

Über ethische Evidenz

Von WOLFGANG TRILLHAAS

1. Es gibt eine elementare Sphäre, in der das sittlich Gute unmittelbar einsichtig ist. Sittliches Handeln ist im ursprünglichsten Sinne nicht von wissenschaftlicher Reflexion abhängig, es ist nicht an die Fähigkeit des handelnden Menschen gebunden, „ethische“ Analysen vorzunehmen. Vielmehr baut die Wissenschaft vom Sittlichen, die Ethik, auf der Tatsache auf, daß es auch in der vorwissenschaftlichen Einstellung eine unmittelbare, originäre Gegebenheit sittlicher Tatbestände gibt. Es gibt eine Evidenz des Sittlichen. Eigenartigerweise scheinen sich aber nun die komplizierteren ethischen Tatbestände, für welche keinesfalls eine derartige Evidenz in Anspruch genommen werden kann, wie z. B. ethische Konflikte, Pflichtenkollisionen, Grenzfälle aller Art — um nur stichwortartig den Stil solcher Komplikationen in Erinnerung zu rufen — der ethischen Theorie viel leichter zu erschließen. Zur Bewältigung dieser Probleme gibt es alte Begriffstraditionen, während eben die elementarste Schicht sittlicher Erkenntnis, auf die wir hier unser Augenmerk lenken wollen, sich einer begrifflichen Fixierung geradezu zu entziehen scheint. Es handelt sich, um diese elementarste Schicht zu kennzeichnen, um alle jene sittlichen Einsichten und Urteile, in denen das Prädikat „gut“ eine Rolle spielt. In unmittelbarer Weise drückt sich die sittliche Erfahrung hier etwa in Sätzen aus wie in diesen: „Das war gut von ihm“, „Er hat ein gutes Herz“, „Er tut in der Stille viel Gutes, von dem niemand etwas weiß“, „Er hat wenigstens immer einen guten Willen“ u. dergl.

2. Nicolai Hartmann hat (Ethik², S. 340) schon gelegentlich darauf aufmerksam gemacht: „Das Gute ist nicht definierbar — weder einfach, per genus et differentiam, noch mittelbar.“ Man muß einen Augenblick bei der Frage verweilen, warum denn der Eindruck von dieser undefinierbarkeit entsteht. Da sind zunächst die Äquivokationen des Guten zu nennen. Als gut gilt etwa, was „gut für . . .“ ist, zunächst gut für einen bestimmten Zweck. Das Gute ist dann gleichbedeutend mit dem Nützlichen. Diese utilitarische Auslegung ist nicht prinzipiell von der eudämonistischen unterschieden, bei der das „gut für . . .“ einem Menschen, besser möglichst vielen Menschen, dem handelnden Subjekt selbst (im Falle des Egoismus) oder grundsätzlich einem fremden Menschen (im Falle des Altruismus) vermeint ist. Bei diesen Äquivokationen handelt es sich nicht um Probleme, die der Ethik völlig fremd sind. Es sind nur Probleme, die an eine ganz andere Stelle gehören, die in ganz anderen Zusammenhängen verhandelt werden müssen. Diese Äquivokationen sind aber zur Beschreibung der reinen sittlichen Gutheit, also zur Beschreibung dessen, worum es in der elementarsten Schicht sittlicher Erkenntnis geht, völlig ungeeignet.

Andere Äquivokationen scheinen auf den ersten Blick für den sittlichen Begriff des Guten keine Gefahr der Entstellung oder des Mißverständnisses mit sich zu führen. Es ist etwa an die vorzügliche Machart irgendeiner Sache zu

denken, die wir als gut im Sinne von „gut gemacht“ bezeichnen. Ebenso ist die Gutheit oft einfach ein Wechselbegriff für das Angenehme. Und hier treten — wir befinden uns ja in einer vorwissenschaftlichen Sphäre, die durch die ungeprüfte Anwendung der Worte gekennzeichnet ist — dann wesentliche Grenzverwischungen ein: ein guter Mensch, ein gutes Herz, eine gute Seele — das alles sind Bezeichnungen für Menschen und menschliche Eigenschaften, die von den anderen Menschen als angenehm und vorteilhaft empfunden und darum quasi sittlich gewertet werden.

Nun, alle diese Dinge sind bekannt. Sie sind immerhin geeignet genug, um zu veranschaulichen, wie schwer es ist, das Gute im reinen und sittlichen Sinne zu präzisieren. In einem vorläufigen Sinne könnte man sagen, daß der Begriff „gut“ in dem Maße seinen rein sittlichen Charakter verliert, als er materiell gebunden und geladen wird. Er hört zwar nicht auf, auch dann noch ein Gegenstand ethischer Besinnung zu sein, aber es kommt dann doch auf die Relationen an, in denen die „Güter“ überhaupt in das Blickfeld rücken. Solche Güter sind ja immer nur in Hinblick auf den handelnden, wertenden, begehrenden usw. Menschen ethisch relevant und haben abgesehen von diesen Bezügen keinen Ort in der Ethik. Man kann sagen: der Begriff „gut“ hat etwas Schwimmendes: bald gilt er dem Menschen ganz unmittelbar, ihm selbst, seinem Herzen, seinem Willen; bald bezeichnet er die von diesem Menschen ausgehenden Akte, vielleicht ganze Aktsysteme, seinen „Stil“; bald bezeichnet er den vom Menschen aus geordneten oder auch ungeordneten Bereich der *bona*, der Güter. Wohin gehört nun der Begriff des Guten unmittelbar, ursprünglich, wohin gehört er in Reinheit? Es ist schon verständlich, daß Kant in dem klassischen Satz zur Eröffnung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ dem Verschwimmen des Begriffes „gut“ nach der materialen Seite hin einen Riegel vorgeschoben hat: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Wie die Ausklammerung der Zwecksphäre im weitesten Sinne, die Kant anschließend zur Erhärtung seines Satzes vorgenommen hat, im Zusammenhang damit zu stehen kommt und zu beurteilen ist, das soll uns im Augenblick nicht kümmern.

Noch in einem anderen Sinne muß es uns auffallen, wie schwer greifbar die Gutheit auch dann ist, wenn man sie im rein sittlichen Sinne nimmt. Sie gehört einesteils nämlich in den Bereich der ethischen Urteile. Wir sagen: „Dieses Verhalten war gut“. Wir rechnen dann dies Verhalten dem handelnden Menschen zugute. Ein solches Urteil nimmt den Charakter eines Werturteils an. Das Gute wird daher bei Nicolai Hartmann zu den Grundwerten gerechnet. Es fehlt hier an Raum, um die Bedenken gegen diese naheliegende Einordnung darzulegen. Jedenfalls ist es nicht, wie z. B. das Edle, auf eine Auslese von Menschen beschränkt. Es nimmt auch an keiner „Hierarchie der Werte“ teil; denn es fundiert schlechthin alles sittliche Verhalten und gehört doch ganz und gar zu Gott.

Andererseits ist das Gute schlechthin das, was wir tun sollen. Es ist der Inbegriff unseres Sollens, die allgemeinste Form des sittlich von uns Geforderten.

Im einen Falle ist also das Gute verwirklicht, im anderen Falle ist es unrealisiert. Und doch kann man sagen, daß es in beiderlei Verständnis „evident“, also unmittelbar einsichtig sein kann. Man wird sagen müssen, daß diese Evidenz in einem geradezu paradoxen Verhältnis zur Definierbarkeit steht.

3. Diese Evidenz wird sich weitgehend nur negativ beschreiben lassen. Unmittelbare Einsichtigkeit bedeutet ja, daß die Einsichtigkeit durch nichts sonst als durch die Sache selbst vermittelt ist. Diese Evidenz bedarf jedenfalls keiner fremden Hilfe. Solche Hilfen wären an sich in mannigfacher Weise denkbar. Ihnen gegenüber stellt die unmittelbare Einsichtigkeit eine Form der Souveränität des Sittlichen gegenüber allen möglichen Theorien vom Sittlichen dar. Es kommen etwa folgende Bezüge in Betracht, an denen die Unmittelbarkeit der sittlichen Evidenz veranschaulicht werden kann:

Unabhängigkeit von Nützlichkeitsbetrachtungen. Es kann von Fall zu Fall einsichtig sein, daß das Nützliche „jetzt“ unsittlich wäre und das Sittliche bzw. sittlich Geforderte unvorteilhaft ist.

Unabhängigkeit von der populären Sittlichkeit, also von dem, was die Leute für „gut“ halten. Damit ist nicht gesagt, daß diese Emanzipation des eigenen sittlichen Urteils vom allgemeinen Urteil der anderen Menschen auch notwendigerweise die Ursache eines „objektiv“ ethischen Verhaltens ist. Es ist nur gesagt, daß es im Wesen der sittlichen Evidenz liegt, daß sie sich unverwechselbar „mir“ erschließt.

Unabhängigkeit von ethischen Theorien, die ich erst zu Rate ziehen müßte, um das Gute zu erkennen. Dazu gehören vor allem solche Theorien, die erst einer Auslegung bedürfen, um verstanden zu werden, z. B. das sog. Naturrecht. Ebenso gilt das für jede Form einer *Lex scripta*. Es liegt im Wesen des sog. Naturrechtes, daß es bei „richtiger“ Auslegung zu einer *Lex scripta* erhoben werden könnte. Wenn Paulus in dem Briefe an die Römer Kap. 2, 14 f. davon spricht, daß die Heiden, die das Gesetz nicht haben, die Werke des Gesetzes natürlicherweise tun, daß sie also ohne den förmlichen Besitz des Gesetzes sich selbst Gesetz seien, so meint er doch zunächst nur dies: Sie finden den Weg zum Guten auch ohne die *Lex scripta*, welche der Stolz des Judentums ist. Der in das Herz der Heiden geschriebene *Nomos* ist kein *Codex*, den diese Heiden einfach ablesen, sondern er tritt dadurch in Erscheinung, daß in *αὐτῶν συνειδήσεις* und *λογισμοί* einander Zeugnis geben. Die Frage des Naturrechtes ist hier noch gar nicht aufgerollt, weil der Skopus des Apostels die Beschämung der Juden ist. Es ist in jedem Falle eine nachträgliche Frage, ob aus diesen unmittelbaren sittlichen Erfahrungen der Heiden ein System gebildet werden kann und welche Bedeutung dieses System im Blick auf den Menschen hat.

Unabhängigkeit von Werturteilen. Es handelt sich hierbei nicht nur um einen Sonderfall ethischer Theorie. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Grundeinstellung zu ethischen Fragen. Diese Grundeinstellung ist dadurch gekennzeichnet, daß ethische Probleme mehr oder weniger ausschließlich in der Form von Wertproblemen auftreten. Wir können dem hier leider nur andeutungsweise nachgehen. Ethische Werte sind, verglichen mit dem sittlich Guten,

inhaltlich unverhältnismäßig gefüllter. Man kann sie im allgemeinen viel deutlicher – wenn auch nicht gerade definieren – so doch beschreiben. Sie spielen mitunter fast in die Charakterologie hinüber. Dieser Bezug ist deshalb wichtig, weil manche Werte gewissen Menschengruppen, Typen, Geschlechtern und Altersstufen speziell auf den Leib geschrieben zu sein scheinen. Sie entbehren – und das mag das Reizvolle daran sein – der Allgemeinheit. Ja, dieses Entbehren der Allgemeinheit, also das „Ungemeine“, das Besondere, das Unterscheidende, kann geradezu das Charakteristikum eines Wertes sein. Darauf beruht ja schon bei Aristoteles die dialektische Entgegensetzung scheinbar widerstreitender Tugenden, daß sie eben nicht zu voller Deckung miteinander gebracht werden können, ein Problem, das angesichts der Allgemeinheit des „Guten“ überhaupt nicht auftreten kann. – Aber noch aus einem anderen Grunde muß die Wertethik hier aus dem Spiel bleiben. Sie ist ja gegen die Welt der Forderungen des Sollens und der Pflicht merkwürdig verschlossen. Die schon von Max Scheler aufgestellte Hilfskonstruktion „Handele wertvoll“, mit der er die Tür von der Wertethik her zur Pflichtenlehre, zu den Imperativen aufstoßen wollte, scheidet ja schon daran, daß sie den Handelnden vor den Spiegel eines präsumptiven Werturteiles stellt, das er sich selbst zugelegt wissen möchte. Abgesehen von der Lächerlichkeit der Vorstellung eine unmögliche Psychologie! Man kann ja nicht gut übersehen, daß die Ethik als Wertwissenschaft in Analogie zu anderen Wertwissenschaften, vor allem zur Ästhetik gerät. Gerade diese Parallele ist aufschlußreich. Zeigt sie doch, daß alle Werturteile immer nachgängigen Charakter haben. Sie können beurteilen, wenn etwas geschehen ist, was es wert ist. Aber sie können nicht selbst zu einer überzeugenden, originalen Gestaltung verhelfen. Wäre es anders, so wären die Ästhetiker die größten Künstler. Selbst der Künstler kann immer erst nachträglich, vielleicht mit einem gewissen befriedigenden Erstaunen, feststellen, „daß es schön geworden ist“. Auch das ethische Werturteil ist nachgänglich. Aus ethischen Werturteilen Imperative ableiten zu wollen, heißt die tödliche Nähe der Eitelkeit für das sittliche Handeln riskieren und die Tiefenschichten verkennen, aus denen sittliches Handeln, das den Namen verdient, entstammt.

Freilich sind diese Abgrenzungen rein negativ. Sie stimmen im übrigen teilweise mit jenen kritischen Bedenken zusammen, mit denen je in der Tradition der Ethik die Reinheit des Sittlichen gegen sachfremde Begründungen abgesichert worden ist. Aber sie gehen doch darüber hinaus. Und sie stecken den Raum ab, innerhalb dessen sittliche Evidenz, um es nun genauer zu sagen: die unmittelbare Einsichtigkeit des Guten, stattfindet oder doch jedenfalls stattfinden kann.

4. Einige weitere Verhältnisbestimmungen werden uns der Sache noch näher bringen. Da ist zunächst das Verhältnis ethischer Evidenz zum ethischen Urteil. Die unmittelbare Einsichtigkeit des Guten liegt noch vor aller Urteilsform. Ja, man kann sagen, daß sich diese Unmittelbarkeit darin zeigt, daß ich auf die Einsicht in das Gute nicht in erster Linie mit einem Urteil antworte, sondern entweder mit einer Tat oder doch mich dem Entschluß zum Tun des Guten, oder, sofern mir das Gute schon in einer getanen Tat gegenüber tritt, mit

einer ungeformten Zustimmung, mit Bewunderung, mit einem „Ja“. Erst dann kann ich, was mir widerfahren ist, auch noch in einem Urteil aussprechen. Aber in einem solchen Urteil modifiziert sich doch die unmittelbare Einsicht in das Gute bereits. Denn ich kann solche Urteile zusammensetzen, etwa zu einem System, ich kann sie summieren oder ihnen Schlüsse abnötigen, die wiederum den Charakter ethischer Sätze haben. Ich kann dann diese ethischen Sätze, ganz abgesehen von ihrer Folgerichtigkeit „einsehen“. Aber dieses Einsehen ist kein unmittelbares mehr. Es ist zwar letztlich auf unmittelbare Evidenz gestützt und nimmt von dort her seinen Rechtsgrund. Aber ihm selber kommt doch nur abgeleitete, „mittelbare Evidenz“ zu, um an den Husserlschen Terminus zu erinnern (Ideen, § 141).

Ethische Evidenz schließt überhaupt weder eine nachträgliche Reflexion noch eine nachgängige vernünftige Begründung des unmittelbar einsichtig Gewordenen aus. Sie ist nur damit nicht identisch.

Ferner ist nicht auszuschließen, daß auch die ethische Evidenz selbst eine eigene Genesis hat. Die Unmittelbarkeit der Einsicht soll nicht bedeuten, daß eine solche Einsicht fertig wie Athene aus dem Haupte des Zeus entspringen müßte. Es können in einer bestimmten Situation etwa Zweifel entstanden sein, was nun getan werden müßte, was gut sei. Es kann eine herrschende Gleichgültigkeit oder Gedankenlosigkeit einem zunehmenden Aufmerksamwerden weichen. Ein immer genaueres Hinsehen kann vorausgehen, bis „plötzlich“ die unmittelbare Evidenz erreicht ist. Sie ist unerachtet einer solchen Genesis als unmittelbare Evidenz anzusprechen. Sie ist ja nicht aus Sätzen „abgeleitet“, sie ist nicht durch eine synthetische Einbettung in andere Wahrheiten der praktischen Vernunft vermittelt, sondern unerachtet einer Vorgeschichte originär gegeben.

5. Es ergibt sich nun die Frage, ob nicht doch über die ethische Evidenz, also über die unmittelbare Einsicht in das Gute, einige inhaltliche Aussagen gemacht werden können. Das bedeutet natürlich die Erwartung einer Definition. Aber es könnten doch einige deskriptive Züge sichtbar werden, die über die bloß negative Umschreibung des Evidenzcharakters hinausgehen.

„Evidenz“ bedeutet: sich auf etwas berufen, was man sieht. Man beruft sich aber darauf in dem Sinne, daß auch der andere hinblicken soll, um dasselbe zu sehen. Die Evidenz ist also unter Vernünftigen eine Appellationsinstanz. Evidenz hat im Bereich der theoretischen Vernunft etwas Ursprüngliches an sich. Bei der ethischen Evidenz gilt diese Ursprünglichkeit im Bereich der praktischen Vernunft. In dieser ethischen Evidenz sind die Menschen zum Guten verbunden; einer kann den anderen daran erinnern und darauf verweisen: Diese Handlung ist gut, oder: „Das muß jetzt getan werden, weil es gut ist.“ Und daß es gut ist, „sieht man ja“.

Indessen scheinen die anderen Menschen nicht nur in dem Zusammenhang an dem sittlichen Grundphänomen mitbeteiligt zu sein, daß man ihnen gegenüber an die Evidenz des Guten appellieren kann. Die anderen Menschen sind irgendwie in dieses Gute selbst mit einbezogen. Sie sind damit „gemeint“. In der Zwecksphäre des guten Handelns befindet sich der Mensch. Man kann das

sehr leicht erkennen, wenn man anstelle des Menschen in der Zwecksphäre irgendeinen sachlichen Zweck, also eine reine Nützlichkeits erwägung setzt. Als bald hat die Strebung ihren ethischen Charakter verloren. Natürlich ist diese hier erörterte Beobachtung vieler Auslegungen fähig. Es gibt sehr viele systematische Möglichkeiten, den Menschen zu „meinen“: man kann ihn als Individuum, als sozialen Organismus (Volk oder Familie), man kann ihn als Vielheit oder als Menschheit insgesamt „meinen“. Es gibt ferner viele Möglichkeiten, sich das Gute zu denken, das dem Menschen zugewendet werden soll. Man kann den Menschen materiell fördern wollen oder geistig, seelisch, zeitlich oder ewig. Wir können aber alle diese Möglichkeiten als solche hier einklammern. Denn sie zu erörtern würde ja bereits über das Elementare hinausführen, das in der Frage nach der ethischen Evidenz bezeichnet ist. Hier muß es genügen, überhaupt wahrgenommen zu haben, daß im Guten selbst eine allgemeine und allerdings unübersehbare Intention auf das Menschliche liegt. Darauf war schon Kant (in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt) aufmerksam, als er von dem Prinzip der Menschheit als Zweck an sich selbst sprach. Fraglich ist nur, ob dies wirklich nicht aus der Erfahrung entlehnt sei, wie er meinte. — Wenn wir Gottes Gutheit uns unmittelbar als „Güte“ vergegenwärtigen, so kommt das Gemeinte ebenfalls deutlich zum Vorschein.

Ferner scheint es zur ethischen Evidenz zu gehören, daß das Gute, wie immer es uns entgegentritt, Aufforderungscharakter hat. Es mutet mich zur Liebe an. Franz Brentano ist in seiner Abhandlung „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ (1889) dieser Seite der Sache nachgegangen. Allein es wird noch mehr gesagt werden müssen. Das Gute nimmt uns sofort in Pflicht, sobald wir es erkennen. Es macht eine Art von Notwendigkeit für sich geltend. Es „will getan werden“ bzw. es „mußte getan werden“.

Selbst dort, wo etwa das Gute unvollkommen erscheint und sofort den Gedanken an etwas Besseres nahelegt, erscheint doch dieses Gute, gleich ob realisiert oder nicht, in dem Sinne: alles andere ist schlechter. Es erscheint in „apodiktischer Evidenz“ (Husserl, Ideen § 137), nämlich in dem Sinne: jedes Anderssein ist ausgeschlossen. Das darf nicht mißverstanden werden. Es bedeutet nicht, daß sich gleichsam „hinter“ dem hic et nunc evident Guten „das Gute überhaupt“ als eine nun doch definierbare und gar realisierbare Idee abzeichnete. Vielmehr gehört es zur Begrenztheit der ethischen Evidenz, daß es immer nur am Punctum der Erfahrung, sei es einer guten Tat, sei es einer unmittelbar erlebten Forderung, „aufleuchtet“, aber dann eben unmittelbar einsichtig, das Gewissen treffend. Das Gute überhaupt, in ewiger Reinheit, ist nur bei Gott.

6. Die ethische Evidenz hat aber aus der Natur des Gegenstandes heraus auch ihre eigentümlichen Grenzen. Um uns diese zu verdeutlichen, ist es erforderlich, daß wir uns die beiden ganz verschiedenen Einstellungen noch einmal vergegenwärtigen, in denen uns die „unmittelbare Einsichtigkeit des Guten“ widerfährt. Einmal nämlich handelt es sich um das realisierte Gute, das uns in Charakter, Tat, Absicht oder allgemeiner Verhaltensweise eines anderen Menschen entgegenzutreten scheint. Das andere Mal handelt es sich um das nicht realisierte Gute, um das Gute, das getan werden muß, das mir als Pflicht vor

die Seele tritt, um das faciendum. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den ersten Fall, die an einem realisierten vermeintlich Guten sich vollziehende ethische Evidenz.

Die Wahrnehmung eines realisierten Guten vollzieht sich zunächst in der materiellen Welt, etwa in der Form, daß uns etwas Nützliches, ein besonders angenehmer Erfolg einer Handlung oder einer Maßnahme, eine Leistung u. dgl. auffallen. Eine derartige Beobachtung ist zunächst ethisch völlig neutral. Sie wird erst in dem Augenblick ethisch relevant, in dem wir zu dem Vorgang selbst hinzu noch eine Absicht mitzugewahren glauben. Diese Absicht kann geäußert werden. Man kann sie etwa spontan aus der Wahl der angewendeten Mittel erkennen, man kann sie ebenso an dem Gestus, an dem Stil des Handelnden ablesen, wie man sie unmittelbar aus den Widerständen, äußeren und inneren Hemmungen ablesen kann, die der Handelnde zur Erreichung des Zieles überwinden mußte. Würde man diese Beobachtungen im Sinne der älteren Psychologie so deuten, daß aus ihnen die gute Absicht „erschlossen“ werden kann, dann würde das nicht nur eine sehr primitive, schematische Psychologie verraten, es würde natürlich auch unsere Behauptung zum Einsturz bringen, daß es sich hier um ethische Evidenzen handelt. Tatsächlich aber bedeutet dieses „Gewahren“ eben etwas anderes als eine Konklusion. Es ist ein Innewerden, das sogar dies bedeuten kann, daß man die innere Bewegung der guten Absicht, ja die Überwindung der Hemmungen einfühlend mitvollzieht. Nur so nämlich ist der innere Appell verständlich, den wir aus dem Gewährwerden einer guten Tat empfangen, oder – um den oben gebrauchten Terminus zu verwenden – der Aufforderungscharakter, den eine wahrgenommene gute Handlung für uns unmittelbar besitzt.

Die Grenzen der ethischen Evidenz liegen in diesem Falle weniger dort, wo sie die ältere Erkenntniskritik vor allem suchen würde: in den naheliegenden Täuschungsmöglichkeiten. Solche Bedenken sind natürlich ohne weiteres zuzugeben, wiewohl die Echtheit des aufleuchtenden Guten, die Betroffenheit durch die vernommene Aufforderung selbst dann „richtig“ und wahr sein können, wenn man sich über die wahre Gutheit der betreffenden fremden Handlung getäuscht haben sollte. Die Grenzen der ethischen Evidenz liegen vielmehr in der Reichweite eben jener Evidenz. Sie kann nämlich nie tiefer dringen als bis zu der guten Absicht, bis zu dem guten Willen, auf den schon Kants Formel verweist. Sie kann niemals bis zur Substanz des Menschen bis zu dessen eigenem „inneren Wert“ durchdringen. Diese Region ist allen Blicken eines Menschen entzogen. Aber auch das, was wahrgenommen wird, ist über eine gewisse Subjektivität des Urteils nicht zu erheben. Was wahrgenommen werden kann, das ist der Einklang von guter Absicht, von den angewendeten Mitteln mit der Handlung selbst und dem erstrebten Ziele. Eben in diesem Einklang liegt die Gutheit des Guten. Ob diese Gutheit in dem jeweils wahrgenommenen einzelnen Fall wirklich zu Recht wahrgenommen worden ist, das mag immer, urteilsmäßig, im Modus des problematischen Urteils bleiben. Der Einklang selbst von Absicht und Handlung, Mitteln und Zweck, der hier aufgeleuchtet, „unmittel-

bar einsichtig“ geworden ist, bleibt wahr und verpflichtend, denn er ist eine Wesenseinsicht.

7. Der andere Fall, den wir ins Auge faßten, betrifft das nicht realisierte Gute. Es ist das Gute, das als zu verwirklichend deutlich vor mir steht, das *faciendum*, meine Pflicht, das, was jetzt so und gar nicht anders geschehen kann, was sittlich notwendig ist. Aber wie geht nun die Realisierung des Guten vor sich? Offenbar doch nicht so, daß wir den Imperativ vernehmen: „Handle gut!“ Dieser Imperativ wäre nichtssagend. Es würde das Problem verschieben, das darin besteht, wie denn das Gute nun in *concreto* in Handlungen und Zwecke „übersetzt“ und in einen Einklang mit den Mitteln gebracht werden kann. Man könnte paradox sagen, das Gute kann nur so realisiert werden, daß man nicht auf die eigene Gutheit reflektiert, sondern von ihr weg auf reale Zwecke blickt, so daß „das Gute“ in den Hintergrund tritt, ja vielleicht sogar: daß man es einen Augenblick vergißt. Die Gutheit des Zweckes ist dann vielleicht überhaupt das Primäre. Mag sein, daß sie in sich als Ethisches allerdings erst dann begriffen werden kann, wenn sich diese Gutheit auch den Absichten des Menschen, also seinem „Willen“ mitteilt und ihn zu einem guten Willen macht. Denn auch der gute Wille muß ja eine Gutheit von irgendwoher empfangen. Eben dieses Einleuchten der Gutheit in den Willen, eben der Einklang von gutem Willen, guten Handlungen, guten Mitteln und guten Zwecken macht erst recht eigentlich die Gutheit im sittlichen Sinne aus. Freilich kann es sein, daß die Kräfte nicht ausreichen, die Mittel fehlen, der Zweck nicht erreicht wird, die Absicht also mißlingt. Dann muß für die ethische Beurteilung die Gutheit des Willens genügen. Darin hat Kant recht. Er hat aber darin nicht recht, daß er die Zwecksphäre aus dem ganzen Kalkül ausklammert, als belanglos behandelt, bzw. so betrachtet, als ob es in der Zwecksphäre nur Gesichtspunkte der Nützlichkeit oder des baren Erfolgs und Mißerfolgs gäbe, mit denen die Ethik nichts zu tun hat. Tatsächlich gibt es eben in der Sphäre der sittlichen Zwecke Ordnungsfragen, die – ganz allgemein formuliert – insofern die Ethik berühren, als sie „richtig“ beantwortet werden müssen. Es sind Fragen der Seinsordnung, ontologische Fragen *sui generis*, welche die Ethik fundieren. Man wird vermutungsweise den allgemeinen Satz aufstellen müssen: Die Entscheidung über das „Richtige“ hat fundierenden Charakter für die Frage nach dem „Guten“.

Für die Frage nach der ethischen Evidenz ist das nicht ohne Bedeutung. Die unmittelbare Einsichtigkeit des noch nicht realisierten Guten scheint nach dem Gesagten darin zu bestehen, daß „ich“ von der Einsicht in einen guten Zweck getroffen, einen möglichen Einklang meiner Absichten, Handlungen und der mir zur Verfügung stehenden Mittel vor mir sehe. Es ist ein „gerader Weg“ von meinen Absichten bis hin zu dem, was ich will. Und es wird eben in dieser Erfahrung seinen Grund haben, daß der Volksmund das Bild des geraden und des krummen Weges für sittliche Tatbestände anwendet. Aber damit ist auch schon die Grenze sittlicher Evidenz – im Sinne der zweiten Art verstanden – angedeutet. Ich kann mich nämlich, indem mir solche Evidenz widerfährt, nicht selbst anblicken. Ich kann eventuell im Gewissenszweifel mir von meinem „gu-

ten Gewissen“ meine guten Absichten bestätigen lassen. Ich vermag aber niemals in irgendeiner Weise einer eigenen Gutheit inne zu werden.

7. Wir stehen damit unmittelbar vor theologischen Konsequenzen dieser kurzen Analyse. Sie können leider im Rahmen dieses knappen Beitrages nur noch angedeutet werden. Unsere Analyse betrifft ja nur die Frage der sittlichen Erkenntnis, nicht die Fragen des Erfolges sittlicher Absichten, also der Kraft der Verwirklichung, der Einmischung außersittlicher Motive u. dgl. In diesem Sinne setzt Paulus Röm. 7, 14 f. voraus, daß „ich“ das Gute weiß und daß ich es will. Insofern nimmt also auch der Sünder am Guten teil. Es ist auf keinen Fall so, daß „die natürliche Existenz des Menschen ausgeschlossen vom Guten ist“, wie es im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. I, 1933, S. 15 s. v. ἀγαθός) zu lesen ist. Der Mensch ist Sünder und nimmt trotzdem erkennend und wollend am Guten teil. Und wenn es Röm. 13, 3 ff heißt, daß die Herrschenden, die Verwalter der Macht, nicht dem guten Werk, sondern dem Bösen zur Furcht gereichen, und daß man Gutes tun soll, um von ihnen Lob zu empfangen, so ist damit nicht nur die Möglichkeit eingeräumt, daß wir unerachtet unserer Sünde Gutes tun können, sondern es ist auch als selbstverständlich angenommen, daß die doch immerhin heidnische Obrigkeit Gut und Böse richtig zu unterscheiden vermag. Freilich ist menschliche Gutheit nur eine relative gegenüber der Gutheit Gottes. Jesus sagt (Luk. 11, 13): „Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, versteht, euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.“ Das Gute ist also dem Menschen nicht verschlossen. Er kann Gutes tun, aber er wird dadurch nicht gut, d. h. er hört nicht auf ein Sünder zu sein.

Was wir von der unmittelbaren Einsichtigkeit des Guten sagten, läßt sich also auch in theologischem Zusammenhang aufrechterhalten. Die ethische Evidenz ist eine Form, in der der Mensch am Guten teilhat, in der sich das Gute ihm „unmittelbar“ erschließt. Wir sahen, daß dieser Tatbestand unübersehbare Grenzen hat. Das Gute, das sich uns in doppelter Einstellung erschließt, hat seine Grenze an der Person selbst und an ihrem keiner Evidenz mehr zugänglichen Wert vor Gott. Und diese Evidenz hat ferner ihre Grenze an der Verwirklichung des Guten in der Welt. Während auch das nicht realisierte Gute „evident“ sein kann, ist umgekehrt keineswegs selbstverständlich das evidente Gute auch real. Das alles hat theologische Bedeutung.

Zum Schluß seien nur noch zwei theologisch wichtige Bezüge hervorgehoben. Der eine betrifft die beiden Wechselbegriffe zum Guten: das Schlechte und das Böse. Bekanntlich ist der Begriff des Schlechten gar kein speziell ethischer Begriff, worauf sich Nietzsche in seiner Lehre vom Ressentiment bezogen hat. Immerhin kann ein Mensch das Schlechte, also das Nicht-gute, tun ohne Willen und Wissen. Das Böse hingegen setzt voraus, daß der, der Böses tut, das Gute kennt und trotzdem, also sehenden Auges, das Gegenteil tut. Das Satanische am Bösen ist eben dies: Der Evidenz des Guten wissentlich zuwiderhandeln. Über das „andere Gesetz“ in unseren Gliedern, das hier waltet, hat Paulus Röm. 7 geschrieben.

Der andere theologisch wichtige Bezug, den wir im Zusammenhang mit un-

seren Ausführungen über sittliche Evidenz noch berühren müssen, ist die Voraussetzungslosigkeit dieser Evidenzerfahrung. Es ist nicht so, daß man, um das Gute zu erkennen, etwa eine *Lex scripta* lesen müßte. Mag auch ein solches geschriebenes Gesetz die Augen der Menschen öffnen, das Gute erschließt sich selbst. Und indem es sich erschließt, nimmt es uns in Anspruch. Hier haben — wie Paulus im Römerbrief zeigte — die Juden vor den Heiden keinen Vorzug. Die Art und Weise, wie sich dieses Gute mitteilt, wie es aufgefaßt wird, in welche historischen Voraussetzungen hinein es den Menschen nahetritt, wie es die Menschen realisieren und sich an ihm versündigen, und wie sie hinwiederum mit dieser Sünde fertig werden, das macht den Inhalt der Heilsgeschichte aus. Sofern das Gesetz in der Theologie des Paulus ein Gottesverhältnis bedeutet, wird es vom Evangelium abgelöst. Sofern es aber einen sittlichen Inhalt bedeutet, bemüht sich Paulus gar nicht mehr, dessen Inhalt aufzuzählen und sicher zu stellen. Er verpflichtet uns von Gott her. Es ist der Untergrund und Hintergrund der ganzen Heilsgeschichte. Es ist das Gute, das sich uns unmittelbar erschließt.