates lässt sich demnach dahingehend bestimmen, daß er als erster erkannt und gefordert hat, die Philosophie müsse eine wissenschaftliche Ethik begründen, damit sinnvolles Handeln und also richtiges Leben möglich wäre.“[53] Zum Ideal des aufs Praktische ausgerichteten Philosophierens von Sokrates liest man in der Apologie, dass er sich fragte, „wie ich jedem einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte, befleißigt, bemüht, jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem Seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und vernünftiger womöglich werden könnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte.“[54] Und da er ausschließt, im Besitz der Weisheit zu sein, kann man ihn gewiss nicht als Sophisten bezeichnen.

### **2.2.1 Xenophon als aussagekräftiger Augenzeuge?**

Mag Xenophon in der heutigen Forschung auch als jemand gelten, der, vereinfacht gesagt, mehr bei Platon beschrieben hat, als ein eigenständiges Werk über den historischen Sokrates verfasst zu haben, so darf nicht unterschätzt werden, dass er zu Zeiten des Sokrates lebte und auch zu dessen Schülern gehörte. Insofern ist anzunehmen, dass er zumindest als verlässlicher Augenzeuge dessen gelten kann, was Sokrates Tag für Tag in Athen tat.

So schreibt Xenophon: „Überdies lebte er immer in der Öffentlichkeit. Er ging früh in die Wandelhallen und Gymnasien. Wenn sich der Markt füllte, war er dort zu sehen, und die übrige Zeit des Tages war er immer da, wo er voraussichtlich

die meisten Leute antraf. Er lehrte auch meistens, und wer Lust hatte, konnte [ihm] zuhören.“[55] Zudem ist zu lesen, dass Sokrates „die geringsten Speisen [isst], [...] das schlechteste Getränk [trinkt], [...] nicht nur einen ärmlichen Mantel [trägt], sondern auch Sommer und Winter den gleichen, und [...] ohne Sandalen und Hemd“[56] ist. Diese äußere Beschreibung des Sokrates deckt sich auch mit Platons Aussage, wenn er feststellt, dass „dieser hinaus in ebensolcher Kleidung [ging], wie er sie immer zu tragen pflegt, und [...] unbeschuht“[57] ging. Und auch dem Lesen war Sokrates anscheinend nicht abgeneigt. So lässt ihn Xenophon wie folgt zu Wort kommen: „Ich schlage auch die Schätze der alten Weisen auf, die sie in Büchern aufgeschrieben hinterlassen haben, gehe sie gemeinsam mit den Freunden durch, und wenn wir etwas Schönes finden, dann wählen wir es aus.“[58]

Dennoch warnte er davor, das durch Bücher aufgenommenes Wissen das eigene Nachdenken nicht ersetzen könne (Platon, Phaidros 275a-d). Demnach hatte Sokrates einst vernommen, dass der Euthydemos, „viele Schriften von den berühmtesten Dichtern und Sophisten gesammelt [habe]. Daraufhin glaubte er, sich bereits durch seine Weisheit von den Altersgenossen zu unterscheiden, und machte sich große Hoffnungen, sich vor allem durch seine Fähigkeiten im Reden und Handeln hervorzutun.“[59] Euthydemos glaubte nun erklären zu können, was gerecht und ungerecht sei. Doch Sokrates entlarvte laut Xenophon im Gespräch mit diesem sein Nichtwissen, denn nach Sokrates ver helfe „ein schematisches Wissen von Wörtern und Definitionen, wie es in Büchern vermittelt wird und von der äußeren Gestalt her ein klar umgrenztes, festes Wissen suggeriert, [...] nicht zu einem wirklichen Wissen von Gerechtigkeit, sondern verführt ohne Anwendung auf die konkrete Situation zu einem Scheinwissen.“[60] Neben diesen Informationen zur Person des Sokrates und den bereits unter Kapitel 2.2 erwähnten, sind die Aussagen über dessen philosophisches Treiben mit großer Vorsicht zu genießen, zumal bereits zu beweisen versucht wurde, dass sich Xenophon hierbei offensichtlich im großen Maße der Schriften Platons bediente. Wenn er Sokrates im Gegensatz zu Platon als einen „eher biedereren, geradezu penibel rechtschaffenen, höchst konservativen und schulmeisterlichen“[61] Mann beschreibt, stellt sich unwiderruflich die Frage, wie denn eine Persönlichkeit mit solchen Charakteristika eine derartige welthistorische Wirkung entfalten konnte?

### **2.2.1 Die große weltgeschichtliche Wirkung des Sokrates**

Man könnte zu Gunsten des Xenophon argumentieren, dass seine „Schlichtheit

und [...] stockkonservative Gesinnung [...] für die Grobheit seines Sokrates-Bildes verantwortlich seien.“[62] Doch da es sehr wahrscheinlich ist, dass er nicht zum engeren Kreis der Schüler des Sokrates gehörte, von diesen als solcher auch nicht wahrgenommen wurde und in den letzten Lebensjahren des Sokrates wegen einer Verbannung - er unternahm Feldzüge mit dem jüngeren Kyros, der im Peloponnesischen Krieg an der Seite der Spartaner kämpfte - nicht in Athen anwesend war sowie nicht zuletzt nachgewiesen wurde, dass er sich bei seinen Erinnerungen an Sokrates hauptsächlich auf andere Literatur, vornehmlich platonische, stützte, verbleiben viele Fragen bezüglich der historischen Authentizität seiner Schriften. Dagegen kann man Platon eine ausgesprochen übertriebene Sokrates-Darstellung vorhalten, die einer undifferenzierten Philosophenverehrung gleichkommt. Jedoch spricht für ihn, dass er zum engsten Kreis der Schüler des Sokrates gehörte und ihm bereits seit vielen Jahren vor dessen Tod nicht nur persönlich nahestand, sondern auch bei ihm in Athen verweilte. Doch verantwortlich für die welthistorische Wirkung des Sokrates ist sicherlich nicht allein das äußerst schillernde Bild, das Platon von ihm malte, sondern vor allem auch dessen wirkungsmächtige und außergewöhnliche Persönlichkeit. Zudem sind von dessen „grundstürzender Erkenntnis, daß richtiges Handeln und geglücktes Leben ohne ein Wissen vom Guten unmöglich seien, [...] nicht nur die Sokratiker aufs stärkste beeindruckt und beeinflusst, sondern auch alle folgenden Philosophen und Philosophenschulen. So ist es wohl verständlich, wenn die antike Philosophiegeschichte, beginnend mit Aristoteles, Sokrates als entscheidendes Ereignis begreift und von da an eine neue Epoche des griechischen Denkens datiert.“[63] Dass der Querdenker und Charismatiker Sokrates vielen Leuten mit seiner alles - auch die Grundwerte des Staatswesens - hinterfragenden Art vor den Kopf stoßen musste, wenn er Ihnen den Spiegel des Nichtwissens vorhielt, ist recht gut nachvollziehbar. Und bedenkt man, dass er seine „elenktische Kritik über Jahrzehnte hinweg in unzähligen Gesprächen immer wieder durchschlagend geübt hat in einem überschaubaren Gemeinwesen, das sein politisches Leben in der Hauptsache mündlich zu regeln pflegte, so wird man sich eher darüber wundern müssen, daß Sokrates in Athen so spät politisch anstößig wurde, als daß es überhaupt zu einem Zusammenstoß kam.“[64]

### **3. Schlussbemerkung**

Wie bereits zu erwarten war, kann die Frage nach dem historischen Sokrates



nicht eindeutig und abschließend beantwortet werden. Jedoch ist es auf Basis des vorliegenden Quellenmaterials möglich gewesen, sich nach dem Prinzip des Ausschlussverfahrens, was mehr oder weniger plausibel und glaubwürdig ist, dem historischen Sokrates zu nähern. Neben einigen halbwegs gesicherten historischen Eckdaten, wie zu seiner Familie, seinem Militärdienst, seiner Tätigkeit als Ratsherr und seinem Tod, gibt es vor allem vielfältige Informationen über die von ihm praktizierte Philosophie, die es auf ihre Historizität zu untersuchen galt. Dabei wurde deutlich, dass Platon, trotz der merklichen Heroisierung, als glaubwürdigster Überlieferer des historischen Sokrates gelten kann, zumindest auf seine frühen Dialoge *Apologie*, *Kriton*, *Ion* und *Hippias minor* bezogen. In den späteren Dialogen Platons trat dann mehr und mehr seine eigene Philosophie in den Vordergrund, für die Sokrates fast ausschließlich als Sprachrohr galt. Dagegen liegt die Vermutung nahe, dass sich Xenophon bei seinen *Erinnerungen an Sokrates* primär nicht auf die eigenen, sondern andere Erinnerungen beruft, respektive auf die Schriften Platons, was insbesondere an dessen Darstellung der sokratischen Philosophie nachgewiesen wurde. Jedoch lassen sich auch bei ihm einige historisch relevante Informationen finden. Zumal sein zutiefst konservativ gemaltes Sokrates-Bild einen heilsamen Kontrast bzw. eine gute Ergänzung zu der überhöhten und legendenhaften Sokrates-Darstellung Platons bildet. Desweiteren sind die *Wolken* von Aristophanes ein gutes Beispiel dafür, wie man den Sokrates aufgrund seiner Art des Philosophierens missverstehen konnte. Denn die von ihm betriebene Elenktik, die Kunst des Widerlegens, bot einige Angriffsflächen, um sich unbeliebt zu machen und falsch interpretiert zu werden. Schließlich war es das Wesen dieses Ausfrage- und Prüfverfahrens, den Gesprächspartner durch gezielte Fragestellungen seiner Unwissenheit zu überführen. Sehr dienlich bei diesem Verfahren war sicherlich die ihm von Platon als auch Xenophon zugeschriebene Bescheidenheit und die Einsicht in seine eigene Unwissenheit. Die besondere philosophische Leistung des Sokrates war es gewiss, dass seinem ausschließlich praktischen und mündlichen Wirken das Bestreben innewohnte, das Gute zu erkennen, er also auf die höchsten Werte des menschlichen Tuns ausgerichtet war, worin er die einzige Grundlage für ein richtiges und vernünftiges Handeln sah. Diese Frage nach dem Guten, die bis zum heutigen Tage unbeantwortet blieb, ist sein wahres Vermächtnis an die Nachwelt.

#### **4. Quellen- und Literaturverzeichnis**

## Quellen:

Aristoteles: Metaphysik, übers. von Adolf Lasson, 2. Aufl., Jena 1924.

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übers. von Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Band 2, Leipzig o. J.

Platon: Apologie, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 1, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Der siebente Brief, Übers., Anm. u. Nachw. v. Ernst Howald, Stuttgart 2004.

Platon: Phaidros, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Sophistes, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Symposion, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Xenophon: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie, übers. von Ernst Bux, Stuttgart 1956.

## Literatur:

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988.

Irscher, Johannes: Sokrates. Versuch einer Biografie, Leipzig 1985.

Kessler, Herbert: Sokrates. Geschichte, Legenden, Spiegelungen, Kusterdingen 1995.

Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003.

Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004.

Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987.

Taylor, C.C.W.: Sokrates, Freiburg/Basel/Wien 1999.

Fußnoten:

- [1] Kessler, Herbert: Sokrates. Geschichte, Legenden, Spiegelungen, Kusterdingen 1995, S. 9.
- [2] Ebd. S. 9.
- [3] Horn, Christoph: Sokrates: Philosophisches Nichtwissen und Tugendethik, in: Der Brockhaus Multimedial, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim 2005.
- [4] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 13.
- [5] Ebd. S. 13.
- [6] Irmscher, Johannes: Sokrates. Versuch einer Biografie, Leipzig 1985, S. 6.
- [7] Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übers. v. Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Band 2, Leipzig o. J., S. 219-220.
- [8] Taylor, C.C.W.: Sokrates, Freiburg/Basel/Wien 1999, S. 108.
- [9] Ebd. S. 108.
- [10] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 14.
- [11] Ebd. S. 14.
- [12] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 19.
- [13] Ebd. S. 21.
- [14] Ebd. S. 21.
- [15] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 17.
- [16] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 3.
- [17] Ebd. S. 3.
- [18] Ebd. S. 2.

- [19] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 7.
- [20] Ebd. S. 13.
- [21] Ebd. S. 13.
- [22] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 13.
- [23] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 8-9.
- [24] Ebd. S. 9.
- [25] Xen. Mem. I, 1, 17 f.
- [26] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 9.
- [27] 7. Brief 325a.
- [28] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 13.
- [29] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 16.
- [30] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 434.
- [31] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 17.
- [32] Ebd. S. 17.
- [33] Met. XIII, 4, 1078 b 27.
- [34] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 435.
- [35] Ebd. S. 435.
- [36] Mem. I, 1, 16.
- [37] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 440.
- [38] Ebd. S. 441.
- [39] Mem. IV, 6, 1.
- [40] Phaidros 262a.

- [41] Phaidros 262a.
- [42] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 439.
- [43] Sophistes 253d.
- [44] Anm.: Das bedeutet, dass ein Sachverhalt durch Aufzeigen von Widersprüchen geprüft wird.
- [45] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 444.
- [46] Ebd. S. 444.
- [47] Ebd. S. 442-443.
- [48] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 62.
- [49] Apologia 21c-e.
- [50] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 443.
- [51] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 450.
- [52] Ebd. S. 450.
- [53] Ebd. S. 449.
- [54] Apol. 36c.
- [55] Mem. I, 1, 10.
- [56] Mem. I, 6, 2.
- [57] Symp. 220b.
- [58] Mem. I, 6, 14.
- [59] Mem. IV, 1, 2.
- [60] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 51.
- [61] Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988, S. 30.
- [62] Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988, S. 30.

[63] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 451.

[64] Ebd. S. 451.

---

# Der Moralapostel

## Der Moralapostel

War er Politiker, Theologe, Jurist oder Gewerkschaftsfunktionär?

Liebe Leute, ich weiß es beim besten Willen nicht mehr!

Doch mag mein Gedächtnis auch so löchrig wie 'n Schweizer Käse sein,  
eines steht fest: Der Typ predigte Wasser und trank gar lieblichen Wein!

Er erhob seine Stimme für Frieden und Gerechtigkeit in aller Welt,  
als er seinem Berufe nachging für nicht gerade wenig Geld  
und spielte die Rolle des Robin Hood, den Rächer der Enterbten,  
zu Felde ziehend gegen all die Sünden der moralisch Verderbten!

Ging's darum, andern Leuten kritisch auf die Finger zu schau'n,  
war unser Held in seinem Element und voller Selbstvertrau'n,  
denn auf seine schärfste Waffe, das Schwert der Rhetorik,  
konnt' er immer bau'n und nichts entging seinem Adlerblick!

Doch gewisse Ausnahmen sind legitim, dachte er wohl,  
als er Steuern hinterzog, andre betrog und versank im Alkohol!  
Schließlich sei er auch nur ein Mensch aus Fleisch und Blut,  
hört' ihn der Richter sagen, der nicht immer nur Gutes tut!

Und wie nun lautet die Moral von der Geschicht'?

Wer sich zum Moralapostel mit mahnender Stimme erhebt,  
nicht aber nach seinen öffentlich beschwor'nen Grundsätzen lebt,  
ist ein Heuchler, wie er im Bucho der Doppelmoral steht,  
der andere betrügt, sich selbst belügt und einen Irrweg geht!

by Charlie Rutz

(Oktober 2004)