

Die Möglichkeit des Guten

Wilhelm VOSSENKUHL (München)

Das sittliche Sprachspiel

Es hätte keinen Sinn, von der Möglichkeit des Guten zu sprechen, wenn es nicht auch Sinn hätte, die Wirklichkeit des Guten zu thematisieren. Dies ist auch ohne besondere modallogische Erörterungen leicht zu erkennen. Wir müssen wissen, wovon wir sprechen, deswegen können wir nicht umhin, die Wirklichkeit, Realität oder Aktualität dessen, wovon wir sprechen, zumindest hypothetisch anzunehmen, bevor wir über entsprechende Möglichkeiten dieser Wirklichkeit nachdenken.¹ Tatsächlich lernen wir den Gebrauch des Prädikats ‚gut‘ deklarativ und sprechen meist im Indikativ Präsens von dem, *was gut ist*. Dieser Sprachgebrauch ist Teil und Ausdruck dessen, was ich als ‚Sitte‘ bezeichne.² Den Sinn des Wortes ‚Sitte‘ fasse ich weit und verbinde ihn hier mit dem für eine Lebensform typischen Sprachgebrauch, mit den Sprachspielen, die wir Menschen mit unserer Sprache in unserer jeweiligen Kultur erlernen und praktizieren.³ In diesen Sprachspielen zeigt sich die Sitte in einer scheinbar leicht fassbaren, aber keineswegs immer kohärenten oder über alle Zweifel erhabenen Weise. Hinter dem Schein der leichten Fassbarkeit verbergen sich häufig weltanschaulich, religiös oder ethnisch bedingte, gegensätzliche Überzeugungen und Widersprüche in der Bewertung einzelner Sitten. Deswegen ist die Sitte in einer Sprachgemeinschaft kein kohärentes Ganzes an Überzeugungen und Wertungen. Die vielfältigen Bedeutungen und Verwendungsweisen des Prädikats ‚gut‘ setzen kulturell erworbene kollektive und gleichzeitig individuell vielfach variierte Werturteile voraus und werden deshalb selbst in identischen Kontexten nicht gleich verstanden. Diese Differenzen liegen ohne Zweifel auch dem sittlichen Dissens und den daraus resultierenden moralischen Konflikten zugrunde, verhin-

¹ Argumente für den kognitiven, begrifflichen Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit von etwas, was als real und nicht als fiktional gelten kann, vertrat beispielhaft Aristoteles; vgl. *Metaphysik*, 1065 ff. und 1072a.

² Vgl. Vossenkuhl (2006), Kap. 1.

³ Es ist offensichtlich, dass ich mich in meiner Auffassung von ‚Sitte‘ an Wittgensteins Konzept der Sprachspiele anlehne, wie er sie im §23 der *Philosophischen Untersuchungen* beschreibt: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“

dem aber nicht die Verständigung und das wechselseitige Verstehen.⁴ Der Sprachgebrauch und die vielen einzelnen Sprachspiele sind mit all den Konflikten, welche die wechselseitige Verständigung erschweren, eingebettet in eine Kultur und in den moralischen Raum, in dem wir jeweils sprechen und urteilen lernen. Es ist hier weder möglich noch sinnvoll, auf die unterschiedlichen Sprachspiele und die widersprüchlichen Werturteile einzugehen, in denen das Prädikat ‚gut‘ eine Rolle spielt. Es ist aber im Zusammenhang dieses Beitrags wichtig, den sittlich bedingten, pluralistischen Gebrauch des Prädikats ‚gut‘ im Unterschied zum ethischen deutlich zu machen.

Der ethische Gebrauch von ‚gut‘ setzt den sittlichen einerseits voraus, bildet ihn andererseits aber nicht einfach ab, sondern unterscheidet sich von ihm durch eine Reihe von inhaltlichen Ansprüchen, aber auch durch das begriffliche Niveau. Es wird häufig vergessen, dass das ethische Sprachspiel wie jedes andere in eine Lebensform eingebettet und nicht frei von traditionellen Bindungen ist. Der sittliche Gebrauch von ‚gut‘ ist in Traditionen eingebettet und hat in ihnen eine Grundlage und einen Hintergrund, der den Gebrauch verständlich, mitunter auch schwierig macht. Diese Grundlage kann aber nicht als Begründung oder Rechtfertigung verstanden werden. Der kulturell gegebene sittliche Gebrauch von ‚gut‘ wird von den Sprechern einer Sprache ähnlich wie die Regeln der Grammatik gebraucht. Viele gebrauchen das Prädikat ähnlich wie die Grammatikregeln blind, andere akzeptieren den Gebrauch bewusst, wieder andere verändern ihn in bestimmten Zusammenhängen, nachdem sie kritisch über die konkrete Verwendung nachgedacht haben. Wer vom gewöhnlichen Gebrauch abweicht und etwas als ‚gut‘ bezeichnet, was den meisten nicht als gut erscheint, muss dies natürlich begründen; d.h. der sittliche Gebrauch von ‚gut‘ ist nicht generell grundlos und ohne Begründung in einer Tradition verankert.

Der ethische Gebrauch von ‚gut‘ steht dagegen immer unter dem Anspruch, sich auf Gründe und Rechtfertigungen berufen und diese auch kritisch ausweisen zu können. Beide Gebrauchsweisen von ‚gut‘ sind trotz der erwähnten Unterschiede an wesentlichen Punkten normativ miteinander verbunden, etwa dort, wo es um grundsätzliche Einstellungen, um Lebensformen und ihre Ansprüche geht. Die Sitte drückt sich in Lebensformen mit ihren großen und kleinen, umstrittenen und unumstrittenen Ansprüchen aus und liefert Themen und Probleme, welche die Ethik kritisch reflektiert, klärt und dort, wo es geboten erscheint, verfeinert. Ansprüche wie die Würde der Person oder der Schutz des menschlichen Lebens haben einen sittlichen Ursprung und Hintergrund, der von der Ethik im Lauf der geschichtlichen Entwicklungen begrifflich verfeinert und differenziert wurde.⁵ Aber auch die Dis-

⁴ D. Davidson hat immer wieder den engen theoretischen Zusammenhang zwischen den subjektiven Präferenzen bei Entscheidungen und dem, was die Sprecher einer Sprache für wahr halten, untersucht. Er ging davon aus, dass eine Entscheidungstheorie eine Theorie des voraussetzungslosen Verstehens (*radical interpretation*) implizieren müsse, sie aber nicht voraussetzen könne; vgl. Davidson (1984), 147. Die Präferenzen anderer müssen verstanden werden können, auch wenn sie nicht mit den eigenen übereinstimmen. Ähnlich gehe ich hier davon aus, dass das Verstehen anderer Wertüberzeugungen nicht voraussetzt, dass sie geteilt oder akzeptiert werden.

⁵ Ein erstaunliches, aber keinesfalls überraschendes Beispiel für die sittliche Motivation ethischen Den-

kriminierung von Fremden und Andersgläubigen oder die Frauenbeschneidung und andere Verletzungen von Menschenrechten haben einen sittlichen Hintergrund. Aus ethischer Perspektive ist die Sitte unterschiedlicher Kulturen nicht nur eine Quelle des Guten. Die sittlichen und ethischen Gebrauchsweisen von ‚gut‘ unterscheiden sich nicht nur methodisch voneinander, sondern treten aus den eben angedeuteten Gründen häufig in Konflikt zueinander.⁶

Diese problematische Beziehung zwischen dem sittlichen und ethischen Gebrauch von ‚gut‘ kann hier nur angedeutet werden. Es geht im Folgenden zunächst um den ethischen und später erneut um beide Gebrauchsweisen. Einige der Ansprüche, die mit dem ethischen Gebrauch des Prädikats verbunden sind, legen es – wie noch zu zeigen ist – nahe, von der ‚Möglichkeit‘ und nicht von der ‚Wirklichkeit‘ des Guten zu sprechen. Die Rede vom ‚Guten‘ bezieht sich in diesem Beitrag primär auf das, was traditionell als ‚gutes Leben‘ bezeichnet wurde. Deswegen geht es in diesen Überlegungen nicht einfach nur um den metaethisch bestimmbaren Gebrauch des Prädikats ‚gut‘, sondern um die normative Frage, wie das gute Leben möglich ist. Die Ansprüche des guten Lebens sind sowohl sittlicher als auch ethischer Natur. Sie vertiefen nicht nur den ethischen Gebrauch von ‚gut‘, sondern geben ihm überhaupt erst einen Rahmen, in dem das Prädikat einen konkreten Sinn hat. Es wird sich zeigen, dass der ethische Gebrauch von ‚gut‘, wenn es um das gute Leben geht, nicht vom sittlichen getrennt werden kann.

Das gute Leben

Aristoteles hat auf vorbildliche Weise der praktischen, normativen Bedeutung von ‚gut‘ im Zusammenhang des guten Lebens einen Vorrang vor der theoretischen Klärung des Prädikats eingeräumt. Er sah, dass für das gute Leben nicht nur die Erwägungen des praktischen Verstandes⁷, sondern auch die „äußeren guten Verhältnisse“ entscheidend sind, also alles was – wie Gesundheit und Nahrung – „zur Notdurft des Lebens gehört“.⁸ Diese Güter haben nicht nur einen lebenspraktischen, sondern gleichzeitig damit auch einen sittlichen Charakter, weil sie das kulturelle Niveau, auf dem überhaupt ethische Ansprüche gestellt und erfüllt werden können, entscheidend beeinflussen. Wie diese sittlichen Güter in das ethisch strukturierte gute Leben integriert werden können, ist ein praktisches und theoretisches Problem, das hier nur in einer knappen Skizze berührt werden kann. Das Problem kann aber auch nicht umgangen werden. Denn die Probleme mit der Integration der unterschiedlichen Typen von Gütern in das Ganze eines guten Lebens begründen in besonderem Maße den modalen Status der Möglichkeit des Guten.

Überlegungen zum guten Leben können sich nach wie vor an den eben erwähn-

kens gibt J. Rawls in seiner ‚senior thesis‘ aus dem Jahre 1942. J. Cohen und T. Nagel weisen in ihrem Kommentar zu dieser frühen Schrift auf die Bedeutung der theologisch-christlichen Grundüberzeugungen von Rawls für seine späteren Grundpositionen in seinen Hauptschriften hin; vgl. Cohen/Nagel (2009).

⁶ Zu Problemen dieser Art vgl. Vossenkuhl (2006), Kap. 1.4.

⁷ Vgl. NE, Buch 6, Kap. 12.

⁸ Ebd., Buch 10, 1178b.

ten Leitlinien des Aristoteles orientieren, auch wenn sich sein Modell nicht mehr einfach kopieren lässt. Wesentliche, auch heute relevante Ansprüche wie die Integration der ethischen und sittlichen Güter in ein Ganzes des guten Lebens, gerieten in Vergessenheit. Sie fielen, ohne dass sie jemals mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden wären, der zunehmenden historischen Distanzierung von den Prinzipien des aristotelischen Modells in Spätantike und früher Neuzeit zum Opfer. Prinzipielle Ansprüche, wie etwa die Hierarchie der Güter des guten Lebens und deren Orientierung auf ein einziges höchstes Gut, wurden in diesen Epochen in Frage gestellt. Mit den Prinzipien der praktischen Philosophie veränderte sich nicht nur deren ganze argumentative Struktur, sondern auch ihr Verhältnis zur sittlichen Welt. Wie dies gemeint ist, sollen einige historische Hinweise zeigen.

Der Weg von Aristoteles zu Hobbes ist weit und nicht so direkt wie es in dieser Skizze nun erscheint. Auf die epikureischen, stoischen und scholastischen Auffassungen und Modifikationen dessen, was ein gutes Leben ausmacht, werde ich hier nicht eingehen. Soviel scheint aber klar, dass diese Traditionen bei all ihrer Verschiedenheit dem kulturell geprägten sittlichen Guten ebenso wie Hobbes misstrauen und dafür zweifellos gute zeithistorische Gründe haben. Gleichzeitig machen sie sich auf den Weg zu einem Subjekt, dessen Einsicht in das ethisch Gute darin seinen Ausdruck findet, dass es Selbstzucht und Mäßigung übt und mit seinem Beispiel den Weg zum guten Leben und persönlichen Glück auch für andere weist. Diese moralischen Subjekte sind zwar noch weit vom selbst bestimmten Subjekt Kants entfernt, aber sie ersetzen aus dem erwähnten Sicherheits-Bedürfnis bereits in der Theorie ihre kulturell ererbte sittliche Prägung durch eine davon unabhängig erscheinende ethische. Das sittlich Gute wird ethisch überformt und scheint obsolet zu werden. Damit geht nicht nur ein wesentlicher Aspekt, sondern der zentrale lebenspraktische Anspruch des guten Lebens verloren. Der moralische Raum, in dem sich die Menschen nicht nur ethisch orientieren, sondern auch leben und ihr Leben mit den dazu unverzichtbaren Gütern behaupten, schrumpft auf normative Kernansprüche ethischer Theoriebildung. Die kulturell geprägten Güter, welche die Menschen für ein gutes Leben wünschen und für die sie arbeiten, scheinen ethisch irrelevant geworden zu sein und können – so scheint es – ignoriert werden. Erst in jüngerer Zeit wird das gute Leben wenigstens historisch exegetisch erneut thematisiert.

Thomas Hobbes spielt bei der Trennung des sittlichen vom ethischen Guten eine entscheidende Rolle. Er stellte nicht in Frage, dass es für jeden einzelnen Bürger ein persönliches höchstes Gut und für den Staat ein allgemeines höchstes Gut gebe, aber diese Güter sind nicht mehr – wie für Aristoteles – dieselben.⁹ Häufig in diesem Zusammenhang bemühte Schlagworte wie ‚Individualisierung‘ und ‚Relativierung‘ deuten nur oberflächlich und – aufgrund ihrer ideologischen Beimischungen – letztlich irreführend an, wie sehr sich der Kontext der Frage nach den Gütern des guten Lebens und ihrem Zusammenhang verändert hat. Die menschlichen Präferenzen („Appetites“) und Abneigungen („Aversions“) sind zwar für Hobbes erklärtermaßen die Maßstäbe des Guten und Schlechten und das, wovon die Moralphi-

⁹ Vgl. Hobbes (1658), Kap. 13.

osophie handelt.¹⁰ Die Menschen seien sich zwar – wie er meinte – darin einig, dass Friede gut sei und damit auch alles, was zum Frieden beitrage, einschließlich der Naturgesetze.¹¹ Hobbes integrierte dann allerdings seine Lehre der menschlichen Antriebe vollständig in seine noch ganz naturrechtlich ausgerichtete Lehre von den Naturgesetzen. Letztere sei die wahre Moralphilosophie („true Morall Philosophie“).¹²

Es mag erstaunen, dass diese – gegen die Aristotelische Tradition gerichtete – Reintegration der praktischen in die theoretische Philosophie vielen Interpreten als Beginn, ja als Triumph des Relativismus gilt.¹³ Die Moralphilosophische und die in ihr enthaltene Güterlehre werden aber genau genommen weder relativiert noch individualisiert, sondern auf eine allem Relativen zuwider laufende allgemeine Naturgesetzlichkeit gestellt, der auch die menschlichen Antriebe willenlos gehorchen müssen.¹⁴ Bei diesen Gesetzen handelt es sich allerdings noch nicht um die für Kant maßgeblich gewordenen mathematisch präzisierten Naturgesetze Newtons. Die Sehnsucht nach einem gesetzmäßigen, untrüglichen, empirisch gesicherten, aber gleichwohl theoretischen Fundament der Moral wird von Hobbes erstmals in der Moderne ausgearbeitet. Kant, von dem noch die Rede sein wird, hat dieses theoriegeleitete Sicherheits-Bedürfnis in seiner Moralphilosophie ohne den Hobbes'schen Empirismus und mit seinem noch immer interpretationsbedürftigen Plädoyer für den freien Willen konsequent weiter verfolgt. Er steht, abgesehen von diesem Plädoyer und der damit zusammenhängenden Theorie des reinen Willens, vor allem mit seinem Determinismus in allen Naturdingen, einschließlich der menschlichen Natur, in der Nachfolge von Hobbes. Bevor ich auf Kant und Rawls und das Verhältnis des sittlichen zum ethisch Guten weiter eingehe, liegen einige metaethische Überlegungen zur sittlichen und ethischen Bedeutung von ‚gut‘ nahe.

Sittlich und ethisch ‚gut‘

Es ist nicht übertrieben, ‚gut‘ als das Grundprädikat aller wertenden Urteile und Stellungnahmen zu bezeichnen. Es ist kaum zu erwarten, dass jemand an diesem Gemeinplatz zweifelt. Die eingangs angesprochene Einbettung des Prädikats in eine Lebensform und deren sittliches Sprachspiel und die kulturelle Prägung des vielfältigen Wortgebrauchs sind offensichtlich. Die Vielfalt des analogen Wortgebrauchs ließ es aber vielen Philosophen nicht sinnvoll erscheinen, dem Prädikat ‚gut‘ eine

¹⁰ Hobbes beschreibt diesen neuen Kontext der Moralphilosophie im *Leviathan*; vgl. Hobbes (1668), Teil I, Kap. XV.

¹¹ Dies hindert ihn nicht daran, ein rein negatives Verständnis von Frieden als Abwesenheit von Gewalt und Krieg zu vertreten. Vgl. ebd., Teil I, Kap. XIII.

¹² Ebd.

¹³ Thomas (2009), 29 ff., beschreibt in reicher Detailliertheit, wie sehr sich die individuelle Entwicklung der Menschen in der frühen Moderne in England von dem unterschied, was in der Gesellschaftstheorie jener Zeit vertreten wurde.

¹⁴ Es kann nicht überraschen, dass Hobbes den freien Willen als „absurd“ und als „words without meaning“ bezeichnet; vgl. Hobbes (1668), Teil I, Kap. 5.

ähnliche Aufmerksamkeit wie dem Prädikat ‚wahr‘ zu schenken. G. E. Moore war zwar der Ansicht, dass ‚gut‘ im Unterschied zu ‚schlecht‘ das ist, worum es einer wissenschaftlichen Ethik geht. Moore hat aber mit seinen überzeugenden Argumenten zur Nichtdefinierbarkeit von ‚gut‘ und seiner – recht verstanden ebenfalls überzeugenden – Ablehnung einer naturalistischen Erklärung dieses Prädikats die Bedeutung von ‚gut‘ in die Metaethik verwiesen.¹⁵ Moore suchte nach objektiven, begrifflichen Grundlagen des Gebrauchs von ‚gut‘ in ethischen Urteilen¹⁶ und löste das Prädikat aus dem sittlichen Kontext des Wortgebrauchs und damit gleichzeitig aus seiner – scheinbaren – subjektiven Beliebigkeit und Relativität heraus.

Diese Trennung des ethischen vom sittlichen Gebrauch des Prädikats ‚gut‘ war – wenn auch nicht semantisch, sondern normativ – schon von Kant vollzogen worden. Er argumentierte in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zwar nicht – wie Moore – sprachphilosophisch, überführte aber die subjektiven Maximen, also das, was eine einzelne Person für gut hält, nach hinreichender Prüfung auf widerspruchsfreie und mit dem Prinzip der Menschheit kongruente Geltung in ein objektiv geltendes Moralgesetz. Danach war zwar nicht mehr wörtlich vom Guten die Rede. Der Sache nach war aber der Schritt von einer, von subjektiven Unwägbarkeiten, Gegensätzen und Widersprüchen belasteten, analogen zu einer univoken Bedeutung des Guten als das, was das Moralgesetz vorschreibt, getan. Der methodische Gewinn an Eindeutigkeit und die erstmals erreichte objektive Bestimmung des Guten hatten ihren Preis in der Trennung der Sitte von der Ethik.

Der Vorteil der Entwicklung zu einer Ethik ohne sittliche Hintergründe war, dass das Gute realistisch bestimmt und dass seine Wirklichkeit wenigstens abstrakt metaethisch thematisiert werden konnte. Der Nachteil dieser Entwicklung, die – wie oben angedeutet – lange vor Kant begann, war, dass das gute Leben und seine normativen Ansprüche für lange Zeit gänzlich aus dem Blick gerieten. Weder der Kategorische Imperativ Kants noch die Common-Sense-Moral Moores lassen erkennen, welche Bedingungen das gute Leben hat, und wie es erreicht werden kann. Die Handlungsfolgen und damit die zukünftigen Wirkungen des Handelns spielen in den Formulierungen des Kategorischen Imperativs selbst zwar keine Rolle, sind aber wenigstens indirekt über die Prüfung der Kohärenz des Wollens präsent. Nur die Maxime, deren Realisierung eine Person ohne Selbstwiderspruch *wollen kann*, soll universal und gesetzmäßig gelten.¹⁷ Es kommt also durchaus selbst in Kants Augen auf die gedachten künftigen Wirkungen des Handelns an, aber nur indirekt.

¹⁵ Vgl. Moore (1903), Kap. 1.

¹⁶ Er wies u. a. die Identifikation des Guten mit dem Nützlichen, des Guten („being good“) mit dem Gewünschten („being willed“) oder die intuitive Erfassung des Guten zurück und stellte damit wesentliche Ansprüche des Utilitarismus, des Intuitionismus und der Hume’schen Ethik in Frage; vgl. ebd., Kap. 2, 4 und 5.

¹⁷ Vgl. GMS, 421.

Moralgesetz oder Gerechtigkeit anstelle des Guten – Kant und Rawls

Es wäre nun interessant zu erfahren, wie diese indirekte Wirkung im Blick auf das gute Leben der Menschheit insgesamt zu verstehen ist. Wäre es denkbar, dass Kant das moralisch Gute für die Menschheit insgesamt als ein Aggregat aller Handlungen, die dem Moralgesetz folgen, verstand? Diese durchaus denkbare Vermutung trifft leider nicht zu, und zwar aus zwei voneinander unabhängigen Gründen. Zum einen ist – wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt – der moralische Status der Handlungen, anders als es das Moralgesetz fordert, von der möglichen Unlauterkeit unserer individuellen Gesinnung belastet.¹⁸ Wir haben, wenn wir diese Skepsis der eigenen Gesinnung gegenüber ernst nehmen, nie wirklich Grund, uns unserer moralischen Lauterkeit selbst sicher zu sein.¹⁹ Lauter wäre unsere Gesinnung – in Kants Augen – nur, wenn sie von keinem Gedanken an das gute Leben desavouiert würde. Zum andern „*verheißt*“ – wie Kant in der eben zitierten Passage sagt – „das moralische Gesetz doch keine Glückseligkeit“. Wir dürfen also nicht nur im moralischen Handeln keine Interessen am guten Leben haben, sondern können streng genommen mit dem Moralgesetz selbst das gute Leben auch nicht realisieren. Die Wirkungen moralischer Handlungen mögen zum guten Leben bzw. zur Glückseligkeit aggregieren, aber nicht wegen des Gesetzes und nicht wegen der eigenen Willensbestimmung. Wenn sie dazu aggregieren, ist es eine glückliche Nebenwirkung, mehr nicht. Verlassen können wir uns darauf nicht. Wir dürfen immerhin auch nach Kants eigenem Bekunden darauf hoffen.²⁰ Das Moralgesetz schließt den Blick in die Zukunft oder auf das gute Leben schon deswegen aus, weil die moralische Motivation von solchen Erwartungen kontaminiert würde und nicht mehr rein wäre; die Autonomie würde in Heteronomie umschlagen, was wir aber – wie wir von Kant selbst hören – ohnehin nicht ausschließen können.

Die moralische Selbstkenntnis, – Kant spricht von der „Selbstschätzung“²¹ – also das Wissen um den eigenen moralischen Status sieht er mit Skepsis, er spricht davon, diesen Status mit „Demuth“ zu betrachten. Wir wissen danach nicht genau, wo wir als einzelne Personen gemessen am Ideal der reinen Willensbestimmung stehen. Kant war kein Konsequentialist, obwohl es – wie eben erwähnt – indirekt auch im Kategorischen Imperativ um Willens- und Handlungsfolgen geht. Damit hat er das Gute der Sache und der Thematik nach vollständig durch das Moralgesetz ersetzt, und das gute Leben ist kein Ziel der moralischen Willensbestimmung mehr. Das Gesetz ist nicht als Möglichkeit des Guten gedacht, weil diese modale Perspektive – wie eben skizziert – die Gesinnungsethik gefährden würde. Die Wirklichkeit des

¹⁸ Vgl. KpV, 128. Kant spricht von der „Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes“. Die Universalisierung der Maximen, wie in der *Grundlegung* vorgeschlagen, wird hier ersetzt durch die Ableitung der Imperative aus dem Moralgesetz.

¹⁹ Auch Hegel meint, dass der Wille „nicht von Haus aus gut“ sei; vgl. RPh, § 131. Ebd. entwirft er dann aber einen Dreistufenplan, wie aus dem „Guten für mich“ am Ende das „Gute für sich“ durch das Gewissen wird.

²⁰ Die dritte Frage der Methodenlehre der ersten Kritik „Was darf ich hoffen?“ (vgl. KrV, 522) lässt die Hoffnung auf Glückseligkeit nach entsprechender moralischer Würdigkeit immerhin zu.

²¹ Ebd.

Moralgesetzes – so können wir im Blick auf unser Thema Kants Position zusammenfassen – schließt die Möglichkeit des guten Lebens nicht aus, hat aber auch keinen direkten Bezug dazu.

Es ist nicht überraschend, dass John Rawls Kants Strategie der Substitution des Guten durch ein Gesetz aufnimmt und in modifizierter Weise selbst verfolgt, indem er – sehr verkürzt gesagt – das Gute durch die Gerechtigkeit ersetzt. Er beruft sich ausdrücklich auf Kant, wenn er für die Priorität des Rechten vor dem Guten argumentiert.²² Er lehnt sich eng an Kant an, der zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* das Gute, das nicht unmittelbar aus einem Vernunftprinzip ableitbar ist, als „ein Wohl“ betrachtet (im Unterschied zum „Übel“ als Äquivalent des Bösen). Kant liefert Rawls eine direkte Vorlage für die Vorrangsthese und sagt, dass die Begriffe des Guten und Bösen nicht vor, sondern nur nach dem moralischen Gesetz bestimmt werden müssten, was immer das heißen mag.²³ Rawls muss nur das Moralgesetz durch die Gerechtigkeitsprinzipien ersetzen und hat dann seine eigene Vorrangsthese. Damit kann das Konzept des guten Lebens mit seinen vielfältigen individuellen und kollektiven Zielsetzungen und praktischen Erfordernissen für ihn keine systematische Bedeutung haben. Dennoch setzt sich Rawls mit dem Guten in seinen unterschiedlichen Bedeutungen auseinander.

Er unterscheidet eine „dünne“ („thin“) von einer „umfassenden“ („full“, „comprehensive“) Theorie des Guten.²⁴ In beiden Theorien dienen die Gerechtigkeitsprinzipien als Prämissen. Die dünne erklärt, dass es für die Primärgüter, insbesondere für die gleichen Freiheiten und die Selbstachtung, rationale Präferenzen gebe. Das Gute der vorrangig gewählten Güter leitet sich aus derselben Rationalität ab, die Rawls bereits in der Ursituation für die dort stattfindenden Entscheidungen annimmt. Die umfassende Theorie befasst sich mit der Moralität von Personen, mit moralischen Gefühlen und der Güte von Tugenden, mit Lebensplänen und den Gütern, die für Personen und ihr Leben gut sind. Als einschränkende Rahmenbedingungen der umfassenden Theorie des Guten dienen wiederum die Gerechtigkeitsprinzipien. Deutlicher kann der Vorrang der Gerechtigkeit vor dem Guten nicht sein. Für das, was im Allgemeinen und im Einzelnen gut ist, gibt es für Rawls allein die Maßstäbe der Rationalität und der Prinzipien der Gerechtigkeit. Als entschiedener Gegner des Utilitarismus will er den Begriff des Guten weder methodisch noch inhaltlich individualistisch, utilitaristisch und wohlfahrtstheoretisch bestimmen. Außerdem misstraut er dem ‚Guten‘ in seinen pluralistischen, religiösen und weltanschaulichen Varianten. Der Pluralismus muss, wie er meint, „vernünftig“ („reasonable“) sein, und dies bedeutet, dass er den Bedingungen der Gerechtigkeitsprinzipien genügen und sich in den Grenzen des „überlappenden Konsenses“ („overlapping consensus“) einer Gesellschaft bewegen muss.²⁵ Unter diesen Voraussetzungen ist es gut nachvollziehbar, dass er das Gute mit und im Rahmen der Gerechtigkeitsprinzipien be-

²² Vgl. Rawls (1972), 31, Anm. 16.

²³ KpV, 62/63. Er spricht an dieser Stelle davon, dass das „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft“ mit dem erwähnten Vorrang erklärt werde.

²⁴ Rawls (1972), 395 ff.

²⁵ Vgl. Rawls (2005), 184.

stimmt und der Gerechtigkeit unterordnet. In *Political Liberalism* wiederholt er immer wieder den Gedanken der Komplementarität des Rechten und Guten, aber es bleibt auch hier beim Vorrang des Rechten vor dem Guten.²⁶ Das gute Leben, in dem das Wohl aller Personen und Gruppen einer Gesellschaft realisiert ist, ist zumindest als Fernziel erkennbar, wenn Rawls von der Kongruenz zwischen Gerechtigkeit und Gutheit von Personen in einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ spricht.²⁷ Die Personen, um die es dabei geht, sind allerdings rational und nicht von den pluralistischen, heterogenen und häufig auch widersprüchlichen Zielsetzungen geleitet, welche die Menschen als ihr Wohl erachten.

Was – in aristotelischer Diktion – zur Notdurft des Lebens gehört, ist aber zweifellos eine wesentliche lebenspraktische und kulturelle Bedingung für das gute Leben und sollte nicht ohne gute Gründe ignoriert werden. Schon Kant bietet kein Argument an, das erklären würde, warum das gute Leben der Menschen aus der Betrachtung des moralisch Guten ausgeschlossen werden sollte, da er das Gute ohnehin als Ziel des reinen moralischen Willens ausschließt. Rawls ist – wie wir eben sahen – nicht so radikal wie Kant, und schließt das Gute nicht gänzlich als Ziel individuellen moralischen Handelns aus. Er lehnt Kants „umfassenden“, jede Handlung moralisch determinierenden Liberalismus ab und plädiert – im Rahmen seines „politischen Liberalismus“ – für genügend individuellen Spielraum für Ziele und Motive, die innerhalb eines vernünftigen, d. h. mit den Gerechtigkeitsprinzipien kompatiblen, Pluralismus („reasonable pluralism“) liegen. Stück für Stück integriert er in seinem politischen Liberalismus einige wesentliche Bedingungen des guten Lebens, indem er die Primärgüter, die gleichen Freiheiten²⁸, durch weitere Güter wie Gesundheitsfürsorge, Erziehung und Bildung, Einkommensgerechtigkeit und Chancengleichheit ergänzt.²⁹ Diese Güter gehören tatsächlich zur Notdurft des Lebens, jedenfalls verhindern sie Not. Man sieht deutlich, dass Rawls sich nicht mehr nur mit den prinzipiellen Grundlagen einer auf individueller Freiheit und Gleichheit beruhenden Gesellschaft in seiner Konzeption des politischen Liberalismus begnügen will. Die Güter des guten Lebens haben an Bedeutung zugenommen, soweit sie zu den „erlaubten Konzeptionen des Guten“, d. h. zu dem, was die Gerechtigkeitsprinzipien zulassen, zählen.³⁰ Rawls' Ansatz, den Primärgütern die höchste Priorität unter allen Gütern zu geben und die Gerechtigkeit als Verfahren zu entwickeln, ist mit diesen Ergänzungen vernünftig. Die Möglichkeit eines guten im Sinn eines gerechten sozialen Lebens ist damit in seiner Theorie des politischen Liberalismus im Ansatz gegeben, aber nicht konsequent verfolgt.

Rawls klammert das, was ich das ‚sittlich Gute‘ nannte, keineswegs völlig aus seiner Theorie aus. Im Gegenteil, es kehrt in Gestalt der pluralistischen religiösen Lebensformen wieder, die sich aus den umfassenden religiösen und philosophischen Theorien des Guten ergeben. Er geht, ähnlich wie ich das vorschlug, davon

²⁶ Ebd., Vorlesung V.

²⁷ Ebd., 399.

²⁸ In *Theory of Justice* zählen zu den Primärgütern „rights and liberties, opportunities and powers, income and wealth“ (Rawls (1972), 92).

²⁹ Vgl. Rawls (2005), Vorlesung V.

³⁰ Ebd., 190 f.

aus, dass das Rechte – im Sinn dessen, was ich das ‚ethisch Gute‘ nannte – nicht einfach das sittlich Gute abbildet, sondern sich davon unterscheidet und in Konfrontation dazu treten kann. Der gute Bürger hat andere Tugenden als das gute Mitglied einer Glaubensgemeinschaft oder als ein überzeugter Atheist.³¹ Was immer letztere im Rahmen ihrer Vorstellungen des guten Lebens wollen, ist so lange ihre Sache, solange sie tolerant und gegen jede Art von Diskriminierung sind, solange sie anderen vertrauen können und vertrauenswürdig sind. Allerdings hat diese Liberalität Grenzen. Rawls stellt lakonisch fest, dass keine Gesellschaft alle Lebensformen enthalten könne.³² Die Gerechtigkeitsprinzipien sind sittlich nicht neutral, sondern schließen Lebensformen aus, die aus religiösen oder anderen Gründen diskriminierende Praktiken zulassen. Wie diese Verteidigung der Prinzipien einer wohlgeordneten Gesellschaft gegen Lebensformen, welche die Gerechtigkeitsprinzipien ihrerseits nicht teilen, konkret aussehen könnte, lässt Rawls offen. Er macht nur klar, wie wenig neutral sein politischer Liberalismus ist.

So überzeugend dieses Ziel ist, so sehr überrascht dann, dass er die politische Gesellschaft nicht selbst als ein Gut akzeptieren will. Sie sei höchstens ein individuelles oder gemeinschaftliches Gut, aber ansonsten kein Gut, das als Ideal der politischen Gemeinschaft dienen könnte.³³ Überraschend ist diese Feststellung, weil er einerseits so nachhaltig für die Komplementarität des Rechten und Guten argumentiert und andererseits die wohlgeordnete politische Gemeinschaft, die den Gerechtigkeitsprinzipien folgt, als „intrinsisch gut“³⁴ bezeichnet. Wenn diese beiden Behauptungen ernst zu nehmen sind, ergibt sich rein begrifflich, dass die politische Gemeinschaft, die den Gerechtigkeitsprinzipien folgt, mit diesen Prinzipien ein Gut als ideales Ziel hat, das von allen Mitgliedern der Gesellschaft im Rahmen des „überlappenden Konsensus“ akzeptiert wird. Es ist hier nicht der Ort, diese Einschränkung des Guten auf einen individuellen oder gemeinschaftlichen Rahmen zu diskutieren. Es ist aber klar, dass Rawls damit jedes Missverständnis des Verhältnisses zwischen dem Rechten und dem Guten ausschließen will und bei seiner Vorrangthese bleibt.

Rawls' Vorrangsthese hat Folgen für die Güterverteilung. Er geht nicht systematisch der Frage nach, wie viel bestimmte Primärgüter unter bestimmten Bedingungen den Bürgern wert sind, wenn es um ihre Verteilung geht. Stattdessen geht er davon aus, dass die Bürger den gleichen Freiheiten aus rationalen Erwägungen höchste Priorität einräumen und allen anderen Gütern gegenüber eine identische, gleich hohe Wertschätzung entgegen bringen. Dies mag so sein. Es mag aber auch anders sein. Von Rawls erfahren wir nichts über die genaue Höhe dieser Wertschätzung oder ihrer allgemeinen Bedeutung. Etwas Genaueres über die Quantität der Güter zu wissen, wäre aber wichtig, weil sie für die Bürger, die sie genießen können sollen, entscheidend ist. Sobald die Bürger bestimmte Güter wie Bildung, Gesundheitswesen und Chancengleichheit unterschiedlich einschätzen, werden sie deren

³¹ Ebd., 194 f.

³² Ebd., 197.

³³ Ebd., 201.

³⁴ Ebd., 207 f.

Verteilung auch unterschiedlich beurteilen. Sie werden dann nicht jede Verteilung allein schon deswegen als gerecht betrachten, weil sie nach dem Differenzprinzip erfolgte. Das Differenzprinzip geht nicht auf abweichende Wertungen von Gütern durch unterschiedliche Gruppen ein und gleicht die abweichenden Wertungen auch nicht aus. Es ist aber leicht denkbar, dass eine wenig privilegierte Gruppe an sicherer Arbeit ein weit größeres Interesse hat als an Gütern, die wie höhere Bildung oder Chancengleichheit von bürgerlichen Gruppen mit ihren Aspirationen besonders geschätzt werden. Wenn dies so ist, erscheint es mehr als fraglich, ob und wie die von Rawls vorgeschlagene Verfahrens-Gerechtigkeit ein gutes Leben auch für die wenig privilegierte Gruppe ermöglichen könnte. Die Frage ist, ob und wie ein alternatives Verfahrens-Modell der Gerechtigkeit dabei helfen kann, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Um diese Frage beantworten zu können, muss das gelöst werden, was ich an anderer Stelle das „methodische Grundproblem der Ethik“ nannte.³⁵

Das methodische Grundproblem der Ethik

Was ist dieses Problem, wie stellt es sich, und wie kann es gelöst werden? Das Problem ist, dass diejenigen Güter, welche für ein gutes individuelles und kollektives Leben entscheidend sind, eine doppelte Qualität haben, die sowohl quantifizierbar als auch nicht quantifizierbar ist. Nehmen wir als Beispiele so grundlegende Güter wie Gleichheits- und Freiheitsrechte. Sie gelten häufig als Ideale demokratischer Politik und eines freiheitlichen Rechtswesens jenseits quantitativer Berechenbarkeit. Dabei ist ihre Sicherung für jede einzelne Person in einer Gesellschaft in besonderem Maß von der materiell gesicherten Leistungsfähigkeit des Rechtswesens und vom ebenfalls materiell gesicherten freien Zugang zu den Institutionen des Rechts abhängig. Wer sich den Zugang zu den Institutionen des Rechts aus materiellen Gründen nicht leisten kann, ist vom Genuss jener Güter ausgeschlossen. Die Güter mögen dann vielleicht verfassungsrechtlich definiert sein, sind aber denen, die sie besonders benötigen, nicht zugänglich. Natürlich erscheint die materielle Sicherung des öffentlichen Zugangs zu jenen Gütern als eine Äußerlichkeit. Es ist aber dennoch eine wesentliche Bedingung der Verfügbarkeit der Güter für jede einzelne bedürftige Person. Offensichtlich und leicht nachvollziehbar stellt sich das eben beschriebene Problem gerade bei den Gütern, die einen sittlichen Charakter haben und zur Notdurft des Lebens gehören wie Einkommen, Nahrung, Sicherheit, Gesundheit und Wohnung. Die nicht quantifizierbare sittliche und ethische Qualität des Lebens setzt ein bestimmtes quantifizierbares Niveau dieser Güter voraus.³⁶ Das Problem dabei ist, dass es keinen Algorithmus gibt, um diese beiden Niveaus, die quantifizierbaren und die nicht quantifizierbaren, zu einem einzigen qualitativen Niveau begrifflich zu verschmelzen. Genau dies wäre aber nötig, um einen Leitfaden dafür zu haben, wie das gute Leben mit seinen sittlichen und ethischen Kom-

³⁵ Vgl. Vossenkuhl (2006), Kap. 5. 2. 1.

³⁶ Die höchstrichterliche Rechtsprechung anerkennt dies, wenn es um die Frage geht, wie die Verpflichtungen von Art. 2, (2) GG zu erfüllen und z. B. das Leben von Arbeitslosen materiell zu sichern ist.

ponenten zu sichern ist. Wir wissen zwar, dass auf irgendeinem Niveau des individuellen Einkommens die Armut beginnt und spätestens da die Lebensqualität schlecht und sittlich und ethisch unhaltbar wird. Wir können diese Grenze aber nicht genau berechnen. Außerdem bewegt und verschiebt sich diese Grenze mit den sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Im Übrigen schließt Armut nicht grundsätzlich das gute Leben aus. Es kommt ganz auf die Lebensbedingungen insgesamt an.³⁷

Ähnlich verhält es sich mit Rawls' Primärgütern, den grundlegenden Freiheiten („basic liberties“), die er in seinen beiden Gerechtigkeitsprinzipien beschreibt. Das erste fordert das gleiche Recht für jede Person auf die größtmöglichen grundlegenden Freiheiten, die mit denen aller anderen kompatibel sind. Das zweite fordert, dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu behandeln sind, dass sie zu jedermanns Vorteil gereichen und dass die Stellungen und Ämter für alle offen sind.³⁸ Auch diese Güter sind im Rahmen des Ansatzes von Rawls nicht quantifizierbar, auch wenn eine Quantifizierung im zweiten Prinzip, dem Differenzprinzip, indirekt angedeutet wird. Rawls bemüht sich, wie ich schon andeutete, auch nicht um die Frage, welche der von ihm besonders geschätzten Güter unter Bedingungen des Mangels oder des relativen Überflusses den einzelnen Gruppen was wert sind. Beide Freiheits-Prinzipien sind nur dann zu gewährleisten, wenn bestimmte quantifizierbare materielle Bedingungen in einer Gesellschaft verfügbar sind, unter denen diese Güter auch allen Menschen zugänglich und nicht durch die Bedingungen der Ungleichheit für viele Menschen eingeschränkt sind. Auch diese Grenze kann mit dem Ansatz der Verfahrens-Gerechtigkeit, den Rawls vorschlägt, nicht berechnet werden. Bei diesen Gütern kennen wir die begriffliche Qualität, wissen aber ohne eine eigene Bemühung um genauere Berechnungen wenig über die quantifizierbaren, materiellen Äquivalente, unter denen sie verfügbar sind. Wir können nur grob schätzen, von welchem Einkommensniveau an z.B. der Zugang zu den Institutionen des Rechts oder der Bildung für bestimmte Personengruppen eingeschränkt ist.

Spätestens an diesem Punkt der Problementwicklung müssen wir erkennen, dass es nicht gerecht ist, die sittlichen Wertungen der Güter durch die betroffenen Gruppen und Individuen außer Acht zu lassen. Es kommt bei einer gerechten Verteilung der Güter doch gerade darauf an, welche Verteilung die Gruppen für gerecht halten. Um darauf Rücksicht nehmen zu können, muss aber klar sein, wie die Gruppen die Güter werten. Die Armut tangiert, wie schon erwähnt, den gleichen Zugang zu den Institutionen der Bildung und des Rechts. Vielleicht findet diese Gefährdung auf einem Niveau statt, auf dem Leben und Gesundheit noch nicht gefährdet sind. Deswegen ist es aber nicht ausgeschlossen, dass Menschen auf einen Teil ihrer Freiheitsrechte, etwa die Freizügigkeit, zur Sicherung von Einkommen, Ausbildung, Arbeit und Rechtssicherheit aus Mangel an materiellen Voraussetzungen verzichten müssen. Rawls hat genau diesen problematischen Einfluss sittlicher, kulturell

³⁷ Der Ethnologe G. Spittler hat die kulturelle Abhängigkeit von Armutsgrenzen überzeugend analysiert; vgl. Spittler (1991).

³⁸ Vgl. Rawls (1972), 60 f.

bewerteter Güter auf das Ganze des Verteilungsprozesses nicht untersucht. Es mag sein, dass der Grund dafür war, dass er sich mit dem methodischen Grundproblem, um das es hier geht, nicht auseinandersetzte.

Wie kann das eben skizzierte Problem gelöst werden? Wir müssen uns dieses Problem zunächst über eine genauere Analyse der Güter, um die es geht, klar machen. Wir benötigen zum einen eine Gütertheorie, die es erlaubt, unteilbare und unverzichtbare Güter wie das Leben, die Gesundheit, die Lebensqualität und die Freiheit mit teilbaren oder zumindest teilweise einschränkbaren Gütern wie Einkommen, Wohnung und Arbeit zu einem Ganzen zu verbinden. Das gute Leben besteht aus solchen Verbindungen, und es ist die zentrale Aufgabe einer Theorie des guten Lebens, diese Verbindungen wenigstens in ihren Grundrissen zu erkennen. Zum anderen benötigen wir eine Analyse der kulturell bedingten sittlichen Wertungen jener Güter, der teilbaren ebenso wie der unteilbaren. Natürlich hat dieses Nachdenken nur Sinn, wenn es auch einen ethisch fundierten Beitrag zum guten Leben leisten kann und die Einsichten auch sozial und politisch verwirklicht werden können, etwa bei der Bestimmung gerechter Einkommensniveaus für alle Gruppen einer Gesellschaft.

Für die Verbindung der unteilbaren mit den teilbaren Gütern und ihre sittliche Wertung durch die am Verteilungsprozess beteiligten Gruppen schlug ich die Maximenmethode vor.³⁹ Sie bietet ein dreistufiges Verfahren an, jene Verbindung und die Wertungen immer wieder neu auszuhandeln und die normativen Ansprüche auf die unteilbaren Güter nicht über ein bestimmtes Maß hinaus von den Veränderungen der Lebensbedingungen einschränken zu lassen. Es handelt sich dabei um einen Prozess, in dem zwischen den sozialen Gruppen mit ihren unterschiedlichen sittlichen Wertungen der relevanten Güter ausgehandelt wird, wie – um aus den vielen sittlich und ethisch für das gute Leben relevanten Gütern einige wenige herauszugreifen – die Ansprüche des Lebensschutzes, der Bildung, des Rechts, der Arbeit und der Sicherheit mit quantifizierbaren Gütern auch dann gesichert werden können, wenn die zur ihrer Sicherung einsetzbaren staatlichen Einkommen sinken. Die Lösung des methodischen Grundproblems der Ethik besteht also – ähnlich dem reflexiven Gleichgewicht in Rawls Theorie der Gerechtigkeit – aus einem Verfahren. Allerdings geht es nun um die Bedingungen der Möglichkeit des guten Lebens, die selbstverständlich auch die Bedingungen der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft mit einschließen.

Die Lösungen des Grundproblems der Ethik lassen sich nicht aus begrifflichen, theoretischen Betrachtungen allein gewinnen, sondern müssen Bezug auf die Sitte nehmen, auf alle kulturellen Verhältnisse, in denen die Menschen leben. Diese Rückbindung der Ethik an die Sitte bei der Sicherung der Güter eines guten Lebens liegt auf der Hand, weil die Bewertung dieser Güter durch die Menschen immer in einem kulturellen Zusammenhang und nicht abstrakt erfolgt. Deswegen schließt Armut gemessen an einem bestimmten Einkommensniveau nicht notwendig ein gutes Leben aus, und Wohlfahrt und Reichtum schließen es nicht notwendig ein. In manchen Gesellschaften sind die religiösen Lebensbedingungen die Grundlage,

³⁹ Vgl. Vossenkuhl (2006), Kap. 5. 2.

auf der die Güter des guten Lebens bewertet werden, in anderen stehen ökonomische Interessen im Vordergrund.

Die Unbeständigkeit des Guten

Die Lösung des methodischen Grundproblems der Ethik, die Beurteilung der normativen und sittlichen Qualität bestimmter Quantitäten teilbarer Güter in einem immer wieder neuen Verfahren der Verteilung und Sicherung der Güter macht das gute Leben schon allein dieses Prozesses wegen zu einem dauernden Zukunftsprojekt. Es wäre aber fatal, wenn dieses Verfahren zu einem letztlich leeren Versprechen eines guten Lebens zu einem nie erreichbaren Zeitpunkt degenerieren würde. Es sollte deswegen möglich sein, dass einzelne Menschen und soziale Gruppen in einer Gesellschaft ohne Selbsttäuschung überzeugt sind, ein gutes Leben zu führen. Zu dessen Voraussetzungen gehören sicher die Menschenrechte und alle anderen unverzichtbaren Güter, von denen ich bereits einige nannte. Eine zeitliche Dauer und Haltbarkeit des guten Lebens kann aber nicht gesichert werden. Der Grund dafür ist nicht die Unzulänglichkeit der Lösungen des methodischen Grundproblems der Ethik, also nicht das Versagen der Maximenmethode, sondern die besondere Beschaffenheit des Guten selbst.

Das Gute des guten Lebens ist selbst unbeständig. Der Grund dafür ist, dass der Maßstab des Guten auf doppelte Weise relativ ist. Zunächst ein Wort zum Maßstabcharakter des Guten. Wir kommen, wenn wir zuverlässig urteilen wollen, nicht ohne einen solchen Maßstab aus. Den Maßstab des Guten können wir nur dem Leben, das wir kennen, selbst entnehmen; ähnlich wie wir den Maßstab des Wahren der Sprache und ihrem Gebrauch entnehmen. Externe Maßstäbe sind in beiden Fällen denkbar, aber unbrauchbar, weil sie wie ein frei erfundenes Regelwerk nicht in die Praxis einer Lebensform integriert sind. Als interner Maßstab wird das Gute zum einen von den begründeten, kohärenten Überzeugungen und sittlichen Wertungen der Menschen über das, was gerecht und verantwortlich ist, und zum anderen von ihren klug, umsichtig und kompetent gewählten Lebenszielen geprägt. Es sind im Wesentlichen die mehrfach erwähnten unteilbaren Güter, die als Integral den Maßstab des guten Lebens bilden. Es kommt all das hinzu, was dem Leben der Menschen seinen Sinn gibt und es lebenswert macht. Der Maßstab ist weder einfach noch einheitlich, sondern ebenso komplex wie die unteilbaren und unverzichtbaren Güter. Diese Güter stehen in einem zusammenhängenden Netzwerk von Überzeugungen, Zielen und Ansprüchen und erhalten darin ihren Wert, ihren sittlichen ebenso wie ihren materiellen. Jenes Netzwerk hat nicht für alle Menschen und alle Gruppen in einer Gesellschaft die gleiche Bedeutung. Die einen legen mehr Wert auf kollektive, die anderen auf individuelle Güter. Diesen Spielraum erlaubt der Maßstab.⁴⁰ In all diesen Fällen fließen das sittlich Gute und das ethisch Gute zu einem Ganzen zusammen.

Das Gute ist zum anderen eine einfache Leitidee, die der Integration der Men-

⁴⁰ Es gibt auch einen Spielraum für den Maßstab selbst, auch er bewegt sich.

schen mit ihren individuellen Zielsetzungen in eine Gesellschaft dient und Grundlage der Lösung ihrer Konflikte und Auseinandersetzungen ist. Das eben skizzierte Netzwerk legt mit den Zielsetzungen nicht auch schon die Mittel fest, mit denen sie erreicht werden. Vielmehr ist die Wahl der Mittel, die für das gute Leben entscheidend sind, sowohl dem individuellen Bemühen als auch dem politisch-sozialen Prozess überlassen, der sich strukturell z. B. der Maximenmethode bedienen kann.

Welche Rolle spielt nun die eben erwähnte doppelte Relativität dieses Maßstabs? Die Art und Weise, wie wir den Maßstab des Guten dem Leben selbst entnehmen, enthält eine mereologische Schwierigkeit. Es geht um das Verhältnis von einzelnen Handlungen zum Ganzen des guten Lebens. Die Frage ist, wie der Maßstab des Guten realisiert wird. Offenbar entsteht die Qualität des Ganzen aus der Qualität der einzelnen Handlungen, aber deren Qualität orientiert sich ihrerseits am Ganzen. Der eben angedeutete, offensichtliche Zirkel sieht etwas ausführlicher so aus: Zum einen bestimmen wir die Güte unserer einzelnen Ziele und Handlungen relativ zur Güte des Ganzen des guten Lebens, das vom erwähnten Netzwerk unteilbarer Güter repräsentiert wird. Zum anderen bestimmen wir die Güte dieses Ganzen über die Ziele und Handlungen, die den unteilbaren Gütern am besten entsprechen. Würden wir beides gleichzeitig tun, wären wir in einem hoffnungslos vitiösen Zirkel befangen. Wir entgehen dem Zirkel, indem wir nacheinander einmal das Gute der einzelnen Handlungen in Bezug auf die gegenwärtigen Möglichkeiten und dann das Gute des Ganzen des guten Lebens im Blick auf die zukünftigen Möglichkeiten bestimmen.

An anderer Stelle habe ich argumentiert, dass diese doppelte Relativität der Gewinnung des Maßstabs nur pragmatisch mit Hilfe der moralischen Ökonomie überwunden werden kann.⁴¹ Diese Ökonomie besteht wie jede andere darin, aus knappen Mitteln das Bestmögliche zu machen. Wir haben nicht nur knappes Wissen, wie das Netzwerk des Guten in unserer Gegenwart und in Zukunft am besten realisiert werden kann. Wir haben auch knappe teilbare Güter, mit deren Hilfe die unteilbaren gesichert werden können. Die moralische Ökonomie empfiehlt, aus der kleinstmöglichen Menge an Gütern das bestmögliche gute Leben zu machen. Diese pragmatische Devise liegt der erwähnten Maximenmethode zugrunde; d. h. diese Methode setzt das in die Tat um, was die moralische Ökonomie empfiehlt. Die doppelte Relativität des Maßstabs des Guten ist das dynamische Element bei der Anwendung der Maximenmethode, weil das, was in der jeweiligen Gegenwart als gute Entscheidung und Handlung gilt, in der Zukunft anders beurteilt werden kann. Die Zeitdifferenz wirkt sich so aus wie die doppelte Relativität des Guten und bildet damit nur einen Aspekt seiner Unbeständigkeit. Wie wirkt sich diese Unbeständigkeit nun konkret aus?

Eben wies ich auf die Verbindung teilbarer Güter wie Geld oder Arbeit mit unteilbaren Gütern wie dem Lebensschutz oder den Freiheitsrechten hin. Wenn diese Verbindung entscheidend für die Möglichkeit des guten Lebens ist, erkennen wir, dass das Gute nur zu einem bestimmten, allerdings wesentlichen Teil ethischer Natur ist. Die ethische Natur des Guten ist zwar das Kernelement des guten Lebens, weil es

⁴¹ Vgl. Vossenkuhl (2006), Kap. 4. 1. 6.

dessen Normativität bestimmt. Das Kernelement wird aber gestützt von solchen teilbaren Gütern, die selbst – wie das Geld – im engeren Sinn keinen ethischen Charakter haben, aber von den Menschen sittlich bewertet werden. Beide Güteranteile, der ethische und der sittlich bewertete materielle leiden unter der erwähnten Unbeständigkeit. Auch für das moralisch Gute haben wir keinen besseren Maßstab als das eben beschriebene Netzwerk an Überzeugungen. Das sollte man nicht bedauern, weil der Besitz eines klaren, einfachen und definiten Maßstabs die Tyrannei des Rechthabens erlauben und den offenen Prozess des Aushandelns der Bedingungen des guten Lebens in einer Gesellschaft verhindern würde.

Die Unbeständigkeit des Guten schafft die Daueraufgabe, diese Unbeständigkeit zu überwinden und das gute Leben zu ermöglichen. Bisher sprach ich über die Unbeständigkeit des Guten im Blick auf die unteilbaren Güter, die den Maßstab des Guten bilden. Bei den Gütern, die im engeren Sinn keinen ethischen Charakter haben, in sittlicher Hinsicht aber unverzichtbar für das gute Leben sind, haben wir es mit einem analogen Problem der Unbeständigkeit zu tun. Am deutlichsten wird dies am Beispiel der unbeabsichtigten Nebenfolgen. Wir können uns heute z. B. nach bestem Wissen und Gewissen für eine bestimmte Technologie zur Sicherung der Energieversorgung entscheiden und müssen vielleicht in naher oder ferner Zukunft feststellen, dass diese Entscheidung Risiken enthielt, von denen wir nichts wussten.

Die Technikgeschichte kennt viele solcher Beispiele; die Zerstörung des Ozongürtels durch die Fluorchlorkohlenwasserstoffe (FCKWs) ist vielleicht das bekannteste, die Verteuerung von Grundnahrungsmitteln durch deren Nutzung bei der Herstellung von Treibstoff das aktuellste. Im ersten Fall kann man nicht von einer fahrlässigen oder bewusst risikoreichen Entscheidung sprechen, im letzten sieht es inzwischen anders aus. Selbst die bestmögliche Entscheidung jetzt kann morgen ungeahnte Risiken enthalten. Dies ist leider gerade bei der Sicherung von teilbaren Gütern so, die wie die Grundnahrungsmitteln, die Energie, die saubere Luft oder das Trinkwasser zur Notdurft des Lebens und ganz sicher zum guten Leben gehören.

Man muss keine Neigung zu Übertreibungen oder Horrorszenarien haben um einzusehen, in welchem Sinn das gute Leben immer mit einem in die Zukunft weisenden Zeitvektor verbunden und damit immer nur der Möglichkeit nach gut ist. Angesichts der Unbeständigkeit des Guten ist es wichtig für die Sicherung des guten Lebens, die Bedingungen seiner Möglichkeit offen zu halten für Korrekturen. Nicht alle Entscheidungen, die in der Absicht, das gute Leben zu sichern, getroffen wurden, lassen sich korrigieren. Es ist aber eine moralische Verpflichtung der Politik, Korrekturen dann durchzusetzen, wenn dadurch Menschen vor Schaden bewahrt werden. Darum geht es derzeit bei der Klimapolitik. Der von Menschen verursachte Klimawandel ist einerseits in seiner Gänze nicht aufzuhalten, kann aber mittel- und längerfristig eingedämmt werden. Dies ist eine ethische und sittliche Verpflichtung der internationalen Politik. Es ist seit einiger Zeit offensichtlich, dass diejenigen, die bereits jetzt am meisten unter dem Klimawandel leiden, die Menschen in Drittweltländern sind. Sie gehören nicht nur zu den Ärmsten, sondern können sich selbst nicht schützen.

Das Gute im moralischen Bewusstsein

Mein Plädoyer für die Möglichkeit des Guten als Grundlage einer Realisierung des guten Lebens setzt in vielfacher Hinsicht eine Wirklichkeit des Guten voraus. Es wäre z.B. nicht möglich, den Maßstab des Guten zu thematisieren, wenn es nicht möglich wäre, denjenigen, die über diesen Maßstab und die Möglichkeiten des guten Lebens nachdenken und Entscheidungen treffen, ein moralisches Bewusstsein und Moralfähigkeit zuzubilligen. Wer immer den Maximen der moralischen Ökonomie folgen können soll, muss hohen sittlichen und ethischen Ansprüchen gerecht werden. Solche Ansprüche zeigen sich in Kritik und Selbstkritik, in der Einsicht in das eigene Versagen und der damit verbundenen Empfindung von Scham und in der Einsicht in das Versagen anderer und der mit ihr verbundenen Empfindung von Empörung. Ernst Tugendhat hat gezeigt, dass nur derjenige für die Empörung der anderen empfänglich ist, der ein Gewissen entwickelt und „in der Scham internalisiert hat.“⁴²

Selbst wenn wir mit dem Gewissen keine fundamentalen Ansprüche verbinden wollen, weil es auch ein irrendes und selbstgerechtes Gewissen geben kann, müssen wir doch annehmen, dass es Ausdruck der menschlichen Moralfähigkeit ist. Sie bildet sich unter den Bedingungen der Sitte auch in Gestalt moralischer Gefühle, dann aber in der Urteilsfähigkeit, die uns befähigt, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden. Die Frage nach der Wirklichkeit des Guten ist im moralischen Bewusstsein lebendig und motiviert jeden Versuch, die Möglichkeit des Guten konkret zu gestalten. Wichtiger als die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit des Guten ist die Einsicht, dass die Entwicklung der menschlichen Moralfähigkeit ein dauernder sittlicher Bildungsprozess mit sich verändernden ethisch-begrifflichen Strukturen ist. Die moralische Urteilskraft ist kein endgültig erworbenes und immer beständiges Talent, sondern die Befähigung zur dauernden moralischen Selbsterziehung und Selbstherstellung. Selbst der Tugendhafte kann sich auf seinem Habitus nicht ausruhen, sondern muss seine Fähigkeit in der Praxis pflegen und schärfen. Dementsprechend kann die Moralfähigkeit auch abhanden kommen, zuallererst durch eine moralische Selbstgewissheit, eine Art von Faulheit und Trägheit, die dem eigenen Bewusstsein und Empfinden blind vertraut. Es gibt, wenn es um die Wirklichkeit des Guten geht, noch einen anderen Ort als das Bewusstsein, nämlich das, was man tut. Im Handeln – und nirgends sonst – zeigt sich die Wirklichkeit des Guten zumindest für Augenblicke. An sie können wir uns dann wenigstens erinnern.⁴³

*LITERATURVERZEICHNIS**1. Siglen*

GMS = Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe, Bd. IV, Berlin.

⁴² Vgl. Tugendhat (1994), 59 f.

⁴³ Für hilfreiche Kritik und Hinweise danke ich Erasmus Mayr.

- NE = Aristoteles (2001), *Nikomachische Ethik*, übers. von O. Gigon, hg. von R. Nickel, Düsseldorf/Zürich.
- KpV = Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe, Bd. V, Berlin.
- KrV = Kant, I. (1781/87), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe, Bd. III, Berlin.
- RPh = Hegel, G. W. F. (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 7, Frankfurt a.M.

2. Weitere Literatur

- Cohen, J./Nagel, Th. (2009), „Faith in the community. A forgotten ‚senior thesis‘ that signals John Rawls’s future spiritual force“, in: *Times Literary Supplement* March 20, 12–15.
- Davidson, D. (1984), „Belief and the Basis of Meaning“, in: Ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 141–154.
- Hobbes, Th. (1658), *De homine*, in: Ders. (1839 ff.), *Opera Philosophica quae latinis scriptis. Omnia in unum corpus nunc primum collecta*, hg. von W. Molesworth, Bd. II, London.
- (1668), *Leviathan*, in: Ders. (1839 ff.), Bd. III, London.
- Moore, G. E. (1903/1978), *Principia Ethica*, Cambridge.
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford.
- (2005), *Political Liberalism*, New York.
- Spittler, G. (1991), „Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 116, 65–89.
- Thomas, K. (2009), *The Ends of Life. Roads to fulfilment in early modern England*, Oxford.
- Tugendhat, E. (? 1994), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.
- Vossenkuhl, W. (2006), *Die Möglichkeit des Guten*, München.

vossenkuhl@lrz.uni-muenchen.de