

# Ethik und Ethos<sup>1</sup>

Von WOLFGANG KLUXEN (Bochum)

## 1.

Die Ethik heißt traditionell eine *praktische Wissenschaft*. Diese Kennzeichnung ist angesichts des heutigen Sprachgebrauchs nicht ohne weiteres verständlich und deshalb bestreitbar. Man wird aber wohl zugestehen, daß von Ethik nur die Rede sein sollte, wo es um ein reflektiertes Wissen geht und nicht um eine Willenserklärung. Die Ethik sucht *Einsicht* in Gegebenes oder – wenn man will – Geltendes, und dies stellt sie in einen rationalen Begründungszusammenhang; insofern sie das tut – und nur insofern – ist sie *Wissenschaft*. Ferner wird man einräumen, daß die Kennzeichnung *praktisch* mindestens ihr Gegenstandsfeld zutreffend benennt: Sie befaßt sich mit dem Bereich menschlichen Handelns, und zwar sofern es unter sittlichen Normen steht, die ein Handeln als „gut“ oder „schlecht“, als „zu-tun“ oder „zu-lassen“ bestimmen<sup>2</sup>.

In der Wirklichkeit sittlichen Lebens findet die Ethik eine Vielfalt geltender und als gültig anerkannter Normen vor. Es gibt kein menschliches Dasein, das nicht ein Wissen um sittliche Regeln besäße, die es als gültig für sein Handeln anerkennt, und es sind darunter stets auch solche, die schon ausdrücklich formuliert sind. Die Ethik steht also nicht einem ablaufenden Vorgang gegenüber, dessen Norm sie erstmals finden müßte, noch auch ist allein sie es, welche die geltende Norm zur Sprache bringt; darin liegt ein Unterschied zu anderen normativen Wissenschaften, etwa zu Logik und Grammatik einerseits, zu technischen Disziplinen andererseits. Ein Wissen um das Sittliche und sogar Ausdrücklichkeit dieses Wissens ist bereits im Bereich der Erfahrung des Sittlichen vorgegeben und liegt der Ethik voraus. Es folgt daraus, daß die Ethik als Wissenschaft – als welche sie hier verstanden werden soll – wesentlich einer nachfolgenden Reflexion zugehört.

Unter den im Erfahrungsbereich der Ethik vorgegebenen Regeln des Handelns gibt es solche von hoher Allgemeinheit und andere von sehr speziellem Charakter; es gibt sehr dringliche, deren Verpflichtungscharakter stark erlebt wird, und wieder solche, deren Befolgung hohen Rang, aber nicht Notwendigkeit hat; es gibt Regeln, die sich auf Situationen, und solche, die sich auf Gruppen oder Personen beziehen; es gibt ferner Zusammenhänge zwischen einzelnen

---

<sup>1</sup> Der hier vorgelegte Text wurde – mit einigen Kürzungen – am 4. 10. 1965 in Mannheim bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in der Philosophischen Sektion vorgetragen, die das Rahmenthema „Einheit und Vielheit der Geltung“ behandelte. Er nimmt den Titel eines Aufsatzes von Werner Schöllgen auf (in: Tillmann-Festschrift *Aus Theologie und Philosophie*, Düsseldorf 1950, S. 419–438), dessen Lehre und dessen Arbeiten ich Entscheidendes verdanke.

<sup>2</sup> Diese Bestimmung entspricht der aristotelischen Tradition; dazu vgl. Hans-Georg Gadamer, „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik“, in: *Sein und Ethos (Walberberger Studien, Philos. Reihe, Bd. I)*, Mainz 1963, S. 11–24.

Regeln, die zuweilen gar als solche rationaler Begründung gewußt werden. Aus diesem Befund ergibt sich für die wissenschaftliche Ethik die Aufgabe, diese Vielfalt insgesamt zu durchdringen und nach Prinzipien zu suchen, durch welche sich der Gesamtbereich ordnen und als Gesamtzusammenhang verstehen läßt. Das ist offensichtlich eine theoretische Aufgabe, die auf eine allgemeine, umfassende Theorie des Sittlichen abzielt. Sie stellt sich einem reflektierenden, wissenschaftlichen Bewußtsein, welches sich vom konkreten sittlichen Bewußtsein, das mit dem unmittelbar zu-Tuenden befaßt ist, distanziert. Es ist weiterhin unmittelbar einsichtig, daß eine solche Theorie nur *eine* sein kann; schon ihr Ansatz faßt den Bereich, auf den sie sich bezieht, als einen solchen auf, der sich als – wie immer geartete – Einheit begreifen läßt.

Der Gedanke einer solchen „distanzierten“ Theorie des Sittlichen ist jedoch geeignet, vom eigentlichen Sinn der Ethik abzuführen. Er weist in Richtung auf eine bloße „Reflexionswissenschaft“, welche ihre Einheit und Allgemeinheit ausschließlich der von ihr selbst bestimmten Begrifflichkeit verdankt. Die Ethik sucht dagegen Erkenntnis der *geltenden* Norm, und das bedeutet, daß ihre Sätze diese Norm selbst zum Ausdruck bringen müssen. Die Sätze der Ethik sind deshalb normativ; sie sind Imperative, die das „zu-tun“ oder „zu-lassen“ aussagen und so gebieten oder verbieten. Sie sind deshalb unmittelbar praktisch, d. h. handlungsregelnd, und sie gehören ohne weiteres dem *sittlichen* Bewußtsein an. Wenn also Ethik erst durch Reflexion zustande kommt, ist es doch das sittliche Bewußtsein selbst, das sich in ihr als wissenschaftlich-reflektierendes zeigt. Und wenn der Gedanke, den Gesamtbereich des Praktischen in der einen und allgemeinen „Theorie“ zu umfassen, ein notwendiger Gedanke der Reflexion ist, stellt sich nun die Aufgabe, jene Einheit als eine solche des sittlichen Bewußtseins, oder besser: als im sittlich Gewußten vorliegende aufzuweisen. Die gesuchten Prinzipien, nach denen sich der Gesamtbereich des Praktischen ordnen läßt, müssen daher selbst praktische Prinzipien sein, also den Charakter von Normen oder Imperativen haben. Die Möglichkeit der *einen* Ethik als einer praktischen Wissenschaft hängt dann davon ab, daß sich ein oberstes oder allgemeinstes Prinzip normativen Charakters aufweisen läßt, auf das die gesamte Vielfalt der geltenden Normen bezogen werden kann.

## 2.

Dies oberste und allgemeinste Prinzip formuliert die Tradition in dem Satz *bonum est faciendum, malum est vitandum*<sup>3</sup>. Es ist wohl einsichtig, daß es sich dabei nicht um eine Definition handelt, sondern um einen Imperativ. Es dürfte ferner klar sein, daß überhaupt kein sittlicher Imperativ denkbar ist, welcher nicht die in diesem Prinzip angezeigte Form auf einen spezielleren Inhalt anwendet; jeder andere, notwendig speziellere Imperativ kann als Schluß einer Ableitung verstanden werden, deren oberste Prämisse das genannte Prinzip ist. Es stellt so den obersten Imperativ dar, und sofern es in jedem spezielleren Im-

<sup>3</sup> Vgl. *Thomas von Aquin, Summa theol. I-II, 94, 2.*

perativ enthalten ist, stellt es den allgemeinsten Imperativ dar. Deshalb muß es auch in jedem sittlichen Wissen immer mitgewußt werden und gilt so mit Recht als das erste Prinzip des sittlichen Bewußtseins schlechthin. Es ist daher nicht etwa bloßes Reflexionsprodukt; vielmehr sagt es das wirkliche Tunsollen aus, das im sittlichen Leben waltet – was übrigens nicht ausschließt, daß erst die Reflexion dies Prinzip als solches herausstellt. Schließlich ist es kein rein formales Prinzip, gar von tautologischem Charakter; es sagt das Sollen im Verhältnis zu seinem *Inhalt* aus, der zwar nur allgemein angezeigt, jedenfalls aber nicht ein Sollen ist, sondern Bestimmungsgrund des Sollens.

Hiermit ist ein Punkt erreicht, der in der sittlichen Wirklichkeit selbst anzeigt, woraufhin die geforderte Einheit der Ethik orientiert werden kann. Dieser Punkt ist nun der von aller Konkretion, auf welche die sittliche Norm stets hinzielt, entfernteste, da er durch äußerste Allgemeinheit gekennzeichnet ist. Der nur allgemein gekennzeichnete Inhalt bedarf daher zusätzlicher Bestimmung, die von einem oder mehreren anderen Prinzipien her zu geschehen hat.

Die Kantische Ethik stellt – wenn ich recht sehe – den Versuch dar, im obersten Prinzip selbst die Bestimmtheit anzusetzen, welche eine vollständige Ableitung aller geltenden Norm aus ihm ermöglicht. Sie faßt den Inhalt, dem das Sollen gilt, als nicht verschieden vom Sollen selbst auf (wodurch die traditionelle Formel des obersten Prinzips tautologisch wird); dagegen sieht sie in der Form der Allgemeinheit ein durch die Uneingeschränktheit des Sollens hervorgebrachtes, aber von diesem – als Form – unterschiedenes Moment, dessen ausdrückliche Hervorhebung der eigentliche Sinn des obersten Imperativs ist. Dieser wird dadurch ein synthetischer Satz – die traditionelle Form ist die eines analytischen – und ist geeignet, alle konkreten Handlungen zu regeln, alle konkreten Maximen zu beurteilen. Er wird zum kritischen Maßstab für alle sittliche Norm und gestattet es, das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen durchgängig als Ableitung zu verstehen. Man kann dagegen einwenden<sup>4</sup>, daß es Kant nicht gelingt, gewisse durchaus einsichtige Normen aus dem kategorischen Imperativ abzuleiten. Wichtiger ist, daß er den kategorischen Imperativ – die Pflicht – zum einzigen Antrieb sittlichen Lebens machen muß, was ihn zu einer verfremdenden Umdeutung mancher Phänomene der sittlichen Wirklichkeit führt. Die traditionelle Formel hat es in der unbestimmt-allgemeinen Angabe des Sollensinhaltes als des „Guten“ vermieden, mit der Bestimmtheit zugleich Einschränkungen zu geben. Sie gibt Raum für die Mannigfaltigkeit wirklicher Antriebe, und gerade von dort her unternimmt sie es, eine Bestimmung des Sollensinhaltes herzuleiten.

### 3.

Ein Beispiel für eine solche Herleitung mögen wir bei Thomas von Aquin in dem berühmten Text finden, welcher der Darlegung der grundlegenden Normen des „Naturgesetzes“ gewidmet ist<sup>5</sup>. Den vielfältigen Problemen, welche der

<sup>4</sup> Hier folge ich Dieter *Henrich*, „Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus“, in: *Sein und Ethos* (s. Anm. 2), S. 363 ff.

<sup>5</sup> *Summa theol.* I–II, 94, 2.

Begriff des Naturgesetzes mit sich bringt, ist hier nicht im einzelnen nachzugehen<sup>6</sup>. Für unseren Zusammenhang ist zunächst wichtig, daß der zitierte Artikel den Versuch macht, im Anschluß an den Aufweis des obersten Prinzips der Sittlichkeit einen Komplex solcher Normen nachzuweisen, die für alle Sittlichkeit maßgeblich sind, und somit einen einheitlichen Grundbestand von bestimmtem Inhalt für die Ethik zu gewinnen. Hier nun bezieht sich Thomas auf die Tatsache, daß es im menschlichen Dasein eine Anzahl fundamentaler Antriebe gibt, deren Dringlichkeit sich der Handelnde schwerlich entziehen kann. Aus solchen Antrieben fließt der Wille zur Selbsterhaltung, die Sorge um Familie und Erziehung, die Anteilnahme am gesellschaftlichen Leben – einschließlich des politischen – und schließlich selbst der religiöse Bezug zu Gott. Das menschliche Leben entfaltet sich demnach in einem Komplex von Strukturen, in die es von jenen Grundantrieben gewiesen wird, und indem es jene Strukturen erfüllt, gewinnt es selbst Fülle und wird zu einem „guten“ Leben. Man kann also folgern, daß eben in den Grundantrieben der menschlichen Natur, in den „inclinationes naturales“, ein Leitfaden anzutreffen sein muß, um zu einer näheren Bestimmung des Guten zu gelangen, welches der oberste Imperativ zu tun vorschreibt; wie Thomas sagt: „Wozu der Mensch eine naturhafte Neigung hat, das erkennt die Vernunft naturhaft als gut und folglich als ins Werk zu setzen, das Gegenteil aber als schlecht und zu meiden. So gibt es entsprechend der Ordnung der naturhaften Neigungen eine Ordnung von Vorschriften des Naturgesetzes“, also der grundlegenden Normen der Sittlichkeit<sup>7</sup>.

Dieser Ansatz verdient eine nähere Betrachtung; ist er doch insbesondere für die Naturrechtslehre, wenn auch in verschiedenen Variationen, maßgeblich geblieben. Kritische Einstellung gegenüber der Naturrechtslehre, und besonders gegenüber ihrer rationalistischen Ausarbeitung, sollte uns jedoch nicht der Erkenntnis verschließen, daß es im Bereich des menschlichen Lebens zweifellos Konstanten gibt, welche dem menschlichen Handeln gewisse Strukturen vorgeben. Dazu darf man wohl einerseits Grundantriebe rechnen, wie den Selbsterhaltungs- oder Geltungstrieb, andererseits auch soziale Institutionen, ohne welche ein menschliches Zusammenleben nicht denkbar ist, so etwa Familie, Erziehung, Rechtsverhältnisse. Man wird ferner nicht bestreiten können, daß sich von jenen Konstanten her sittliche Sollensansprüche ergeben. So ist es berechtigt, sie als Ordnungsprinzipien der Ethik anzusehen. Freilich hat es seine Schwierigkeiten, von hier aus eine positive Bestimmung des zu-Tuenden zu geben. Wenn etwa die Selbsterhaltung ein unbezweifeltes menschliches Gut ist, so folgt daraus nicht, daß sie unbedingt und unter allen Umständen gesollt ist. Und wenn es einleuchtet, daß die Erziehung der Kinder unbedingt und unter

<sup>6</sup> Sie liegen wesentlich darin begründet, daß die Position des Naturgesetzes spekulativ eingeführt wird; vgl. meine Untersuchung *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walterberger Studien, Philos. Reihe, Bd. II)*, Mainz 1964, bes. S. 235 f.

<sup>7</sup> I-II, 94, 2: „Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.“

allen Umständen gesollt ist, so bleibt doch unklar, an wen sich dieser Imperativ wendet; denn es sind nicht notwendig die Eltern, denen er gilt. Im Hinblick auf jene Konstanten werden sich also wohl Normen ergeben; sie sind jedoch von solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit, daß sie einer weiteren Bestimmung bedürfen. So führt die hier etwa zu leistende Inhaltbestimmung des Guten lediglich zu *principia communia* der Sittlichkeit. Ersichtlich sind diese Prinzipien wiederum nicht in der Lage, weitere konkretere Normen auf dem Wege der Ableitung aus sich herauszutreiben, noch auch sind sie geeignet, als Maßstab zur Beurteilung bestimmter, als geltend anerkannter Normen zu dienen<sup>8</sup>.

Solche Funktion könnte den *principia communia* höchstens dann zukommen, wenn man sie statt als positiv-richtungweisend umgekehrt als negativ-einschränkend faßt. Eine allgemeine Bestimmung, die das von ihr Gewiesene nicht voll determiniert, grenzt es doch deutlich ab von dem, was außerhalb seiner liegt, ja man kann sagen, daß zum Wesen des Allgemeinen gerade die Bestimmtheit im Negativen gehört; und das besagt umgekehrt, daß es nur negativ voll bestimmt ist<sup>9</sup>. Angewandt auf die *principia communia* muß das heißen, daß diese vornehmlich negative Bedeutung haben; und darüber hinaus wird man überhaupt einer Ethik, welche sich wesentlich als eine Wissenschaft vom Allgemeinen versteht und auf Bestimmung durch das Allgemeine abzielt, vornehmlich negative Bedeutung zusprechen: das gilt dann sowohl für die Kasuistik, die den bestimmten Einzelfall durch Subsumption unter allgemeine Normen auflöst, als auch für die Kantische Ethik, deren Allgemeinheitspathos der Pflicht gerade die positive Hochform des Sittlichen nur unter die inadäquate Kategorie der „unvollkommenen Pflicht“ bringen kann.

Bleiben wir jedoch beim Ansatz der *principia communia*. Es müßte möglich sein, im Hinblick auf jene konstanten Grundantriebe oder Grundinstitutionen des sittlichen Lebens, welche Grundgestalten des Guten sichtbar machen, eindeutig jene Handlungen zu benennen, die sich gegen diese Grundgestalten richten und somit nicht-gesollt, zu lassen sind. Solche Handlungen wären Mord, Ehebruch, Räuberei, Lüge; sie sind unbedingt und unter allen Umständen verboten. Sobald wir aber diese allgemeinen Verbote zu Prinzipien der Beurteilung konkreter Normen machen wollen, stellen sich wiederum Schwierigkeiten ein. Was ist Mord? Welche Tötung so zu benennen ist, kann nicht unmittelbar aus der allgemeinen Norm entnommen, sondern muß im Verhältnis zu gegebenen Gesellschaftsverhältnissen bestimmt werden. Was ist Ehebruch? Denken wir an das mohammedanische Eherecht oder an das Eherecht des Alten Testaments; schwerlich wird man diese Regeln, welche ein in unserer Welt klar als unsittlich erscheinendes Verhalten sanktionieren, als prinzipiell unsittlich verurteilen dür-

<sup>8</sup> Auch bei *Thomas von Aquin* kommt den „*propriae conclusiones rationis practicae*“ nur eine Geltung „*ut in pluribus*“ zu, I-II, 94, 4; die konkrete Norm entsteht nicht nur „*per modum conclusionis*“, sondern vor allem „*per modum determinationis*“, I-II, 95, 2 (in diesem Sinne ist sie *derivata*). Auf die entscheidende Bedeutung der „*determinatio*“ hat bes. W. *Schöllgen* aufmerksam gemacht (z. B. a. a. O., s. Anm. 1).

<sup>9</sup> Dieser Vorzug des Negativen kommt in der traditionellen Formel zum Ausdruck, daß Verbote „*semper et pro semper*“, Gebote dagegen „*semper, sed non pro semper*“ gelten.

fen. Was ist Räuberei? Die Institution des Eigentums, gegen die sie sich richtet, ist bis heute in ständigem Wandel. Und schließlich die Lüge: selbst dieser scheinbar klarste Fall ist nicht mit einer solchen Bestimmtheit festlegbar, daß es eine für alle konkreten Bedingungen eindeutige Formel gäbe; man kennt die umfangreichen Diskussionen der Kasuisten, die nicht bloße Spitzfindigkeiten mit Entlastungsfunktion sind, sondern auf eine ungelöste Frage hinweisen. Das Ergebnis ist, daß auch die negative Formulierung der allgemeinen Grundnorm nicht so bestimmt ist, daß sie keiner weiteren Bestimmung mehr bedürfte; diese weitere Bestimmung kann wieder nicht durch Ableitung aus dem Allgemeinen erbracht werden, sondern bedarf eines neuen Prinzips.

Es ist einsichtig, daß die nähere Bestimmung des Negativen nur geschehen kann in bezug auf die positive Bestimmung des Guten; nach dem Grundsatz, daß jede Determination eine Negation mit sich bringt, wird sich der Bereich des zu-Tuenden einschränken, der des zu-Lassenden erweitern. Es wäre dann eine progressive Determination denkbar, welche am Ende jeweils *ein* Handeln zuließe, alles andere ausschlosse. Selbst wenn man diesen Gedanken ernst nehmen will, muß man doch zugeben, daß wenigstens von den *principia communia* her kein Anlaß besteht, eine solche eindeutige, womöglich gar alle Handelnden verpflichtende Determination zu verlangen. Vielmehr sind durchaus verschiedene Determinationen möglich. Die Eigentumsordnung etwa kann verschieden bestimmt werden; je nachdem werden sich andere Inhalte für das Sollen finden, die keineswegs deduzierbar sind, obwohl doch das Sollen selbst in verschiedenen Eigentumsordnungen dasselbe ist, nämlich im Verhältnis zu dieser Institution als solcher bestimmt. Zu verschiedenen Zeiten treffen wir verschiedene Determinationen der Grundkonstanten an, denen verschiedene Gestaltungen des sittlichen Lebens und verschiedene Normen entsprechen. Mindestens einige davon schließen sich aus, so daß sie nicht zugleich miteinander bestehen können. Mindestens einige der sich ausschließenden Gestalten können nicht so gegeneinander gestellt werden, daß die eine gut, die andere schlecht wäre; und selbst wo es eine Differenzierung nach „gut“ und „besser“ geben sollte, kann man mindestens in einigen Fällen das Bessere nicht derart dem Guten voransetzen, daß ersteres unbedingt zu tun, letzteres zu lassen wäre. So zeichnet sich eine Vielheit möglicher – und, wie die Erfahrung zeigt, auch wirklicher – Determinationen der Grundkonstanten sittlichen Lebens ab.

#### 4.

Vom Gedanken der Einheit der Ethik sind wir so zu einer Vielheit des sittlichen Lebens gelangt. Es wäre nun die Frage zu stellen, welches die Prinzipien sind, nach denen sich diese Vielheit bestimmt. Allein, es scheint angebracht, zuvor nochmals auf die Einheit hinzublicken. Als bloße Reflexionseinheit, als welche sie dem Gegenstand gleichgültig gegenüberstünde, wäre sie jederzeit herzustellen. Aber sie soll ja mehr als das sein; wenigstens war sie im sittlichen Bewußtsein ursprünglich anzutreffen. Offenbar ist die bisherige Untersuchung jedoch unzureichend; sie erhob lediglich das Moment des Sollens, während das

Moment des Inhalts sogleich von einer Mehrzahl von Prinzipien bestimmt wurde, nach deren möglicher Einheit bislang nicht gefragt wurde, obwohl doch auf der Hand liegt, daß sie nicht im Sollensmoment allein zu begreifen ist. Sie muß auf seiten des Inhalts oder – entsprechend dem oben geführten Gedankengang – auf seiten des Antriebs liegen. Wäre dort Vielheit ursprünglich, so könnte sie nicht mehr vom Denken eingeholt werden. Vielleicht aber ist es möglich, dort eine ursprüngliche Einheit festzuhalten und zugleich den Gedanken der Einheit so zu denken, daß sich aus ihm auch die Vielheit in einem tieferen Sinn begreifen läßt; jedenfalls in einem anderen als dem der Ableitung.

Wir nehmen die Frage auf: Was ist der allgemeinste Inhalt des Sollens? Das Gute; aber nicht jedes Gute, sondern was dem Handelnden zu verwirklichen möglich ist. Wir nennen es das *bonum humanum*, des Menschen Gut. Darin liegt, daß es gerade in der Weise zu verwirklichen ist, wie dem Menschen zu wirken eigen ist; das heißt aber: durch ein Tun, das dem Urteil der Einsicht unterliegt und also durch Willen gesetzt wird. Solches Tun mag einen Stoff verändern, an dem es stattfindet; entscheidend ist, daß es den Handelnden selbst verändert. Er ist der Täter seiner Tat, und als solcher ist er nachher ein anderer als vorher. Er bestimmt sich selbst, auch wenn er nicht seine Absicht darauf richtet, und er bestimmt sich auch dann, wenn er nicht handelt und nicht handeln will, eben als Nichttäter. Der Mensch ist also nicht oder nicht nur ein immer schon bestimmtes Wesen. Er ist ein Seinkönnen, das sich selbst handelnd bestimmen kann und das immer und unausweichlich und notwendig<sup>10</sup> dabei ist, sich durch Tun oder auch Nicht-Tun zu bestimmen.

Damit ist nun der fundamentale Antrieb des menschlichen Handelns insgesamt bezeichnet. Er ist *einer* genau in dem Sinne, in welchem der Mensch überhaupt und sein Leben ein *eines* ist, nämlich in aller Mannigfaltigkeit entsprungen aus *einem* Ursprung und stets zusammengefaßt auf *eine* Mitte hin, die wir die *Person* nennen können<sup>11</sup>. Aus der Hinsicht dieses Antriebes läßt sich nun das menschliche Gute in seiner ganzen inhaltlichen Weite bestimmen als die Erfüllung des menschlichen Seinkönnens. Das wäre letztlich ein „status bonorum omnium congregatione perfectus“<sup>12</sup>. Hier stellt sich also der klassische Begriff der Eudaimonia ein, des „geglückten Daseins“, wie man es vielleicht übersetzen darf, und es zeigt sich deutlich, daß er einen normativen Sinn hat, den wir mit den Begriffen „Glück“ und „Glückseligkeit“ nur noch dann verbinden, wenn es um andere als uns selbst geht<sup>13</sup>. Immerhin mag es gut sein, den belasteten Aus-

<sup>10</sup> Daher ist im Bereich der Ethik die skeptische Epoche nicht durchzuhalten; bezeichnend ist, daß selbst *Descartes* den radikalen Zweifel hier nicht zuläßt, sondern ausdrücklich plausible Meinungen als Maximen akzeptiert (s. 3. Teil des *Discours de la Méthode*).

<sup>11</sup> Diese Bedeutung hat der Personbegriff in der scholastischen Tradition nicht; insbesondere spielt er in der thomistischen Ethik gar keine Rolle. Doch ist er in nachkantischer Zeit schwerlich zu vermeiden, wobei allerdings sein normativer Sinn einer Klärung bedarf.

<sup>12</sup> *Boethius, Consol. philos.* III, pr. 2.

<sup>13</sup> Dies scheint mir ein Indiz dafür zu sein, daß der „Eudämonismus“ doch nicht so verwerflich ist, wie er seit Kant häufig dargestellt wird. Darüber hinaus dürfte es Zeit sein, überhaupt an eine Rehabilitation des Eudämonismus zu denken; eine Ethik, welche dem fundamen-

druck zu meiden und einen anderen zu wählen, welcher genügend Bedeutungsweite und zugleich Bestimmtheit hat, um die Daseinserfüllung zu kennzeichnen. Sagen wir also, daß die Bestimmung des Seinkönnens dann erfüllend ist, wenn sie *Sinn* verleiht. Der elementare Antrieb des Menschen zielt darauf, *sinnvoll* zu leben; und jenes Handeln ist gut, welches eine Affirmation des *Sinnes* des Daseins bedeutet.

Die Dimension des Sinnes gehört wesentlich dem Geiste an. Man wird sie daher nicht weniger weitreichend fassen dürfen als den Geist selbst, und dieser vermag sich bis hin zum Gedanken des Absoluten zu erstrecken. Nimmt man diesen Gedanken auf, stellt man den fundamentalen Antrieb des menschlichen Lebens in der Perspektive, die er weist, so muß man der Erfüllung des Daseinsinnes im Handeln mindestens die Chance absoluter Bedeutung zusprechen. Erst dies nun macht ein so grundlegendes Phänomen verständlich wie die Unbedingtheit des sittlichen Sollens; erst von hier aus ergibt sich das Gewicht des sittlichen Bereiches überhaupt; erst jetzt wird einsichtig, warum das Gute als Inhalt bestimmend sein kann für ein unbedingtes Sollen: wenn es nämlich die Bedeutung eines Absoluten hat, oder besser, absolute Bedeutung. Von hier aus kann schließlich die sittliche Dignität der Person gewürdigt werden; ja es liegt der Gedanke nahe, diese Dignität ontologisch abzusichern, indem man unzerstörbare, unendliche Dauer ihres Daseins postuliert<sup>14</sup>.

Freilich dürfte das ein Gedanke sein, der wesentlich der Metaphysik zugehört. Die Ethik vermag ihn nicht zu vollziehen, denn sie hat mit dem vom Menschen zu Leistenden zu tun; ontologische Unsterblichkeit ist aber nicht zu „leisten“. Sie bedarf seiner auch nicht notwendig. Denn absolute Bedeutung braucht das Dasein nicht notwendig in der Affirmation seiner selbst zu suchen; sie kann auch gegeben sein in der Hingabe an ein anderes, an Personen oder auch an ein Werk – wie im Leben der Künstler und Wissenschaftler geschieht; sie kann sich sogar im Scheitern des Daseins erfüllen, wenn nämlich dadurch die absolute Bedeutung eines dem Dasein überlegenen höheren Sinnes bestätigt wird – so dürfte es die sophokleische Tragödie zeigen<sup>15</sup>. Der „status omnium bonorum congregatione perfectus“, verstanden als definitiver Zustand beständigen sinnerfüllten Personseins, muß also „jenseits“ des Lebens liegen, das als immer auf dem Wege, als ständig neu sich bestimmend und behauptend, als stets zu leistender Vollzug und bei allem und in alledem als *endlich* gegeben ist. Die Ethik ist auf diese Endlichkeit verwiesen, und sie bleibt es auch dann, wenn eine jenseits der End-

---

talen Interesse des Handelnden am „Glücken“ seines Daseins die positive sittliche Relevanz bestreitet, die also alle eudämonistischen Züge ausschaltet, muß das Phänomen des Sittlichen beschneiden und kann deshalb nicht wahr sein.

<sup>14</sup> Es ist noch ein anderes, ob man die Unsterblichkeit für notwendig hält, um den Daseinsinn absolut zu sichern, oder ob man diese (ethische) Sinnforderung zum Prinzip des Erweises der Unsterblichkeit macht (wie bei Kant geschieht). Im ersteren Falle kann es sich um eine metaphysische Position handeln, deren „praktische“ Bedeutung durchaus noch fraglich bleibt (vgl. das Beispiel bei *Thomas v. A., De Ver.* 14, 4).

<sup>15</sup> Vgl. H. Weinstock, *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg <sup>2</sup>1954, dem ich hier folgen zu dürfen glaube.



lichkeit gelegene Definitivität der Person zuteil würde; sie müßte ihr dann als Resultat jener Sinnerfüllung zukommen, welche in der gegebenen Endlichkeit geleistet ist<sup>16</sup>.

## 5.

Wie nun ist jene Sinnerfüllung zu leisten? Die Frage bringt uns wieder auf den Weg zurück, der von der Betrachtung der Einheit des Ursprungs zur wirklichen Vielfalt der Gestalten des sittlichen Lebens führt. Zunächst sei wieder verwiesen auf jene Grundantriebe und Grundgestalten, welche wir als Konstanten des sittlichen Lebens bezeichneten. Sie zeigen sich jetzt als begrenzende Einschränkungen des ursprünglichen Seinkönnens, die diesem insofern zukommen, als es *menschliches* Seinkönnen ist. Sie stammen von der „Natur“ des Menschen her, die ihm ursprünglich vorgegeben ist und sein Seinkönnen strukturiert, d. h. in bestimmte Richtungen festlegt. Damit zeigt sich zugleich, daß sie wesentlich eine negative Bedeutung haben; sie setzen Bedingungen, ohne deren Erfüllung sinnvolles Dasein nicht möglich ist, und nur insofern sind sie von positiver Bedeutung, als durch sie der ursprüngliche eine Antrieb vielfach wirksam ist, der zu weiterer Konkretion drängt.

Für diese weitere Konkretion liefert die „Natur“, oder anders ausgedrückt, der Komplex sittlich maßgeblicher Konstanten, keinen Leitfadens mehr. Es scheint so, als sei hier der Raum des Seinkönnens völlig offen, so daß wir es mit einfachhin „Erlaubtem“ zu tun haben, das beliebig zu wählen ist. Allein, das wäre nur dann der Fall, wenn der Sinn der allgemeinen Konstanten schon eindeutig bestimmt wäre, so daß sie unmittelbar als handlungsregelnd wirken könnten. Gerade das aber hat erst zu geschehen, und die Beliebigkeit wird von da aus eingeschränkt. Ferner wird eine bestimmte Determination der Konstanten bestimmte Folgerungen nach sich ziehen, die zwingende Verhaltensnormen ergeben. Das ist etwa der Fall, wenn eine bestimmte Eigentumsordnung eingerichtet ist, an deren Stelle durchaus eine andere bestehen könnte. *Wenn* sie eingerichtet ist, ergeben sich einige nicht beliebig austauschbare Normen, deren Verfehlen unter Umständen ein wesentliches Verfehlen des Daseinssinnes überhaupt wäre; denn dieses ist so beschaffen, daß es Determination verlangt, die in sich selber sinnvoll ist – sinnlos wäre es aber, wenn widersprechende Determinationen gleichzeitig gewählt würden.

Damit ist nun ein weiteres Moment angesprochen, das die Unbeliebigkeit<sup>17</sup> der Determination besagt. Die Forderung nach Sinnvollzug macht sich auch darin geltend, daß die verschiedenen Determinationen zusammenstimmen müssen. Das erinnert an das Kantische Allgemeinheitsprinzip, das sich jedoch auf den Gesamtbereich des Sittlichen und auf ausnahmslos alle Subjekte, ja alle Ver-

<sup>16</sup> d. h. als „Lohn“ für ihr „Verdienst“, wobei das Verdienst aber überstiegen werden müßte; das ist nur theologisch zu vertreten.

<sup>17</sup> Vgl. Max Müller, „Die ontologische Problematik des Naturrechts“, in: *Die ontologische Begründung des Rechts (Wege der Forschung Bd. XXII)*, Darmstadt 1965, S. 468; gleichfalls in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. V, 1960, col. 932.

haltensweisen erstreckte. Hier geht es aber um den konkreten Sinnzusammenhang, der durchaus mit gegensätzlichen Stellungnahmen zur selben Sache, nämlich bei verschiedenen Subjekten oder zu verschiedenen Zeiten vereinbar ist. Es kann zusammenstimmen, daß der eine nach Reichtum strebt – was sinnvoll ist –, der andere nach Armut; es kann zusammenstimmen, daß der Richter den Tod des Verbrechers will, dessen Frau aber sein Leben<sup>18</sup>. Sinnlos wird erst jene Vielheit, deren Widerstreit Zusammenhängendes zerreißt.

Fassen wir zusammen: Die Sinnerfüllung des Daseins ist nur möglich mittels der konkreten Determination des Seinkönnens in den Grenzen, welche diesem als wesentliche Konstanten beiwohnen, und mittels der Determination dieser Grenzen. Es sind viele und verschiedene Determinationen möglich, die sinnvoll sind. Alle stehen aber unter der Forderung, die ursprüngliche Einheit des Sinnes in der Einheit eines sinnvollen Zusammenhanges der Determination zu wahren. Sofern menschliches Dasein dieser Forderung – sei es auch nur in bescheidenem Maße – entspricht, sprechen wir von *Ethos*.

## 6.

Damit ist ein Begriff genannt, den die philosophische Ethik, wenn überhaupt, nur am Rande berücksichtigt und nur ganz selten thematisch gemacht hat. Erst die phänomenologische Wertethik hat sich um ihn bemüht, wenn auch mit philosophischen Mitteln, die der Kritik nicht standhalten<sup>19</sup>. Aber auch wer die Wertethik für abgetan hält, muß ihr Verdienst doch anerkennen und auf ihre Fragen eine Antwort suchen. Die erste Antwort, die sich aus unseren Überlegungen ergibt, wäre wohl die: Das *Ethos* stellt die *wirkliche Gestalt sittlichen Lebens* dar, und zwar *die einzige wirkliche*. Es gibt keinen sittlichen Antrieb und keine sittliche Norm, die nicht ihre verpflichtende Kraft erst innerhalb eines *Ethos* bekämen.

Man braucht deshalb nicht die Frage zu stellen, ob und wie dem partikulären *Ethos* verpflichtende Kraft innewohne, weil sie *nur diesem* innewohnt. Auch ist es nicht richtig, das *Ethos* eine „Verkürzung“ der vollen Möglichkeiten sittlichen Lebens zu nennen; denn wirkliches sittliches Leben gibt es nur in der Bestimmtheit des *Ethos*. Diese Erkenntnis ist von grundsätzlicher Bedeutung. Sie schafft eine Anzahl fruchtloser, unbeantwortbarer Fragen weg und lenkt den Blick

<sup>18</sup> Dies Beispiel bei *Thomas v. A., Summa theol.* I–II, 19, 10, wo es um die Frage geht, „*utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in voluto ad hoc quod sit bona*“. Dort heißt es: „... iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.“ Es gibt hier keine „*repugnantia voluntatum*“, da diese „*sub diversis rationibus*“ (des bonum commune, des bonum privatum) stehen; es kennzeichnet totalitäre Moralen, daß sie diese „*diversae rationes*“ nicht zulassen.

<sup>19</sup> Vor allem ist es der ungeklärte ontologische Status des idealen Wertreiches, der Anlaß zur Kritik gibt; in unserem Zusammenhang ist nicht minder gravierend, daß die Werte „*an sich*“ in ungeschichtlicher Starrheit verharren (was bei Scheler wie bei N. Hartmann zutrifft), als Objekt für ein Subjekt, auf dessen Seite allein Geschichte stattfindet.

in eine andere Perspektive<sup>20</sup>. In dieser werden sich wiederum andere Fragen stellen, aber zuvörderst gilt es, den Blick in die neue Perspektive zu richten.

Die eben gegebene Bestimmung von „Ethos“ ist – um das Prinzip zu verdeutlichen – sehr allgemein gehalten. Der Sprachgebrauch kennt unterschiedliche Bedeutungen. So spricht man prägnant vom *Ethos eines Einzelnen* und meint damit vornehmlich solche Hochformen sittlichen Lebens, durch welche hervorragende Geister – etwa Heilige oder Helden – sich weit über den Durchschnitt erheben. In schöpferischer Freiheit entwerfen sie neue Sinngestaltungen, in denen hohe, nicht vorhersehbare und nicht durchschnittlich zugängliche Möglichkeiten menschlichen Daseins wirklich werden. Bekanntlich sind viele dieser Gestalten durch erstaunliche Einseitigkeiten gekennzeichnet: eine Veranschaulichung der These, daß die Verwirklichungsmöglichkeit des Menschen endlich begrenzt ist. Einige sind Vorbilder, andere Gegenbilder des in der Gesellschaft herrschenden Ethos; insofern kommt ihnen zugleich eine Funktion im Hinblick auf die Gesellschaft zu, auf die sich sogar der Anachoret mindestens negativ bezieht<sup>21</sup>. Jedoch sind sie nicht in der Gesellschaft auflösbar; vielmehr setzen sie das Beispiel, daß der Mensch nicht ein für allemal in einem vorgegebenen Ethos verharren muß, sondern die Freiheit zu neuen Entwürfen von einleuchtender Sinnfülle besitzt.

Das *durchschnittliche Ethos der Gesellschaft* ist es, was im allgemeinen im Vordergrund des Interesses steht. Die moderne Anthropologie hat die Aufmerksamkeit auf jene *primitiven Gesellschaften* gelenkt, die noch heute in Abgeschlossenheit leben und in dieser ein reich strukturiertes, höchst sinnvoll zusammenhängendes Ethos entwickelt haben, das sich von unseren sittlichen Vorstellungen in nicht geringem Maße unterscheidet<sup>22</sup>. Der Kontrast macht deutlich, daß wir in unserer *Großgesellschaft*, die den größten Teil der Erde umfaßt, ein nicht minder bestimmtes und besonderes Ethos besitzen, dessen Inhalte nicht immer eindeutige Vorzüge vor denen jener primitiven Ethosformen haben. Unterscheidend ist, daß ein primitives Ethos die sittlichen Möglichkeiten seiner Mitglieder weitgehend festlegt und zu einem strengen „Muster“ (*pattern*) zusammenfügt. In der Großgesellschaft dagegen ist der Zusammenhang sehr viel weniger streng. Sie gibt weit eher dem schöpferischen Einzelnen Raum für seine freie Entfaltung; sie umschließt eine Mannigfaltigkeit von relativ eigenständigen *Gruppen*, in denen Sonderformen des Ethos gepflegt werden können, darunter auch solche, welche sich ausdrücklich zur Entwicklung von Hochformen sittlichen Lebens

<sup>20</sup> Symptomatisch für die irreleitende Perspektive ist etwa der – ausgezeichnet den Status resümierende – Artikel von H. Vorgrimler, „Ethos“, in: *LThK*<sup>3</sup> Bd. 3 col. 1136. Besonders ist die Meinung abzulehnen, Ethos schließe immer ein Stück Depravation (*sic*) ein; oder sollte ein Theologe diese Depravation auch vom Ethos Jesu behaupten wollen? (Die Absurdität, Jesus habe kein „Ethos“, wird ja wohl nicht behauptet.)

<sup>21</sup> Der christliche Anachoret steht mindestens in der Gemeinschaft der Heiligen und insofern stets positiv zu seiner Gesellschaft. – Völlige Negation der Gesellschaft überhaupt und ihrer möglichen Sinnfülle wird man als verwerflich beurteilen müssen.

<sup>22</sup> Eindrucksvollstes Anschauungsmaterial bieten bes. die Arbeiten von Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934, und Margaret Mead, *Sex and Temperament*, 1935, sowie *Male and Female*, 1949.

zusammenschließen; ferner kennt sie weitgehende Differenzierungen im Zusammenhang mit der *sozialen Rolle*<sup>23</sup>, deren sittlicher Anspruch zwar nur partikulär, aber höchst wirksam die Daseinsgestaltung bestimmt. Sofern alle diese Sonderformen sich im Rahmen jener sittlichen Inhalte halten, die in der Großgesellschaft insgesamt anerkannt sind (oder sich mindestens im Verhältnis zu ihnen bestimmen), kommt dieser insgesamt ein die partikulären Formen umgreifendes und sie enthaltendes „*Gesamtethos*“ zu. Dies wäre gleichsam ein Allgemeines, das vielfältiger Determinationen fähig, vielleicht gar ihrer bedürftig ist. Jedoch ist das Verhältnis anders als wir es bei den *principia communia* antrafen; denn auch ein bloß rahmenhaftes Gesamtethos enthält durchaus konkrete Normierung, die unmittelbar handlungsregelnd ist, und damit jene Bestimmtheit, welche es gegen andere Formen eines Gesellschaftsethos abgrenzen kann.

Im Unterschied zu dem schöpferischen Einzelethos, welches immer den Charakter eines *Entwurfs* hat, stellt das Gesellschaftsethos einen *Bestand* dar, welcher dem einzelnen Gesellschaftsgliede *vorgegeben* ist. Im Unterschied zum gleichfalls vorgegebenen Bestand eines Gruppen- oder Rollenethos, das ausdrücklich übernommen werden muß, ist das Gesellschaftsethos in eben dem Sinne *notwendiger* Bestand des sittlichen Lebens wie überhaupt gesellschaftliches Leben zur „Natur“ des Menschen gehört. Er wird in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, wächst in ihr auf und wird zumeist ausdrücklich auf sie hin erzogen; Möglichkeiten sinnvollen Daseins und also sittlichen Lebens kann er zunächst nur in jenem Rahmen antreffen, den das gesellschaftlich herrschende Ethos festgelegt hat. Das bedeutet, daß das sittliche Bewußtsein und damit das *Gewissen* wesentlich durch das Gesellschaftsethos geformt wird<sup>24</sup>. Wenn man das sittliche Leben von einem Bewußtsein aus entwerfen zu können glaubt, das als eines und einzelnes, vielleicht als je einzelnes oder auch als allgemeines gefaßt ist, so sind das abstrakte Sichten. Es ist ein irrealer Gedanke, als könne der Mensch aus reinem auf sich gestellten Seinkönnen jene Determination hervorbringen, die zu einem – seinem – Ethos führt. Vollends wäre es geradezu widersittlich, die Maßgeblichkeit des Gesellschaftsethos als Uneigentlichkeit des bloßen „man“ zu desavouieren. Nicht nur bietet gerade das Gesellschaftsethos jene „Hintergrunderfüllung“ (A. Gehlen), ohne welche gar kein schöpferischer Entwurf zustande käme; sondern dieser Entwurf kann unmöglich ein Mehr an Sinnfülle des Daseins erbringen, wenn er nicht den im „Bestande“ bereits eröffneten Sinn irgendwie gewahrt und bewahrt. Der Bezug auf das Gesellschaftsethos ist beim schöpferischen Einzelethos nicht nur faktisch gegeben – als seine

<sup>23</sup> Auch die Primitivgesellschaft hat selbstverständlich „soziale Rollen“, aber erst die differenziertere Gesellschaft unterscheidet sie mit ihren Sonderansprüchen von dem „allgemeinen“ sittlichen Anspruch, so daß sich partikuläre Ethosformen herausbilden.

<sup>24</sup> Mit *Gewissen* wird hier jene Funktion des sittlichen Bewußtseins bezeichnet, durch die der Mensch im konkreten Umkreis seines Wirkens Ansprüche erfährt und sein Handeln sittlich orientiert, sei es auch nur beurteilend (im „schlechten Gewissen“). – Leider gibt es auch heute noch keine befriedigende Untersuchung des Gewissens und seiner Phänomene, geschweige denn eine zureichende philosophische Deutung; hier scheint mir ein dringendes Desiderat der Ethik vorzuliegen. Vor allem wäre dem Bezug des Gewissens auf die Gesellschaft und ihr Ethos nachzugehen, seine „Vermitteltheit“ also klarzustellen.

Voraussetzung –, sondern ist für dieses auch normativ. Freilich ist sogleich hinzuzufügen, daß dieser Bezug nicht starr-eindeutig ist; denn der Entwurf vermag den Bestand zu verändern.

## 7.

In der primitiven Gesellschaft, die in weitgehend festgelegten Verhaltensmustern lebt, ist die Chance schöpferischer Neuformung gering. Sie ist am ehesten dort gegeben, wo innerhalb des Ethos Sinnverfehlungen statthaben – nicht als Verfehlungen gegen das Ethos (davon ist hier nicht die Rede), sondern als Fehlbestimmung des Sittlichen durch das Ethos –, welche unter Wahrung des bestehenden Zusammenhanges durch treffende Neufassung korrigierbar sind. Es könnte auch sein, daß jene Gesellschaft sich zu Kontakten mit anderen öffnet und von da aus dazu gebracht wird, sich neue Sinndimensionen zu erschließen. Aber das bringt die Gefahr mit sich, daß der alte Zusammenhang sich lockert oder gar verlorengeht. Die Folge ist der Verfall der Sitten, gar der Zerfall und die Vernichtung des Ethos. Das kann selbst dann eintreten, wenn ein an sich Höheres in den geschlossenen Umkreis tritt, sofern es nämlich nicht einfügbar sein sollte; die Geschichte der christlichen Mission liefert Beispiele für solche Prozesse. Jede Veränderung, jede Entwicklung des Ethos ist nur dann sinnvoll, wenn sie nicht zerstörend-revolutionär ist, sondern *konservative* Bedeutung hat<sup>25</sup>.

Dieser Satz gilt auch für die entwickelte und differenzierte Großgesellschaft, aber unter anderen Bedingungen. Im Rahmen des Gesamtethos steht dem Einzelnen von vornherein eine anerkannte Pluralität sittlicher Wirklichkeit vor Augen, seien es Sonderformen des partikulären Ethos, seien es relativ geschlossene Gruppen, seien es schöpferische Entwürfe einzelner. In ihnen ist menschlicher Daseinsinn vielfältig verwirklicht, zuweilen in hochbesonderen Gestalten, die doch alle dem Allgemein-Gemeinsamen erkennbar zugehörig sind. Unter der Bedingung, daß der Zusammenhang des Allgemein-Gemeinsamen stets gewahrt bleibt, kann die Gesellschaft die Pluralität der Entwürfe dulden oder sogar freigeben. Das gilt dann auch in der Zeitdimension: in dieser vermag sich der Bestand des Allgemein-Gemeinsamen selbst in Richtung auf neuerschlossene Sinnbestimmungen abzuwandeln, ohne seine Identität zu verlieren. Gerade weil das Gesamtethos die Pluralität sittlichen Lebens als sinnvoll anerkennt, kann es eine hohe Stabilität erreichen. Das Besondere findet sich immer schon dem Allgemein-Gemeinsamen eingefügt, und selbst die Revolution kann innerhalb dieses Gesamtethos gleichsam als „Institution“ einbefaßt werden, weil und sofern ihr konservativer Sinn garantiert ist.

Ersichtlich gehört zu einem sittlichen Bewußtsein, welches eine in dieser Weise freie und dem Besonderen offene Gesellschaft bestimmt, ein hohes Maß an Reflektiertheit. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Gesamtethos „entwickelter“

<sup>25</sup> „Konservativ“ steht im Gegensatz zu „reaktionär“ und „restaurativ“. „Reaktionäres“ Wollen ist zukunftsfeindlich, „restauratives“ will Vergangenes einfach wiederherstellen, dem „konservativen“ geht es um „Zukunft“, aber in Kontinuität mit der Geschichte.

als ein durchdeterminiertes primitives. Zwar ist es nicht ipso facto schon sittlich höher; hohe und höchste Formen der Sittlichkeit sind (sofern sie nicht Sache des Einzelnen sind) gerade in geschlossenen Gruppen verwirklicht, welche intern keine Pluralität dulden<sup>26</sup>. Jedoch hat das reflektierte Gesamtethos zweifellos die Chance zu einem überlegenen Reichtum an Daseinsfülle, und das nicht zuletzt wegen seiner geschichtlichen Stabilität. Das primitive Ethos, kraft seiner Bestimmtheit starr und schwer veränderbar, ist eben darum gefährdet. Geschichtslos und in seiner Faktizität verharrend, wird es allzu leicht von der Geschichte hinweggefegt; sinnvolle Möglichkeit menschlichen Daseins verschwindet. Dem reflektierten Gesamtethos der Großgesellschaft dagegen geschieht nicht nur Geschichte, sondern es vollzieht sich geschichtlich, indem es Vielheit und Wandel in sich hineinnimmt. Diese Gesellschaft erkennt sich wieder in den mannigfach gewandelten Formen der Vergangenheit; sie versteht sich als identisch im Pluralismus der Gegenwart; sie erwartet von der Zukunft die Chance, diesen ungeheuren Schatz an sinnvollem Menschentum noch um weitere Erfüllungen zu bereichern. Gewiß ist auch das Gesamtethos der Möglichkeit von Verfehlung und Sinnverlust, ja auch der des Zerfalls und der Vernichtung ausgesetzt; jedoch ist die Chance des Gewinns keinesfalls geringer als die des Verlustes und unter allen Umständen wert, wahrgenommen zu werden.

## 8.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß das Gesagte aus der Sicht auf die abendländische Gesellschaft und ihre Geschichte gesagt ist. Es ließ sich wohl zeigen, daß die gegebene Charakteristik der dynamischen Stabilität des Gesamtethos auch bei anderen Gesellschaften zutrifft. Jedoch, ob dieser Nachweis gelingt oder nicht, ist für die Gültigkeit der Charakteristik nicht erheblich. Für den Aufweis sittlicher und überhaupt geschichtlicher Möglichkeiten genügt ein einziger Fall, und gerade der ausgezeichnete Fall ist am meisten geeignet, die Erkenntnis des ganzen Bereiches zu fördern.

Es ist deshalb von allgemeiner Bedeutung, wenn die abendländische Gesellschaft in ausgezeichneter Weise pluralistisch ist, sich pluralistisch versteht und zu einer (wie es scheint) einzigartigen Offenheit zur Geschichte gelangt ist. Sie steht auf einem Punkt, von dem aus man die Frage stellen darf, ob es nicht gelingen könnte, die ganze Menschheit in einem Gesamtethos zusammenzufassen, das nach dem Modell der abendländischen Offenheit geformt wäre. Die Weltgeschichte ist unter Führung des Abendlandes zu einem Zustand entwickelt, in welchem die Menschheit in einen umfassenden Zusammenhang gebracht ist, in welchem von jedem zu jedem Kontakt möglich ist, in welchem der Gedanke umfassender Interdependenz menschlicher Handlungen real faßbar wird. Dies ist ein Faktum von unbezweifelbarer sittlicher Relevanz, auch wenn der reale Zusammenhang „nur“ der wissenschaftlichen Technik verdankt ist, und ihm ist

<sup>26</sup> Darin liegt eine Wesensgesetzlichkeit: hohes Ethos ist hochdeterminiert; ein Gruppenethos verlangt Teilnahme aller Mitglieder an dieser Bestimmtheit und schränkt eben dadurch die Gestaltungsfreiheit des einzelnen ein.

nicht durch allgemeine Anerkennung einer minimalen Verkehrsmoral Genüge getan, die lediglich die Sicherung technischer Kommunikation bezweckte. Verlangt der neue Zustand der Welt nicht nach dem Universalzusammenhang auch des Reiches der Sittlichkeit in der Einheit eines Gesamtethos, in dem sich die Menschheit als ganze wiedererkennt?

Eine solche Einheit dürfte die Vielgestalt nicht vernichten. Sie müßte sie aufhebend bewahren, damit nicht Sinn zerstört, sondern Sinnfülle vermehrt wird. Die sittliche Kraft, die jeweils im geschichtlichen Ethos mächtig ist, muß sie sich ungeschwächt zu eigen machen. Das heißt, sie müßte die Menschheitsgesellschaft derart in die künftig *eine* Geschichte führen, daß diese sich zugleich als die Fortführung *aller* je verschiedenen Geschichten darstellt. Der Einzelne muß jede sittliche Möglichkeit der menschlichen Geschichte, er muß jede menschliche Geschichte als ihm selbst zugehörig verstehen können, ohne deshalb aufzuhören, in seiner eigenen, geschichtlich übernommenen Besonderheit – oder auch in der durch diese ermöglichten Freiheit des eigenen Entwurfs – seinen Stand zu nehmen. Das Gesamtethos der Menschheit ist also nicht nach Art eines Abstrakt-Allgemeinen zu denken. Seine Einheit geschieht im konkret-geschichtlichen Vollzug der universellen Gemeinschaft einer in Vielheit entfalteten Menschheit.

Ohne Frage würde die Verwirklichung eines derartigen Gesamtethos der Menschheit eine enorme Steigerung des sittlichen Bewußtseins erfordern. Es muß sich zu einer Offenheit bringen, welche die von der abendländischen Gesellschaft erreichte übertrifft. Es ist bereits ein Schritt in diese Richtung, wenn sich ein „anthropologisches“ Interesse auf alle menschliche Daseinsgestalt erstreckt und um ein Verstehen selbst fremdster Formen bemüht ist; nur reicht das nicht aus, sofern sich das Wissen in der theoretischen Distanz vom bloßen „Objekt“ hält. Es bedarf schon eines „engagierten“, also *praktischen* Wissens, welches auch die fremdste Form als mögliche Sinnerfüllung praktischen Seinkönnens im Vollzug des Gesamtzusammenhanges der Menschheitsgeschichte anerkennt, welcher der Wissende selbst als Seinkönnen mitvollziehend zugehört, so daß sie insgesamt seine eigene Sinnmöglichkeit miteröffnet und mitträgt. Von solchem Wissen wäre also das *Gewissen* betroffen. Es bleibt zwar nach wie vor zuerst auf den konkreten Umkreis gewiesen, wo die unmittelbare Bestimmung der Handlung stattfindet; aber es ist nun unter den äußersten Anspruch gestellt, welchen die Geschichte überhaupt stellen kann. Jede Sinnerfüllung oder Sinnverfehlung im Handeln hat Bedeutung für die Menschheit und ihre Geschichte überhaupt<sup>27</sup>.

Diese Bedeutung ist dem konkret-beschränkten Gewissen nicht unmittelbar gegeben, sondern in höchst vermittelter Weise. Offenbar muß das sittliche Bewußtsein, welches dem schlechthin umfassenden Gesamtethos entspricht, von äußerster Reflektiertheit sein. Es ist nicht denkbar, daß ohne äußerste Reflek-

<sup>27</sup> Dieser „äußerste“ Anspruch ist natürlich nicht notwendig der wirksamste, motivstärkste. Ferner kann er nur dann „äußerst“ genannt werden, wenn man die theologische Dimension ausklammert. In dieser selbst gibt es jedoch ein Analogon zu dem hier Gemeinten in der Idee des „allgemeinen“ Gerichts, welches als „letztes“ und „Weltgericht“ doch nicht das „besondere“ Gericht verschwinden läßt.

tiertheit die Zusammenfassung des Vielen zur Einheit gelingen könnte, die das Universalethos verlangt; sie ist dessen notwendige – wenn auch nicht hinreichende – Bedingung, oder anders gesagt, sie ist wesentlich bestimmendes Moment in dessen Vollzug. Darüber hinaus wird man nicht annehmen dürfen, solche Reflektiertheit des sittlichen Bewußtseins könne ohne den reflektierten Begriff auskommen, welcher in der Ethik als praktischer Wissenschaft entfaltet ist. Vielmehr ist es ganz unwahrscheinlich, daß jene Reflektiertheit erreicht wird, ohne daß das sittliche Bewußtsein durch die Ethik gebildet und geformt ist, die ihrem Wesen nach die Reflexionsgestalt eben dieses sittlichen Bewußtseins darstellt. Als solche ist die Ethik selbst Moment im Vollzug des Universalethos; jenes, in welchem die Zusammenfassung der geschichtlichen Vielheit in einer vom Ursprung menschlichen Seinkönnens her ermöglichten Einheit gewußt wird.

## 9.

Es ist hier nicht entscheidend, ob dieser Entwurf in die Zukunft das Komende treffend beschreibt (was niemand wissen kann), sondern entscheidend ist, daß er sinnvoll möglich und als geschichtliche Chance erkennbar ist, die sich von der abendländischen Gesellschaft her eröffnet; schon insofern sagt er Wichtiges über Ethos und Ethik, über Vielheit und Einheit im Bereich des Sittlichen. Vor allem kann nun die Bedeutung der Ethik, ihr geschichtlicher Sinn, zutreffender bestimmt werden.

Die Ethik hat ihre Geschichte in dem abendländischen Gesamtethos, das – wie gesagt – durch mehrdimensionale Offenheit und eben darin durch eine hohe Stufe der Reflektiertheit gekennzeichnet ist. Sofern die Ethik als praktische Wissenschaft innerhalb dieses Gesamtethos die Reflexion auf den Ursprung des Sittlichen vollzieht, stellt sich in ihr ein wesentlich bestimmendes Moment dieses Ethos dar. Da es aber das sittliche Bewußtsein schlechthin ist, das sich in der ethischen Reflexion die Form der praktischen Wissenschaft zueignet, ist die Ethik selbst ipso facto bestimmendes Moment des Ethos, in dem sie sich geschichtlich entfaltet.

Wirksam bestimmend ist die Ethik in dreifacher Weise. Zunächst kann sie aus der Überlegenheit der Reflexion heraus das unmittelbare, naiv übernommene Ethos in seine Partikularität verweisen, in welcher es dem Allgemeinheitsanspruch reflektierter Wissenschaft nicht standhält. Insofern ist die *kritisch* gegen das Ethos schlechthin. Vornehmer ist ihr Unternehmen, die Sinnfülle des geschichtlichen Ethos gegen die Krisis und durch sie hindurch zu bewahren und mittels ihrer Reflektiertheit zu sichern. Diese *konservative* Zielsetzung scheint überhaupt die Geschichte der Ethik in Gang gebracht zu haben; denn diese beginnt nicht mit der sophistischen Kritik, sondern mit deren Überwindung durch Sokrates<sup>28</sup>. Freilich ist schon bei Platon nicht minder die Absicht wirksam, über

<sup>28</sup> So sehr die Sophisten ethische Fragen diskutierten, hat doch erst Sokrates mit der Suche nach „Tugendwissen“ die Ethik als praktische Wissenschaft auf den Weg gebracht, der bei Aristoteles durchschritten ist. – Für den konservativen Sinn der sokratischen Haltung genügt es, auf den *Kriton* hinzuweisen.



Kritik und Antikritik, über Verwerfen und Bewahren *entwerfend* vorzudringen und aus der Übelegenheit der Reflexion ein neues Ethos zu bilden. Wie erfolgreich ein solcher Entwurf in der sittlichen Praxis sein kann, der sich ganz der philosophischen Ethik verdankt, zeigt das Beispiel des stoischen Ideals, das zu fast allen Zeiten der abendländischen Geschichte Anhänger fand.

Es liegt in der Natur reflektierter Wissenschaft, auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit auszusein. Für die Entwürfe sittlicher Daseinsgestaltung, welche die ethische Reflexion hervorgebracht hat, ist daher immer wieder der Anspruch auf allgemeine Geltung erhoben worden. Gerade dann tritt in ihnen die Partikularität scharf hervor, die ihnen als Entwürfen eines bestimmten Ethos notwendig zu eigen ist. Darum ist die Geschichte der Ethik aber noch keineswegs eine Geschichte bloßer Irrtümer. Die Ethik hat Sinnfülle hervorgebracht, die ohne sie nicht da wäre, und Sinnfülle gerettet, die ohne sie verschwunden wäre. Insofern sie das geleistet hat, hat sie gerade als *praktische* Wissenschaft Wahrheit geleistet; denn wo soll im praktischen Erkennen von Wahrheit die Rede sein, wenn nicht dort, wo sinnvolle Daseinsgestalt erkannt wird?

In ihrer dreifachen Funktion – kritisch, bewahrend, entwerfend – ist die Ethik zu einem stetigen Ferment des sittlichen Bewußtseins im abendländischen Gesamthethos geworden. Sie wird es nicht minder in einer Zukunft sein, die wir als ein mehr und mehr durch Reflexion, durch Wissenschaft in allen Lebensvollzügen gekennzeichnetes Zeitalter erwarten müssen. Diesem Zeitalter eröffnet gerade die Ethik die Möglichkeit eines ihm angemessenen Ethos; jenes Ethos, in welchem die gesamte Fülle der Geschichte gesammelt und in die Zukunft gebracht werden mag, damit sich so in der zusammengefaßten Vielheit die Einheit der Affirmation des Sinnes menschlichen Daseins zeitlich darstelle.

So ist die Ethik als praktische Wissenschaft Vollzug des Ethos. Darin, daß sie das ist, hat sie ihre Wahrheit.