

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Interkulturelle Ethik im Vergleich

Die großen Tugendethiken der Achsenzeit: Aristoteles – Konfuzius

**Sind ihre Ansätze für ein interkulturelles Miteinander eine reale Chance oder nur
optimistischer Fortschrittsglaube?**

Verfasser/Verfasserin

Hutter Antonia Erika

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil)

Wien, im Oktober 2008

A 296

Diplomstudium Philosophie

Ao. Univ.- Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Vorwort

In der zweiten Hälfte des vorigen Jh. kam es zu einer sprunghaften Entwicklung im Bereich der Naturwissenschaften. Die sich daraus entwickelnden technischen Folgen wirkten sich im Verkehrswesen, in der Kommunikation, den internationalen politischen Beziehungen, sowie im Welthandel aus.

Die Welt mutierte damit in einer relativ kurzen Zeitspanne der Menschheitsgeschichte von einer Polis zu einem ‚global village‘.

Infolge dieser Globalisierung kam es zu einem Wertepluralismus, der in den meisten europäischen Gesellschaften zu einem Werterelativismus geführt hatte. Seine Auswirkungen sind gegenwärtig, weitreichend global spürbar in der Gestaltung des Miteinander- und Zusammenlebens, wie auch in den Bereichen der Kunst und der Kultur.

Wir haben es mit einer Mannigfaltigkeit und Variationsvielfalt der Nationen und ihrer Kulturen, mit regionalen Zivilisationsverformungen zu tun, die jeweils ihre eigenen traditionellen Sitten und Wertvorstellungen aufweisen und diesen auch dogmatisch folgen. Wir leben somit einerseits in einer immer mehr globalisierten und andererseits in einer sehr fragmentierten Welt. Eine universell begründete Moral, die weitgehend globale Zustimmung finden würde, ist bis jetzt noch nicht gefunden worden – und ist nicht nur ein Thema der interkulturellen Philosophie, sondern ein allgemeines philosophisches Problem von besonderer Relevanz.

Die Frage, ob ein religiöser Hintergrund - derzeit Gegenstand zahlreicher philosophischer Diskussionen – für sittliches Handeln sich unbedingt als notwendig erweist, ist angesichts der Vielfalt an Religionen nicht zielführend. Die Differenzen zwischen den Kulturen beruhen ja hauptsächlich am Festhalten dogmatischer Einstellungen zu religiösen Inhalten. Es scheint also nicht möglich zu sein, Religion als Moralbegründung heranzuziehen, denn moralische Normen sollten für alle gleich und einsichtig sein und keine Spaltung zwischen den verschiedenen Gruppen bewirken.

Dass trotzdem heute noch so viele Menschen der Meinung sind, dass eine Moral nur religiös begründet werden kann, sind noch Relikte aus der christlichen Morallehre. Ethik sollte sich jedoch nicht auf einen göttlichen Willen als den Urheber aller moralischen Normen, sondern auf den vernünftigen Willen, eines zur Gemeinschaft bestimmten, menschlichen Wesens beziehen.

Aus diesem Grund halte ich es für sinnvoll im Rahmen der interkulturellen Philosophie nicht nur auf abendländische, sondern auch auf außereuropäische Ethikentwürfe, ich denke da an östlich – asiatisches Denken hinzuweisen, deren Fundament des Denken und Handelns nicht im metaphysischen und religiösen Bereich, sondern in praktischen Lebensgrundsätzen zu finden ist.

Moralische Haltung und die Handlungsweisen eines Menschen, unabhängig von europäischer oder asiatischer Tradition, bestimmen auch heute noch die Form des Zusammenlebens in einer Gemeinschaft. Durch einen traditionellen Ansatz von Verhaltensmustern in den unterschiedlichen Kulturkreisen, denen sich der Einzelne nicht entziehen kann – noch soll, werden moralische Urteile entscheidend geprägt, unabhängig von Toleranz, Rücksichtnahme und Solidarität. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit die sozial-ethischen Grundforderungen und Grundkriterien nach denen moralisch

verantwortliches Handeln in Gesellschaft und in der Politik gewährleistet werden kann, einer eingehenderen umfassenderen Beachtung zu unterziehen.

Angesichts dieser globalen Probleme beabsichtige ich zwar in meiner Arbeit keine umfassende und grundlegende Darstellung der ethischen Wissenschaft wiederzugeben, doch werde ich die gegenwärtigen relevanten Grundfragen, Ziele und Grenzen der Ethik, die mir im Zusammenhang mit meiner Arbeit wichtig erscheinen, aufzeigen, ihre praktische Anwendung im Alltag hervorheben, sowie auf ihre Aufgabe als ethisch-philosophische Disziplin hinweisen, um dann in hermeneutischer Absicht auf die Anfänge zurückzugreifen, in deren Zentrum die Tugendethik steht. Von dieser westlichen Tradition ausgehend richtet sich der Blick auf den interkulturellen Ansatz der Ethik und ihre Bedeutung für die interkulturelle Philosophie.

Der Hauptteil meiner Arbeit konzentriert sich jedoch auf die Entwicklung der Ethik in China und der europäischen Antike, wozu Aristoteles und Konfuzius voneinander unabhängig zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lebensräumen ihre Tugendlehren für ein ‚gutes Leben‘ verfasst haben. Sie hatten beide ein gemeinsames Ziel: Das Streben nach gutem Handeln, um tugendhafte Lebenshaltung zu erreichen. Dieses Ziel der Charakterbildung sollte bei Aristoteles, sowie in der konfuzianischen Lehre der Mitmenschlichkeit über die Formen von Erziehung, Belehrung und Gewöhnung, eine innere, sittliche Vervollkommnung bewirken.

Es wird ein Vergleichen dieser beiden Tugendlehren sein, ein Aufeinanderbeziehen von Handlungen und Normen in gleichen oder ähnlichen Situationen, wie auch das Aufzeigen von relevanten Unterschieden. Beide Tugendethiken haben einen eigenständigen Ansatz und keinen metaphysischen Hintergrund, sie sind Modelle einer Strebenethik mit dem Ziel das Gute, das Beste zu wollen.

In der europäischen Tradition bildet die Kantische Pflichtenethik neben Aristoteles, den zweiten Schwerpunkt der europäischen Ethikgeschichte. Mit seiner Frage: „Was soll ich tun?“ schuf Kant eine Neubegründung der Sittlichkeit, die in ihren Ansätzen zeitlos und in der Form eines allgemeinen Gesetzes besteht, an dem Personen ihr Handeln zu überprüfen haben. Eine Handlung ist dann gut, wenn eine Person nach Maximen handelt, die verallgemeinerbar sind. Dies wiederum verlangt, wie die Tugendethik es voraussetzt, von den handelnden Personen Reflexion, Besonnenheit und Charakter. So gesehen, schließen sich Tugend- und Pflichtethik gegeneinander nicht aus, sondern ergänzen einander gegenseitig.

Gedanken über die traditionelle Ethik können also an Kants Ausführungen nicht vorbeigehen, ohne seine Argumentationen zu berücksichtigen und aus diesem Grund werde ich auch laufend Auszüge aus Kants praktischer Philosophie in die Arbeit einfließen lassen.

Die Antwort auf die Frage, ob nicht trotz multikultureller Vielfalt oder gerade deswegen Tugendethiken eine übergeordnete Stellung eingeräumt werden müsste, da nur durch ein verändertes Denkmuster und der daraus folgenden inneren Haltung Toleranz und Achtung vor dem Andersein gewährleistet werden könnte, wird den Abschluss meiner Arbeit bilden. Die zugrundeliegenden Systeme dieser beiden Tugendlehren sind nicht epochegebunden, nicht mit den damaligen Wertvorstellungen so eng verknüpft, dass sie nicht eine universalistische und kulturübergreifende Funktion beinhalten könnten.

| | |
|--|----|
| Vorwort | 3 |
| Inhaltverzeichnis | 5 |
| Einleitung | 7 |
| 1. Ethik als praktische Wissenschaft | 11 |
| 1.1. Allgemeine Ethik | 11 |
| 1.1.1. Die Pragmatik | 12 |
| 1.1.2. Die Metaethik | 15 |
| 1.2. Der Begriff der Moral | 16 |
| 1.2.1. Die Moralität | 19 |
| 1.3 Ethik als autonome und angewandte Wissenschaft | 20 |
| 2. Ethik in der interkulturellen Philosophie | 22 |
| 2.1. Menschenrecht und Interkulturalität | 26 |
| 2.1.1. Der Begriff der Menschenwürde | 28 |
| 3. Die ethischen Ansätze in der Achsenzeit | 31 |
| 3.1. Die griechische Antike | 32 |
| 3.2. Ethik im chinesischen Altertum | 33 |
| 3.2.1. Konfuzianismus | 35 |
| 3.2.2. Daoismus | 36 |
| 3.2.3. Mohismus | 37 |
| 3.2.4. Legalismus | 38 |
| 4. Philos. Grundwerte der Ethik in der europäischen u. chinesischen Tradition | 39 |
| 4.1. Grundwerte der europäischen Tradition | 39 |
| 4.1.1. Das Gute | 40 |
| 4.1.2. Die Freiheit | 42 |
| 4.1.3. Die Glückseligkeit | 43 |
| 4.2. Grundwerte der chinesischen Tradition | 46 |
| 4.2.1. Die Mitmenschlichkeit – <i>ren</i> | 47 |
| 4.2.2. Das Prinzip der Ordnung | 48 |
| 5. Die Tugendethik | 50 |
| 5.1. Der Begriff der Tugend | 53 |
| 5.2. Der Tugendbegriff bei Aristoteles | 55 |
| 5.3. Der Tugendbegriff bei Konfuzius | 57 |
| 5.3.1. Die Lehre von Maß und Mitte | 60 |
| 5.3.2. Die Bestimmung der Tugend als eine Mitte – <i>mesotês</i> | 61 |

| | |
|--|-----|
| 6. Die Sozialethik | 66 |
| 6.1. Ethik als Teil der politischen Wissenschaft Aristoteles | 71 |
| 6.1.1. Der Mensch als <i>zôon politikon</i> | 74 |
| 6.2. Die moralisch-politischen Lehren des Konfuzius | 77 |
| 6.2.1 Die Vorbildfunktion des <i>kunzi</i> | 81 |
| | |
| 7. Die Entwicklung der konfuzianischen Lehre und ihre gegenwärtige Aktualität | 83 |
| 7.1 Der Neokonfuzianismus | 84 |
| | |
| 8. Der Liberalismus in der abendländischen Tradition und seine Folgen | 89 |
| 8.1. Adam Smith – der Moralphilosoph | 92 |
| | |
| 9. Die Renaissance der aristotelischen Tugendethik im 20. Jh. | 97 |
| 9.1. Der empirisch-praktische Hintergrund | 97 |
| 9.2. Der philosophische Hintergrund | 98 |
| 9.3. Die Erneuerung des Tugendbegriffes | 100 |
| 9.3.1. Elisabeth Anscombe | 101 |
| 9.3.2. Martha Nussbaum | 102 |
| 9.3.3. Philippa Foot | 104 |
| 9.3.4 Alasdair MacIntyre | 105 |
| 9.4. Der Kommunitarismus | 107 |
| | |
| 10. Resümee | 110 |
| | |
| Bibliographie | 114 |

Einleitung

Ungefähr um 800 – 200 v. Chr. erfolgte nach Karl Jaspers die geistige Grundlegung der Menschheit und zwar gleichzeitig und unabhängig in China, Indien, Persien, Palästina und Griechenland. Der Mensch löst sich aus seinem Zustand unreflektierter Urwüchsigkeit und wird sich seines Seins, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst. Jaspers Achsenzeit stellt einen Prozess geistiger Neuorientierung dar, der das Ende der frühen Hochkulturen anzeigt und den Übergang zu einer Menschheit bildet, die auf freie und vernünftige Selbstbestimmung gegründet ist.

Diese reflexive Erkenntnis führte zu den Fragen des Menschen nach einem guten Leben, frei von Mythos, gegründet auf einer Basis der Vernunft. Es war dies die Voraussetzung für die Entwicklung von Philosophie und in weiterer Folge die Suche nach einer Methode zur Verwirklichung eines sinnvollen Lebens.

Das Aufzeigen der Achsenzeit von Jaspers im 20. Jh. bewirkte die erweiterte Blickrichtung in die außereuropäische Entwicklung im ostasiatischen Raum, wo philosophisches Denken ebenfalls einen eigenständigen Ursprung hatte. Jedoch nicht nur die ostasiatische Philosophie rückte in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses, auch die metaphysischen und religiösen Kulturen in Afrika, Lateinamerika und jene des Orients wurden auf ihre philosophischen Inhalte hin untersucht.

Komparative Philosophie macht es sich zur Aufgabe diese parallelen Entwicklungen und Anfänge aufzuzeigen. Sie fordert Toleranz und Verständnis für den Umgang mit dem ‚Fremden‘ und Achtung vor dem geistigen Zugang anderer Kulturen. Ihre Aufgabe ist das Hervorheben des Gleichartigen, das Feststellen von Trennendem, sowie eine grundsätzliche, universelle Betrachtung menschlichen Lebens. Damit kann sie entscheidend beitragen zum Abbau kurzsichtiger Barrieren.¹

Darüber hinaus vermittelt sie ein besseres Verständnis zu den bisher unzureichend geklärten Schwierigkeiten der Philosophie in jeder Kultur, die nichts anderes sind als Probleme des Lebens, mit denen sich alle Menschen weltweit auseinandersetzen.

¹ AMERBAUER Martin, *Bausteine zu einer Theorie der interkulturellen Philosophie*. Im Internet: <http://www.ubs.sbg.ac.at>

Probleme und Lösungen einer traditionellen Kultur können auch Lösungen beinhalten für die Probleme anderer traditioneller Kulturen.

Die Grundlagen einer vergleichenden Philosophie sind auch Basis für die interkulturelle Philosophie, die bemüht ist, die Ansätze der komparativen weiter zu entwickeln. Vergleichende Philosophie zeigt auf – interkulturelle Philosophie synthetisiert. Sie gewinnt im Zeitalter der Globalisierung immer mehr an Bedeutung, weil sie zu verhindern versucht, dass philosophische Traditionen sich weiter voneinander abgrenzen. Es ist ihre Aufgabe, interkulturelle Brücken zu schlagen und die Grenzen dieser Welt, die auf verschiedenste Art und Weise zwischen den einzelnen Staaten und Nationalitäten errichtet wurden, zusehends zu beseitigen. Sie soll die Perspektiven eröffnen für eine „(...) philosophische Kultur, die die ganze Menschheit einschließt, ohne berechnete spezifische Interessen und Unterschiede zu vernachlässigen.“²

„Die Gestalt dieser globalen Kultur liegt noch nicht fest“, sie muss sich erst aus den geistigen und materiellen Quellen der Völker bilden.³ Es ist die große Chance der interkulturellen Philosophie, zu diesen Formungsprozess ihren Teil beizutragen, da eine eurozentrierte Sichtweise der Philosophie, die (...) „den Blick auf das Fremde verengt oder diese nur als defiziente Form wahrnimmt, so der weiteren Entwicklung der Humanität hinderlich ist.“⁴

Um diese reflexive Auseinandersetzung mit verschiedenen Kulturtraditionen führen zu können und dadurch die Aussicht auf neue, erweiterte Erkenntnisse zu gewinnen, muss sie das Dahinterliegende fremdländischer Kulturen und Traditionen aufspüren. Sie muss versuchen die gemeinsame Grundlage dieser Kulturen zu erfassen; d. h. sie muss mit einer Auslegung der geschichtlichen Fakten beginnen und so den Grundstock für ein Verständnis von fremdländischer Traditionen und Konventionen aufbauen. Für jede Tradition ist die andere *exotisch*⁵

² PAUL Gregor, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Text am Umschlag, Darmstadt 2008 Wissenschaftliche Buchgemeinschaft

³ WIMMER Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte und Theorie*, S. 61, Wien 1990, Passagen Verlag

⁴ Ebd. S. 25

⁵ F.M. WIMMER, *Polylog der Traditionen*, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, S. 42, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V.

F. M. Wimmer entwickelte in diesem Zusammenhang die Theorie des Polylogs der Traditionen. Das Projekt besteht darin in grundlegenden traditionellen Fragen nicht aus einer, sondern aus vielen Perspektiven und Sprachen zunächst einmal nach gleichen Inhalten zu suchen, die in unterschiedlich-begrifflichen Formen und Sprachen ausgedrückt werden und so im Polylog nach allen auffindbaren Wegen zu einer interkulturellen Verständigung zu finden.⁶

R. A. Mall spricht hier von einer ‚analogischen Hermeneutik‘ die von vorhandenen Überlappungen ausgeht, die eine Kommunikation erst ermöglichen. Sie stellen „ (...) die auf dem Boden des Empirischen zu erreichenden und zu begründeten Gemeinsamkeiten dar.“⁷ Dieses Verstehen im Sinne der ‚analogischen Hermeneutik‘ ist nicht nur ein Verstehen des Einleuchtens und schon gar nicht des Überzeugens, sondern bedeutet auch ein Verstehen in Sinne „des Sich-zurücknehmen-Könnens“.⁸

Aus dieser pluralistischen Sicht im *Geiste der Toleranz*⁹ muss man auch die unterschiedlichen Ansätze der interkulturellen Ethik zu sehen. Ethik im interkulturellen Vergleich sollte eine Verankerung von Werten sein, die universell Anerkennung findet. Wir anerkennen zwar die Vielfalt von Lebensweisen und achten auf die Einhaltung von Toleranz in der Auseinandersetzung mit ihnen, bleiben jedoch voll von Skepsis und Misstrauen diesen anderen Lebensformen gegenüber.¹⁰

„Zur Interkulturalität gehört die tiefe Überzeugung, daß die kulturelle Vielfalt, anstatt ein ständiges Ärgernis zu sein, natur- und/oder gottgewollt ist.“¹¹

Interkulturelle Ethik bedeutet keineswegs, verschiedene ethische Lehren aus verschiedenen Traditionen nebeneinander zu stellen um einen gemeinsamen Nenner daraus abzuleiten und so ein allgemeingültiges Prinzip der Ethik zu gewinnen. Ethik ist subjektbezogen und zwar einem Subjekt gegenüber, dem die Relevanz und Bedeutung moralischer Alternativen nicht abhanden gekommen ist. D. h. vergleichende Ethik setzt

⁶ Ebd. S. 41

⁷ MALL R.A., *Was heißt ‚aus interkultureller Sicht‘?*, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, S. 4, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V.

⁸ Ebd. S. 4

⁹ Ebd. Vorwort

¹⁰ Ebd. S. 4

¹¹ SCHNEIDER Notker, *Interkulturalität und Toleranz*, S. 320, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V.

den Sinn von Verbindlichkeit voraus, der ihr nicht nachträglich als Resultat zufließen kann.¹²

R. A. Mall meint dazu: Nicht der Gedanke, einen universalgültigen ethischen Maßstab zu suchen ist überzogen, „(...) lediglich der Gedanke ihn in einer bestimmten Philosophie oder Religion gefunden zu haben ist fundamentalistisch.“¹³

Das Element des Vergleichens in der Ethik ist in unserem Bewusstsein implizit angelegt, wer reflektiert, vergleicht diverse Möglichkeiten des Handelns. Von dieser Sicht her will ich nun zuerst die traditionelle Ethik in ihren Grundlagen als praktische Wissenschaft beleuchten, um dann den philosophischen Bogen zur interkulturellen Ethik und weiter zu den Anfängen, zu ihrem historischen Hintergrund spannen.

¹² Vgl. HALBFASS W. *Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik*, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, S. 33, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V.

¹³ MALL R.A., *Was heißt aus interkultureller Sicht?* S. 14, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V.

1. Ethik als praktische Wissenschaft

1.1. Allgemeine Ethik

„In der Ethik, so meine ich, untersuchen wir das Gute und das Schlechte, das Richtige und das Falsche; und das ist größtenteils nur in irgendeinem Zusammenhang mit dem Verhalten bzw. dem Vollzug von Handlungen möglich.“¹⁴

Ethik - eine philosophische Disziplin, Wissenschaft des moralisch-menschlichen Handelns, befasst sich mit Werten und Normen, die unser Verhalten und unsere Entscheidungen auf ihre Verbindlichkeit überprüfen soll.

Ihre Aufgabe ist eine wertorientierte Zielsetzung und die Begründung derselben, indem sie die Bedingungen untersucht worunter moralische Normen und Werte allgemein verbindlich sind. Ihre Resultate dürfen weder moralisieren noch darf sie ideologische oder weltanschauliche Überzeugungen als allgemein verbindliche Handlungsgrundlage verkünden. Ihre Aussagen sollen nicht bloß subjektiv gültig sein, sondern sie müssen auch als ‚intersubjektiv verbindlich‘ ausweisbar sein.¹⁵

Gemeinhin werden zwei Kategorien von ethisch-methodischen Verfahren unterschieden: Die deskriptive oder empirische und die normative Methode.

Die deskriptive-empirische Methode versucht die faktischen Handlungs- und Verhaltensweisen der verschiedenen Gruppen, Institutionen und Kulturen zu erforschen und zu beschreiben. Diese Wertvorstellungen und Geltungsansprüche, welche in o.a. Gemeinschaften wirksam sind, so weit ihre Verbindlichkeit von den meisten Angehörigen in der jeweiligen Gemeinschaft anerkannt wird, werden dann von einem moralisch gesetzten Rahmen eingegrenzt und bilden den sogenannten Moralkodex. Eine solche Verständigung zwischen den Individuen setzt allerdings die Einsicht voraus, dass

¹⁴ AUSTIN John L., *Analytische Handlungstheorie*, Band 1 S. 11, Hrsg: Meggle, Georg, Frankf./a.M. 1977, Suhrkamp Verlag.

¹⁵ Vgl. PIEPER Annemarie, *Einführung in die Ethik*, S. 11, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

Meinungsverschiedenheiten nicht mit Gewalt, sondern auf Basis der Vernunft ausgetragen werden.

Die normative Methode hingegen ist ein vorschreibendes Verfahren, welches lediglich feststellt, *„was zu gelten hat, ohne reflexiven Blick auf das, was gelten soll.“*¹⁶ Hier liegt die Gefahr der Manipulation, indem Werturteile suggeriert oder ideologische Einstellungen dogmatisch vertreten werden.

Normative Methoden sind daher nur als kritische Methoden zulässig, eine normativ – verfahrenende Ethik sollte Kriterien entwickeln, welche die jeweilig herrschende Moral kritisch prüfen und die Formen und Prinzipien des Handelns begründen. *„Diese Beurteilungskriterien müssen jedoch ständig hinterfragbar, überprüfbar – eben kritisierbar sein.“*¹⁷

1.1.1. Pragmatik

Die Lehre vom richtigen Handeln im ethischen Sinn ist die Pragmatik, – Pragmatische Überlegungen zielen auf eine singuläre Handlung *„(...) die auf optimale Weise geeignet ist, das erstrebte Ziel auch tatsächlich zu erreichen.“*¹⁸

Pragmatisch gesehen ist eine Handlung dann gut, wenn sie zum gewünschten Erfolg führt, unabhängig davon, ob das Ziel moralisch ist oder nicht. Pieper bezieht sich an dieser Stelle auf Kant, der alle pragmatischen und technischen Handlungsweisen als hypothetische Imperative bezeichnet, die keine unbedingte kategorische Gültigkeit haben, sondern nur bedingt als verbindlich gelten.¹⁹

*„Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei.(...) Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein apodiktisch-praktisches Prinzip.“*²⁰

¹⁶ Ebd. S. 12

¹⁷ Ebd. S. 12

¹⁸ Ebd. S 85, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

¹⁹ Vgl. Ebd. S.

²⁰ KANT Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VI, S. 40, Hrsg: Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1974, Suhrkamp Verlag.

Pieper führt dazu weiter aus: „Eine Pragmatik ohne Ethik wäre ebenso inhuman, wie eine Ethik ohne Pragmatik wirkungslos (...)“ da ihr Sinn darin liegt, die Zustände in der Welt durch ein verändertes, praktisches Handeln zu verbessern.

Daher gehören in der Praxis „die ethische Reflexion auf das moralische Ziel und die pragmatische Reflexion auf die angemessenen Mittel untrennbar zusammen. (...) ein moralisch gutes Ziel und ein pragmatisch gutes Mittel zur Erreichung dieses Ziels machen zusammen eine vollkommene Handlung aus.“²¹

Die Voraussetzung jedoch, auf der jede Ethik aufbauen muss, ist die grundsätzliche Bereitschaft, das als moralisch gut Erkannte auch tatsächlich zum Prinzip des eigenen Handelns zu machen und in jeder Einzelhandlung umzusetzen²². Bei Vollzug dieses Prozesses wird die Ethik zum Wegweiser, wie der Einzelne unter anderen Individuen und in Gemeinschaft mit ihnen, er selbst werden bzw. sein kann.

Auch Aristoteles hat sich mit dem Phänomen des Handelns beschäftigt und eine differenzierte Abhandlung über die Voraussetzungen und Momente des Handelns aufgestellt. Für ihn stellt sich nicht die Frage, wie Handeln wissenschaftstheoretisch zu erklären ist, sondern unter welchen moralischen und juristischen Gesichtspunkten Handeln zu beurteilen und zu bewerten ist. Er unterscheidet in seiner EN die verschiedenen Grade freiwilligen, wissentlichen oder unwissentlichen, absichtlichen oder unabsichtlichen Handelns.²³

Der Mensch ist das Prinzip der Handlungen. Was er aber tut, ist Mittel zum Zweck. „Denn das richtige Handeln ist ein absoluter Zweck und auf diesen ist auch das Begehren gerichtet.“²⁴

Das Streben des Menschen – *orexis* – darin unterscheidet er sich auch vom Streben der Tiere, welches instinktgebunden ist, sollte selbstzweckgebunden auf gutes Handeln gerichtet sein.²⁵

²¹ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 86, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

²² Ebd. S 13

²³ Vgl. WIGGER Lothar, *Philosophia Propaedeutica / Was soll ich tun?* S 27 Hrsg. Bruno H. Reifenrath, Frankfurt a/Main 1987 Verlag Moritz Diesterweg

²⁴ ARISTOTELES; *Nikomachische Ethik* – kurz EN VI 2 1139b 5 Hrsg. Günther Bien, Übersetzung von Eugen Rolfes, Philosophische Bibliothek Band 5. Hamburg 1985, Felix Meiner Verlag GmbH. In Folge (Rolfes)

Ähnlich argumentiert Hegel in seiner Rechtsphilosophie. Das Subjekt setzt selbst seine Zwecke und verwirklicht sie durch sein Handeln. Die zuerst nur vorgestellten Zwecke bekommen durch das Handeln Realität, ein ‚Dasein‘. Der Handelnde kann aber nicht die Gesamtheit der Handlungsvoraussetzungen und –umstände überblicken; er ist den Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit unterworfen, den Zufälligkeiten ausgeliefert. Die Gesamtheit aller Voraussetzungen und Umstände, wie Natur, Gesellschaft und Staat, Recht und Moral bezeichnet Hegel als Wirklichkeit. Er spricht von einer „*Endlichkeit des subjektiven Willens*“.²⁶

„Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Dasein gerichteten Zwecke die Vorstellung der Umstände derselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, endlich ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn zufällig und kann in sich etwas anderes enthalten als in seiner Vorstellung.“²⁷

Willensfreiheit und die Freiheit sind Voraussetzung und Kriterium für moralisches Handeln. Doch hat die Freiheit des Willens und des Handelns an den berechtigten Ansprüchen der Mitmenschen, an der Wirklichkeit ihre Grenze. Sie ist die Basis für die Normen moralischen Verhaltens.

Zum Prinzip des Handelns gehören guter Wille und die Bereitschaft, diesen auch umzusetzen. Jedoch sollen ethische Aussagen nicht nur zum Handeln auffordern, sondern auch generell zu kritischer Willensbildung anregen. Mit dem Begriff einer moralischen Freiheit ist auch immer die Freiheit des Anderen gemeint, sie ist begrenzt an der Freiheit Anderer. Dieser Begriff der moralischen Freiheit wird an späterer Stelle noch ausführlich behandelt werden.

²⁵ Vgl. ARISTOTELES, EN VI 2 1139a 20

²⁶ HEGEL G.W.F. Band VII, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 115, Frankfurt/Main 1979, Suhrkamp-Verlag

²⁷ Ebd. § 117

1.1.2 Metaethik

Metaethik ist eine Teildisziplin der allgemeinen Ethik, von Pieper als ‚*Wissenschaftstheorie der Ethik*, bezeichnet, die sich nicht unmittelbar auf die Ethik, sondern auf die Struktur der ethischen Reflexion über ihren Gegenstand bezieht. Diese untersuchende Reflexion in kritischer Absicht auf Anspruch und Grenzen ethischer Reflexionen ist meta-ethisch im eigentlichen Sinn.²⁸

Metaethik ist eine im anglo-amerikanischen Sprachraum entwickelte Forschungsrichtung, die keine inhaltlichen Aussagen oder Diskussionen über gute oder schlechte Handlungen und ihre Folgen führt, sondern solche Aussagen auf ihre sprachliche Form hin untersucht. Sie versucht die sprachliche Bedeutung von sittlichen – moralischen Prädikaten zu analysieren, wie Moral, Sollen, Pflicht, Gewissen. Sie verfährt dabei aber nicht meta-ethisch, sondern eher meta-moralisch, wenn man die Ethik als Wissenschaft von der Moral betrachtet.²⁹

Zum leichteren Verständnis seien 2 Beispiele aus Annemarie Piepers *Einführung in die Ethik* angeführt.

„Bei den Sizilianern gilt die Blutrache bei bestimmten Ehrverletzungen als moralische Pflicht.“

„Die Griechen betrachteten Sklaven als Untermenschen.“³⁰

Solche Aussagen sind keine metaethischen, sondern metamoralische Aussagen und sind neutrale Aussagen über moralische Urteile und Normen. Sie sind immer deskriptiv, enthalten nur tatsächliche Verhaltensweisen ohne kritische Beurteilung.

Derlei Aussagen sind für eine Ethik bedeutend, da sie das empirische Material beinhalten, welches die Ethik braucht, um den Begriff der Moral inhaltlich zu füllen. Wo immer solche Aussagen gemacht werden, die nicht werten oder normative Forderungen enthalten, gleichwohl aber etwas über Normen und Werte behaupten, handelt es sich um meta-moralische Aussagen.³¹

²⁸ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S 86, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

²⁹ Ebd. S. 86

³⁰ Ebd. S. 87

³¹ Ebd. S. 87

1.2. Der Begriff der Moral

Moral ist Gegenstand der Ethik und als Ordnungsbegriff bildet sie rein formal die normativen Grundlagen für das Verhalten aller Menschen zueinander, zur Natur, wie zu sich selbst und stellt den Rahmen für diese Verhaltensregeln. Moral sollte im weiteren Sinn „(...) einen der Willkür der einzelnen entzogenen Komplex von Handlungsregeln und Wertmaßstäben(...)“³² für eine soziale, wirtschaftliche und kulturell öffentliche Ordnung beinhalten.

Der Begriff Moral – lat. *mos* wurde in der griechischen Antike nicht verwendet und ist eine Übersetzung der beiden griechischen *ethos* – Begriffe - *ēthos* mit langem, *ē'* bedeutet Charakter, *ethos* mit kurzem, *e'* wurde mit Gewohnheit übersetzt. Tugendhat berichtet in einer Anmerkung über ihre etwas kuriose Herkunft in seinem Buch, *Vorlesungen über die Ethik*, dass Aristoteles in seinen moraltheoretischen Untersuchungen, die dann später als ‚Ethiken‘ bezeichnet wurden, sie als Untersuchungen „über die *ēthe*“ = *Charaktereigenschaften* bezeichnete, weil die Darstellung der guten und schlechten Charaktereigenschaften – Tugenden und Laster – einen wesentlichen Bestandteil dieser Untersuchungen ausmachte. Die Herkunft des Wortes Ethik hat also mit unserem Verständnis von Ethik nichts zu tun. Im Lateinischen wurde dann das griechische ‚*ethikos*‘ mit ‚*moralis*‘ übersetzt; *mores* heißt: Bräuche, Gewohnheiten. Auch das entspricht nicht unserer heutigen Bedeutung, erklärt aber die lateinische Übersetzung.³³ Der Begriff ‚moralisch‘ wurde später von der Alltagssprache übernommen, während ‚ethisch‘ keine präzise Verwendung im Sprachgebrauch fand.

Ethik ist Moralphilosophie – eine philosophische Reflexion auf die Moral, ein prüfendes Reflektieren von moralischen Problemen und moralischen Urteilen. Moralische Urteile sind nicht empirisch.

³² Vgl. HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 204, München 1997, Verlag C.H. Beck

³³ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 34, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

Das heißt, normale Urteile aus dem Alltag – also Urteile, dass etwas so oder so ist, einzeln oder allgemein sind empirisch, sie gründen ihren Wahrheitsanspruch auf Erfahrung.

Ein moralisches Urteil aber, ob eine bestimmte Art des Handelns gut oder schlecht ist, lässt sich empirisch nicht begründen. Das einzige, was wir empirisch begründen können, dass Menschen dieses oder jenes Kulturkreises, so ein Handeln entweder für schlecht oder für gut halten. Aber daraus folgt nicht, dass es wirklich schlecht oder gut ist.³⁴ Es ist ein Ergebnis von Erziehung, gesellschaftlicher Normen, geschichtlicher Traditionen und Kultur.

Moral ist allerdings nur dann Moral, wenn die moralischen Normen Bestandteil des eigenen Selbst geworden sind. *„Die Menschen betrachten die Werte als ihr Eigenes und nicht als äußerer Bedingungen, denen sie sich lediglich anpassen.“*³⁵

Diese Verinnerlichung wird als Teil der Sozialisierung angesehen, wobei der Mensch lernt, sich in Situationen, in denen er sich seinen Begierden ausgeliefert spürt und wo Aufsicht und Sanktionen fehlen, sich dann schlicht Regeln unterordnet. Diese empfundenen moralischen Verpflichtungen werden auf Eltern, die Kultur und Bezugsgruppen zurückgeführt. Etzioni weist daraufhin, dass es völlig gleichgültig ist woher sie stammen, (...) *„wenn die moralischen Verpflichtungen einmal verinnerlicht sind, werden sie zu einem untrennbaren Bestandteil des Ichs.“*³⁶ Sie gelten für alle an einer Gemeinschaft Beteiligten und die Begriffe Achtung oder Missachtung beziehen sich immer auf die Person als Ganzes und auf ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Wenn nun diese moralische Verpflichtungen schlecht ausgeübt werden, so ist der Mensch nicht nur ein z.B. schlechter Sportler oder Musiker, sondern er ist grundsätzlich schlecht.³⁷

Damit liegt dieser Verpflichtung des *Müssens* notwendigerweise ein *ich will* zugrunde, welches bedeutet *So-sein-zu-Wollen*, das heißt, dass man Mitglied eines moralischen Kosmos sein will, der durch wechselseitige Forderungen bezogen ist auf ein Konzept des

³⁴ Vgl. Ebd., S. 14.

³⁵ ETZIONI Amitai, *Über den Eigennutz hinaus*, S. 114, in: WIELAND Josef (Hrg.); *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, S. 109-133, Frankfurt/M. 1993

³⁶ Ebd. S. 114

³⁷ HORSTER Detlef, *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 75, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

Gutseins.³⁸ Dieses moralische Verhalten, welches alle wechselseitig von einander fordern, steht auf der Basis von Sanktionen, die eintreten, wenn ihnen zuwider gehandelt wird. Diese Sanktionen bestehen „(...) in der Scham des Betreffenden und der korrelativen Empörung der anderen.“³⁹

Das Leben in einer Gemeinschaft ist daher notwendigerweise von Regel geleitet. Dieses Gebot von Regeln bedeutet nicht Zwang oder Reglementierung, vielmehr signalisieren sie eine *Ordnung und Strukturierung von Praxis um der größtmöglichen Freiheit aller willen.*⁴⁰

Regeln gelten nur solange, wie sie von der Mehrheit einer Gesellschaft anerkannt und befolgt werden. Jede Moral ist ein geschichtlich entstandener und geschichtlich sich mit dem Freiheitsverständnis der Menschen verändernder *Regelkanon.*⁴¹ Das heißt: Mit dem Begriff der Moral wird etwas zusammengefasst, das mit einem allgemeinen Geltungsanspruch verbunden ist, jedoch gleichwohl geschichtlich veränderbar, revidierbar ist, denn mit jedem veränderten Freiheitsbegriff der Menschen ändert sich auch die Moral.

Moralauffassungen differieren somit nicht nur in Bezug auf den Inhalt ihrer Normen von Gruppe zu Gruppe, von Volk zu Volk, sondern machen auch selber im Verlauf kultureller, politisch und wissenschaftlicher Entwicklungen einen entsprechenden Wandel durch.⁴² Sie müssen nicht erfunden werden, sie sind in Gesellschaften schon immer vorhanden. Das hat auch Hegel so gesehen als er in einer Anmerkung zu § 150 seiner Rechtsphilosophie festhielt:

„Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist“⁴³.

³⁸ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 59. Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁹ Ebd. S. 59

⁴⁰ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 14, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁴¹ Ebd. S. 32

⁴² Vgl. Ebd. S. 43

⁴³ HEGEL G.W.F., Band VII, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 150, Frankfurt/Main 1979, Suhrkamp-Verlag

1.2.1. Die Moralität

Der Begriff der Moralität ist im Unterschied zum Begriff der Moral kein Ordnungs-, sondern ein Prinzipienbegriff, das Prinzip einer Moral – der „(...) *die Moral legitimierende Sinngrund*.“⁴⁴ Sofern die Ethik eine zureichende Begründung für die Moral liefern will, muss sie auf ein Unbedingtes zurückgreifen, das ihren normativen Anspruch gewährleistet. Dieses Unbedingte begreift die Ethik im Prinzip der Moralität als Freiheit „(...) *als den unbedingten Anspruch, Freiheit um der Freiheit willen als das höchste menschliche Gut zu realisieren. Dieser unbedingte Anspruch ist keinem geschichtlichen Wandel unterworfen; er hält sich als das Unwandelbare im Wandelbaren*.“⁴⁵

Für Kant ist das oberste Prinzip der Moralität gleichfalls ein unbedingtes Prinzip, welches er als Sittengesetz bezeichnet – ein Faktum der Vernunft. Es beinhaltet die Vernunftidee des Guten und liegt unserer gesamten empirischen Existenz zugrunde.

Das Sittengesetz verbindet mit der Idee des Guten, einen moralischen Anspruch des Sollens - einen Imperativ – der mit der Einsicht zur objektiven Notwendigkeit der Pflicht, die Freiheit bedingt. Um der Freiheit willen gibt sich der Wille selbst das Gesetz, an das er sich unbedingt bindet. Das Sittengesetz ist der *kategorische Imperativ*, der damit zugleich die Verallgemeinbarkeit der subjektiven Handlungen – Maximen - fordert.⁴⁶

„Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁴⁷

Sobald man sich ihrem Anspruch stellt, realisiert man das Gute, wenn man aber wider diesen Anspruch handelt, das Böse. Moralische Kompetenz besitzt also derjenige, der sich die Moralität zum *Prinzip seiner Willensbildung*⁴⁸ und seines Handelns macht. Zwar steht der Mensch unter vielfachen biologischen, psychologischen und soziokulturellen Bedingungen, doch ist er nicht vollständig darauf festgelegt und kann durch Reflexion

⁴⁴ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 46, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁴⁵ Ebd. S. 44

⁴⁶ Vgl. WIGGER L., *Philosophia Propaedeutica / Was soll ich tun?* S 27 Hrsg. Bruno H. Reifenrath, Frankfurt a/Main 1987 Verlag Moritz Diesterweg

⁴⁷ KANT I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 52 S.51 Werkausgabe Band VII, Hrsg. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1956 Suhrkamp Taschenbuch Verlag

⁴⁸ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 45, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

annehmen, verwerfen, anerkennen beurteilen eine Veränderung herbeiführen und realisiert sich somit als ein moralisches Wesen. „Im Unterschied zum Tier trägt der Mensch für seine Existenz selbst die Verantwortung.“⁴⁹

Moral und Moralität weisen wechselseitig auf einander zurück. Sowie die Moral nur im Rückgriff auf das Prinzip der Moralität sich rechtfertigen kann, so ist das Prinzip auf eine Moral angewiesen, um sich definieren und entfalten zu können. Dieses Wechselverhältnis von Moral und Moralität fundiert die menschliche Handlungspraxis zu einer humanen Praxis.⁵⁰

1.3. Ethik als autonome und angewandte Wissenschaft

„Die Begründung und Rechtfertigung aller Moral aus einem Unbedingten ist die bleibende Aufgabe der Ethik, die sich in der Erfüllung dieser Aufgabe als eine autonome Wissenschaft erweist.“⁵¹

Sie steht als praktische Philosophie in einem engen Verhältnis zu anderen praktischen und theoretischen Wissenschaften, bleibt aber dennoch eine eigenständige Wissenschaft, (...) „insofern nur sie das Verhältnis von Moral und Moralität begrifflich und kategorial zureichend bedenkt.“⁵²

Ethik bedeutet Grundlagenwissenschaft der Praxis, solange sie den Unbedingtheitsanspruch des Moralitätsprinzips für menschliches Handeln kontrolliert und den theoretischen Disziplinen gegenüber ihre Selbständigkeit bewahrt.

Von angewandter Ethik spricht man, wenn die allgemeine Moral mit besonderen Aufgaben und Problemen in verschiedenen Wissenschafts- und Lebensbereichen konfrontiert wird und sich damit auseinandersetzen muss.

Aus dieser Auseinandersetzung haben sich in der letzten Zeit immer mehr Spezialethiken heraus entwickelt, die versuchen, auf Problemfälle und Konfliktsituationen abgestimmte Normensysteme zu erarbeiten, welche eine humanitäre

⁴⁹ HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 270, München 1997, Verlag C.H. Beck

⁵⁰ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 44, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁵¹ Ebd. S. 92,

⁵² Ebd. S. 92

Lösung und ihre Verbindlichkeit beinhalten. Diesen verschiedenen Anwendungsgebieten entsprechend hat sich eine Reihe von selbständigen Teildisziplinen in der Angewandten Ethik etabliert, welche von der Medizinischen Ethik, über die Umweltethik, Tierethik, Wissenschafts- und Technikethik, sowie der politische Ethik hin bis zur Wirtschaftsethik reichen.

Ethikkommissionen haben die Aufgabe übernommen, diese anstehenden Probleme aus verschiedenen Perspektiven zu untersuchen und nach ethischen Gesichtspunkten zu beurteilen. Es ist zu erwarten, dass die Ethik im 21. Jh. politisch, wie gesellschaftlich wieder ihre ursprüngliche Bedeutung gewinnt und der Vorwurf des Relativismus, bezogen auf die Vielfältigkeit der Kulturen und ihrer Vielzahl von Moralverständnissen, zurück gewiesen werden kann

2. Ethik in der interkulturellen Philosophie

„Es ist ihr ureigenes Anliegen, die Andersheit anzunehmen und sich ihr in der Haltung gleichen Rechts und gleicher Gültigkeit aktiv zuzuwenden.“⁵³

Der Begriff ‚globale Ethik‘ stellt eine neue Bezeichnung für verschiedene Arten von universal gültigen Verhaltensregeln und Verhaltensweisen dar, wobei sich die Frage stellt, ob es sich dabei um eine heterogene Vielfalt von Normen handelt oder ob nicht trotz aller inhaltlicher Differenz sich allesamt auf einen als Moralkriterium fungierenden formalen Grundsatz zurückführen lassen. Ein solcher Grundsatz, der auf die antike griechische Philosophie, wie auf die Bibel zurückgeht und auch in dem Konfuzius zugeschriebenen *Lunyu* zu finden ist, wäre der als ‚goldene Regel‘ allgemein bekannte „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg‘ auch keinem anderen zu.“⁵⁴

Die Allgemeingültigkeit dieser Regel wird trotz laufender Übertretungen und Verletzungen nie in Frage gestellt und Paul G. vergleicht sie mit mathematischen Prinzipien, deren Gültigkeit bei Verletzungen auch nicht beeinträchtigt wird.⁵⁵

Den Ausdruck ‚globale Ethik‘ kann man ebenso im deskriptiven Sinn verstehen. Er bezieht sich auf Regeln und Verhaltensweisen, die tatsächlich für internationale Umgangsformen im weltweiten Kontext kennzeichnend sind. Einige davon, dazu gehört die Share-holder-Ideologie sind in mancher Hinsicht mit der goldenen Regel unvereinbar. Es sind komplexe Konzepte, die soziologische, politische und psychologische Aspekte beinhalten. Ethische Normen im Sinn von normativen Prinzipien bilden dabei nur einen Aspekt im Rahmen globaler Ethik.⁵⁶

Ziele und Mittel menschlichen Lebens sind unabhängig von den Fakten, d.h. sie sind unabhängig davon in welcher Tradition wir leben. Nach Paul Gregor ist es logisch unmöglich vom *Sein* auf das *Sollen* zu schließen, das impliziert nach seiner Meinung, aus

⁵³ SCHNEIDER Notker, *Interkulturalität und Toleranz*, S. 320, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V

⁵⁴ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 40, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁵⁵ Vgl. PAUL G., *Ansätze zu einer globalen Ethik*, S. 82, in *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, Hrsg. Paul Gregor / Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag

⁵⁶ Ebd. S. 82

dem Faktum, dass wenn ich zehn Jahre Mitglied in einem Schachklub bin, nicht zwingend daraus folgt, dass ich Mitglied bleiben soll. Das besagt ebenfalls, dass keine Tradition nur weil sie besteht, auch bestehen bleiben muss. „*Bloße Existenz als solche ist kein Rechtfertigungsgrund ihres Fortbestands.*“⁵⁷

Ob eine Regel im normativen Sinn allgemeingültig ist oder nicht, hängt nicht von der Existenz verschiedener Kulturen und Nationaltraditionen ab und ebenso wenig von der Existenz spezifischer kultureller Normen, auch ist sie unabhängig vom Ort ihres Entstehens. Selbstverständlich ist einzuräumen, dass es Normen und Vorschriften gibt, deren Gültigkeit jedenfalls Folge von Entstehungsort und Entstehungszeit und in diesem Sinn kulturabhängig ist. Gültigkeit hat ihre Ursachen, aber Ursachen sind kein Grund der Gültigkeit und deuten auch nicht auf eine Funktion des Ursprungs.⁵⁸

Sicherlich sind Fragen ethischer oder moralischer Geltung schwieriger zu beantworten, da der Sachverhalt hinsichtlich ethischen Normen sich nicht so einfach darstellen lässt, wie bei solchen, mathematischer Gültigkeit, wo die Kriterien bereits vorgeben sind. Schließlich unterscheiden sich die Sitten der Menschen von Kultur zu Kultur und die Problematik der Gültigkeitskriterien muss untersucht werden hinsichtlich ihrer Genesis und Geltung. Bestimmte Unterschiede sind einfach nur Fundamentalismen und entziehen sich der argumentativen Auseinandersetzung. Andere Unterschiede sind ethisch belanglos, wie z. B. ob ich beim Gruß die Hände schüttele oder mich verneige.

So lassen sich viele kulturellbedingte Unterschiede oft auf gemeinsame, allgemeine Prinzipien zurückführen, wie z. B. das Prinzip, den Anderen so wenig wie möglich psychisch „zu verletzen“, welches dann seinerseits auf Prinzipien der Achtung und Selbstachtung zurückgeführt werden kann.⁵⁹

Angesichts dieser vielfältigen, interkulturellen, ethischen Geltungskriterien sieht Paul G. als bestes Mittel in unserem Verhalten Anderen gegenüber, den Regeln der Logik und der Rationalität zu folgen, stets im Bewusstsein, dass menschliche Erkenntnis, – fehlbar ist.

⁵⁷ Ebd. S. 83

⁵⁸ Vgl. PAUL G., *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, S. 76, Darmstadt 2008 Wissenschaftliche Buchgemeinschaft

⁵⁹ Ebd. S. 77

Paul geht davon aus, „(...) dass solch ein rationaler Ansatz, grob und vorläufig gesagt, zu dem Resultat führt, dass eine Ethik der Menschlichkeit das beste Mittel ist, um unser Verhalten anderen gegenüber zu leiten,“⁶⁰ und begründet dies damit, dass rationale Argumentation zu einem normativen Konzept der Humanität führt, und Rationalität eine Fähigkeit ist, über die jedes menschliche Wesen verfügt. „(...) Prinzipiell ist jeder Mensch aus jeder Kultur in der Lage, Fragen normativer Ethik in rationaler Weise zu erörtern.“⁶¹ Außerdem ist es unmöglich, in rationaler Weise für Inhumanität einzutreten. Rationalität erlaubt keine Inhumanität, weil es keine allgemeingültigen Argumente für inhumanes Verhalten gibt.⁶²

Mit diesem rationalen Diskurs über den Inhalt ethischer Normen in einer globalen Ethik, wie Recht auf Leben und Recht auf Freiheit und das Recht auf die Achtung menschlicher Würde werden fundamentale Menschenrechte angesprochen.

Der Entwurf eines nur durch Vernunft legitimierten Menschenrechts und die Idee universaler moralischer Prinzipien durchzieht wie ein roter Faden die Grundforderung, für die Verwirklichung allgemeiner ethischer Normen einzutreten. Wenn wir noch die Begriffe der moralischen Autonomie, sowie die Forderung nach Gleichheit und Freiheit und den Wert der angeborenen Würde des Menschen hinzufügen, sehen wir uns unverkennbar Kants Forderungen vor zweihundert Jahren gegenübergestellt. Eine auf Vernunft gegründete Gesellschaftsordnung, wie sie Kant in seiner Schrift *„Zum ewigen Frieden“* ausgearbeitet hat, gilt heute mehr denn je als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben auf zwischenstaatlicher, wie auf internationaler Ebene.

Kant hat immer schon die Idee des Rechts und den Begriff der Humanität als Grundlage einer gesellschaftlichen Ordnung vertreten. Dazu gehört auch die Idee der Menschenrechte, die bereits in Kants *Metaphysik der Sitten* von ihm festgelegt wurde. Kant spricht hier von einem einzig angeborenen Recht, dem Prinzip der angeborenen

⁶⁰ Vgl. PAUL G., *Ansätze zu einer globalen Ethik*, S. 84, in *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, Hrsg. Paul Gregor / Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag

⁶¹ Ebd. S. 87

⁶² Ebd. S. 89

Freiheit, als „(...) dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“⁶³

Kant ist kein utopischer Träumer, der versucht politischen Idealismus zu vermitteln. Er siedelt den ewigen Frieden im Bereich des Rechtes an und definiert ihn völlig unabhängig von persönlichen Einstellungen. Seine Grundbasis ist die reine praktische Vernunft, die der Moral entspricht und daher kann ein bürgerlicher Zustand, gesehen als ein moralisch-rechtlicher Zustand nur auf folgenden Vernunftprinzipien a priori gegründet sein: Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit.

„Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist.“⁶⁴

Die Differenz zwischen Moral und Recht zeigt sich für Kant in der moralischen Verpflichtung zum Recht, er sieht aber im Recht keine Verpflichtung zur Moral. Gesetze müssen somit nicht aus moralischen Gründen befolgt werden; sie müssen respektiert werden, aus welchen Gründen auch immer⁶⁵

Diese Unterscheidung Kants von Moral und Recht wird derzeit größtenteils von der gegenwärtigen Rechtsphilosophie übernommen und W. Kerstings ist überzeugt davon, dass die gegenwärtigen Diskussion im europäischen Raum zum Thema: Rechts- und Moraluniversalismus bei Kant ansetzen muss; denn es sind kantische Motive und Argumente, welche die gegenwärtigen interkulturellen Erneuerungsversuche bestimmen.⁶⁶ Der Menschenrechtsgedanke soll eine moralische und rechtliche Grundlage bilden für die Begegnung und einem Miteinander von verschiedenen Kulturen.⁶⁷

⁶³ KANT I. *Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre* Werkausgabe Band VIII, Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 2000, Suhrkamp Taschenbuchverlag.

⁶⁴ KANT I. *Über den Gemeinspruch*, S. 144 in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werkausgabe Band XI, Hrg. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1977, Suhrkamp Taschenbuchverlag.

⁶⁵ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 66, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁶⁶ Vgl. KERSTING Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit*. S 19 I. Kants Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin 1984, Walter de Gruyter & GmbH

⁶⁷ Vgl. KERBER W. *Menschenrechte und kulturelle Identität*, S. 9, Hrsg. Kerber W. München 1991, Peter Kindt Verlag

2.1. Menschenrecht und Interkulturalität

Am 10. Dezember 1948, also vor nunmehr 50 Jahren wurde mit Resolution 217 der Generalversammlung der Vereinten Nationen die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* verabschiedet. Jedem Menschen kommen auf Grund seines Menschseins fundamentale Rechte zu, die ihm nicht erst von politischen Instanzen verliehen werden müssen.

Menschenrechte sind Grundrechte, die unantastbar sind und im Sinne des Naturrechts zu allen Zeiten und überall in gleicher Weise gelten sollen. Dieser Gedanke von angeborenen und unantastbar geltenden Rechten des Menschen findet in der westlichen Welt nicht überall breite Zustimmung als moralische Grundlage staatlicher und rechtlicher Ordnung. So gab es bereits in der Vorgeschichte der Erklärung erhebliche Kontroversen; vor allem islamische Staaten erhoben Einspruch gegen Artikel 18, in dem das Recht jedes Menschen auf Gewissen- und Religionsfreiheit, sowie auf die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung wechseln zu können, festgehalten wird.⁶⁸

Prinzipien, wie die Menschenrechte brauchen nicht durch die Religion begründet zu werden. Sie sind universal geworden, wenn auch die Unterschiede in den verschiedenen Kulturen nicht zu übersehen sind.

Der Vorwurf, die Idee von Menschenrechten sei überhaupt nur ein regionales, ein okzidentales Phänomen ist leicht zu entkräften, wenn man sich mit der Entstehung und Geschichte außereuropäischer Kulturen beschäftigt. So weist F.M. Wimmer in seinem Buch, *Interkulturelle Philosophie* darauf hin, dass schon der buddhistische Herrscher Ashokas in Indien an den Grenzen seines Reiches Inschriften auf Felswänden abringen ließ, in denen Grundgesetze, wie z.B. das Verbot religiöser Intoleranz enthalten waren. Gleichfalls westlicher Prägung ist die Lehre der Mitmenschlichkeit – *ren* – von einem der bedeutendsten Denkers Chinas, Konfuzius 500 v. Chr. dem Ahnherrn des chinesischen Humanismus.⁶⁹

Ins Gegenteil verkehrt sich der Vorwurf vom abendländischen Ursprung des Menschenrechtsgedanken, wenn man die Geschichte der europäischen Kultur seit der

⁶⁸ SENGHAAS Dieter, *Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte*, in *Humanität, Interkulturalität und Menschrecht*, S. 163, Hrsg. Gregor Paul/ Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag.

⁶⁹ Vgl. WIMMER F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 170-172, Wien 2004, WUV Facultas

Antike betrachtet. Der größte Teil europäischer Kulturgeschichte dokumentiert keine Grundlagen für das, „(...) wofür die Menschenrechte heute stehen.“⁷⁰ Das Individuum, ungeachtet von Geschlecht, Alter, Hautfarbe, usw., existierte im größten Teil europäischer Geschichte überhaupt nicht. Erst viel später in der Auseinandersetzung mit den Verhältnissen von krasser Ausbeutung, protzigem Reichtum und unsäglicher Armut entwickelte sich die Idee *wider die eigene, europäische Tradition*, dass alle Menschen ein Recht auf Freiheit, Gleichheit und Würde besitzen.⁷¹

Anders sieht die Situation in Afrika aus, wo die Menschenrechte eine außerordentlich problematische Funktion haben. Das abendländische Rechtsdenken steht dem autochthonen, afrikanischen Recht teilweise konträr gegenüber, richtet sich gegen die Traditionen der Gesellschaft, und könnte dadurch traditionelle soziale Strukturen einer Dorfgemeinschaft oder Familie zerstören. Hier können westliche Menschenrechtsdokumente nicht einfach nur darübergestülpt werden, bekanntlich gibt es ein Menschenrecht auf Identität.⁷² „Das Menschenrechtsdenken ist natürlich eine Waffe, aber eine für den Menschen gegen das Unrecht und nicht eine Waffe gegen gelebte sittliche Formen.“⁷³

Trotzdem muss am Kern der Menschenrechtsdebatte, nämlich an der letzten Unantastbarkeit des Menschen festgehalten werden, auch wenn dies im Hinblick auf die verschiedenen Kulturen in *unterschiedlicher Weise rechtlich auszudifferenzieren ist*.⁷⁴

⁷⁰ Vgl. SENGHAAS Dieter, *Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte*, in *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, S. 167, Hrsg. Gregor Paul/ Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag

⁷¹ Ebd. S. 169

⁷² Vgl. SCHILD Wolfgang, *Plädoyer für einen offenen Menschenrechtskatalog*, S. 162, in *Menschenrechte und kulturelle Identität, Ein Symposium*, Hrsg. Walter Kerber, München 1991 Peter Kindt Verlag.

⁷³ Ebd. S. 162

⁷⁴ Vgl. KERBER W. *Menschenrechte und kulturelle Identität, Ein Symposium*, S. 14 Hrsg. Walter Kerber, München 1991 Peter Kindt Verlag

2.1.1. Der Begriff der Menschenwürde.

Die Menschenrechte finden ihre Begründung in der menschlichen Würde dem „(...) eigentlich ethische Element der Sozialethik.“⁷⁵ Die Gemeinschaft als solche, reicht nicht als etwas „Nicht-Personenhaftes“ an die Würde der Person heran; sie hat nur „(...) reinen Dienstwert, der von der Würde der Person abgeleitet wird“⁷⁶.

Der Begriff der Menschenwürde definiert den höchsten, unbedingten, ethischen Wert, den wir jedem menschlichen Wesen unangesehen seines Geschlechts seiner Rasse und seiner individuellen Besonderheiten diskussionslos zugestehen müssen. Der Wert der Menschenwürde verpflichtet dazu, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit als Grundwerte zu respektieren, auf die jedes Individuum ein unantastbares Recht hat.⁷⁷ Diese Grundwerte sind so anzuwenden, dass weder die eigenen Werte noch die der anderen verletzt werden.

Rechtlich politisch durchgesetzt hat sich der Begriff der Menschenwürde aber erst im 20. Jh. Er ist heute in der Menschenrechtsverfassung im Artikel 1 verankert. Anlass dafür war die furchtbaren Naziverbrechen, „auf die das Bekenntnis zur Menschenwürde eine Antwort sein sollte“⁷⁸

„Die Menschenwürde ist unantastbar! Sie zu achten und zu schützen ist die Verpflichtung aller staatlicher Gewalt.“⁷⁹

Wie bei den Menschenrechten ist auch die Idee des Wertes der menschlichen Würde nicht allein auf abendländisches Denken zurückzuführen; solche Gedanken gab es bereits in den frühen indischen und chinesischen Kulturen. Schon Konfuzius lehrte z. B. bereits den Gewinn einer inneren Stärke durch das Bewahren der alten Traditionen und somit einen grundlegenden Respekt vom Rang und Würde anderer Menschen.

Kant begründet die Menschenwürde aus der Autonomie der moralischen Vernunft, sie ist für ihn die Grundlage der Moral. Würde hat nach Kant nur, was über allen Preis

⁷⁵ Vgl. KERBER W. *Sozialethik*, S. 37, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

⁷⁶ Ebd. S. 37

⁷⁷ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 250, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

⁷⁸ PFABIGAN Doris; *Prolegomena zu einer Pflegeethik*, Diplomarbeit, Wien 2006

⁷⁹ UNO-DEKLARATION, New York 1948, Artikel 1 GG

erhaben ist und die Bedingung erfüllt, unter allen allein Zweck an sich selbst zu sein. Da nun die Moralität die Bedingung ist, „(...) unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann“⁸⁰ ... ist für ein vernünftiges Wesen die Menschenwürde der Inbegriff von Sittlichkeit und sittlicher Freiheit, jedoch auch zugleich ein Gestaltungsauftrag. Es schuldet der Mensch sich selbst als auch jedem Mitmenschen die Anerkennung als Zweck an sich selbst. Der Mensch hat nicht nur den Anderen gegenüber Pflichten, sondern auch sich selbst gegenüber. Die Selbstgesetzgebung aber, „(...) die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, (...)“⁸¹

Die Verbundenheit der Würde des Menschen mit seiner Vernunftnatur bestimmt auch die christliche Würdebegründung. Sie sieht den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit in der Vernunftbegabtheit des Menschen als einen göttlichen Logos, der uns von den anderen Wesen unterscheidet. Die dem Menschen zukommende Würde ergibt sich aus der Verbindung des Menschen mit der Gottebenbildlichkeit und der daraus folgenden Unantastbarkeit jedes menschlichen Lebens.⁸²

Gemeinsam ist beiden Begründungen der Eigenwert der Würde als Seinsqualität und Schutzfunktion, die jeder Mensch für sein Wohlergehen benötigt. Für Paul G. stellt sich allerdings die Frage, wie weit die Unantastbarkeit der Menschenwürde überhaupt allgemeine Gültigkeit besitzt?⁸³

Der unverlierbare Wert der Menschenwürde als eine Norm gesehen, die unabhängig voneinander zu verschiedenen Zeiten in chinesischen, indischen, vorderasiatischen und griechischen Kulturen entwickelt wurde, und in entscheidender Hinsicht die Gleichheit aller Menschen impliziert, könnte auf Grund ihrer Empirizität universale Gültigkeit erlangen. Bei einer Realisation dieser Norm müsste an die jeweils eigenkulturelle

⁸⁰ KANT I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 78, Werkausgabe Band VII, Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Suhrkamp Taschenbuchverlag

⁸¹ Ebd. BA 79

⁸² Vgl. PANNENBERG Wolfhart, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, in *Menschenrechte und kulturelle Identität, Ein Symposium*, S. 65, Hrsg. Walter Kerber, München 1991 Peter Kindt Verlag

⁸³ Vgl. PAUL G., *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, S. 105, Darmstadt 2008 Wissenschaftliche Buchgemeinschaft

Erfahrung und Philosophie angeknüpft werden, um in der Auseinandersetzung mit anderen, die universale Gültigkeit dieser Norm zu erarbeiten. Auf diese Möglichkeiten einer interkulturellen und komparativen Verständigung versucht Paul G. angesichts der heutigen Realität von Mord, Totschlag, Vergewaltigung, Prügel und Ähnliches, hinzuweisen, denn für ihn genügt es nicht, menschliche Würde für einen Wert zu halten, für ihn müsste sich Würde als ein normativer Wert etablieren.⁸⁴

Solange Menschenwürde nur als ein „*minimalistischer Toleranzbegriff*“⁸⁵ in der interkulturellen Philosophie diskutiert wird, werden konträre Positionen und Überzeugungsversuche kein Ende finden, wobei die, von der interkulturellen Ethik geforderte „(...) *Pluralität gleichberechtigter Standpunkte als Bekundung der vielfältigen Möglichkeiten ja ausdrücklich begrüßt* (...)“⁸⁶ wird; doch ist dieser Toleranzbegriff immer verbunden mit der Gefahr einer interesselosen Duldung des Anderen.

Menschenwürde und die ihr zugeordneten Menschenrechte erfordern nicht nur Toleranz, sondern haben den Anspruch auf Akzeptanz und letztlich auf rechtliche Anerkennung.

⁸⁴ Ebd. S. 113

⁸⁵ Vgl. SCHNEIDER Notker, *Interkulturalität und Toleranz*, in *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, S. 320, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V

⁸⁶ Ebd. S. 320

3. Die ethischen Ansätze in der Achsenzeit

Ethik in der abendländischen Tradition als eigene philosophische Disziplin geht auf Aristoteles zurück, der die theoretische Philosophie, sie beinhaltet die Logik, Mathematik Physik und Metaphysik, von der praktischen Philosophie unterscheidet. Die praktische Philosophie gliedert sich in die Teildisziplinen Ethik, Politik und Ökonomie. So entfaltet er eine Ethik, die ohne jede *metaphysische Prämisse auskommt*.⁸⁷ Metaphysik und Ethik als philosophische Disziplinen sind bei Aristoteles weitgehend unabhängig voneinander.

Ethik in der chinesischen Tradition bildet den Kernpunkt der chinesischen, klassischen Philosophie, die hauptsächlich auf ‚Grundsätze‘ zwischenmenschlicher Beziehungen gerichtet ist. Allerdings finden sich in den chinesischen Texten keine Ethikentwürfe im Sinne Spinozas, auch keine Abhandlung der praktischen Philosophie im Sinne Kants und schon gar nicht einen Ethikentwurf im Sinne Aristoteles‘, der auch heute noch als Grundlage jeglicher Tugendethik gilt. Chinesische Texte führen eher paradigmatische Beispiele an⁸⁸ über die richtige Form des menschlichen Zusammenlebens und sind von der Frage geprägt, wie eine gute Regierung zustande kommt und zu erhalten ist.⁸⁹ Die Grundsubstanz der ethisch-klassischen Philosophie in China ist der Konfuzianismus mit seiner Betonung der Tugenden, dem wie bei Aristoteles jeder metaphysische Hintergrund fehlt. Er ist auf rationales Denken aufgebaut, denn die Resultate dieses „(...) *rationalen Denkens sind prinzipiell für jeden nachvollziehbar und akzeptabel*“.⁹⁰ Für die chinesischen Philosophen ist der moralische Charakter eines Volkes bei weitem wichtiger als dessen wirtschaftliche Stärke.⁹¹

⁸⁷ HÖFFE O. *Aristoteles*, Einführung S. 5, Berlin 1995, Akademie Verlag

⁸⁸ Vgl. PAUL G., *Die Aktualität der klassischen Philosophie*, München 1987, Judicium Verlag Gmbh.

⁸⁹ Vgl. WIMMER F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 187, Wien 2004, WUV Facultas

⁹⁰ PAUL G. *Ansätze zu einer globalen Ethik*, in *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, S. 82, Hrsg. Paul Gregor / Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag

⁹¹ Vgl. SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, Vorwort, Darmstadt 1997, Primus Verlag

3.1. Die griechische Antike

Thales von Milet, Solon von Athen, sowie der jonische Richter Bias und Pittakos aus Lesbos, werden dem Bund der *sieben Weisen* zugerechnet. Bei ihnen finden wir auch die ersten ethischen Reflexionen, die sich vom Mythos gelöst und uns in der Form von kurzen Imperativen - sogenannten *Gnomen* überliefert wurden: Fliehe die Lust, die Unlust gebiert! – Gehorche dem Guten! – Im Glück sei mäßig. Die Geschichten, die über dieses Entstehen erzählt werden, unterscheiden sich ebenso, wie die Liste der aufgezählten Personen. Es sind nur diese vier Namen, die in allen Listen aufscheinen und uns einen Einblick gewähren in die praktisch-moralische Weisheit der Griechen.⁹²

Sokrates gilt als Begründer der autonomen, philosophischen Ethik. Im Zentrum seiner Philosophie steht die Frage nach dem Guten. Philosophie war für ihn der Weg zur Selbsterkenntnis; in Platon's *Apologie* bezeichnet er die Inschrift am Orakel zu Delphi: „*Erkenne dich selbst*“ als Hinweis und zugleich als Aufforderung, um über reflexive Selbsterkenntnis zu besserem Wissen und damit zu einem guten Leben zu kommen. Er war überzeugt davon, dass Wissen zur Einsicht führt und zu richtigem Handeln zwingt.

Das Streben nach dem Guten als Grundlage in den philosophischen Überlegungen Sokrates' erhält jedoch einen wesentlich umfassenderen Rahmen im platonischen Denken, das bei weitem über die Ethik hinausreicht. Platon entwickelt bereits eine Tugendlehre, indem er den allgemeinen Tugendbegriff in vier Kardinaltugenden zerlegt: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit. Die ersten drei entsprechen den Bestandteilen der Seele: die Weisheit ist die Tugend des Verstandes, die Tapferkeit ist die Tugend des Willens, die Besonnenheit die Tugend der Begierde. Die Gerechtigkeit umfasst alle anderen Tugenden und wird als die höchste Tugend angesehen.

Zunächst beinhalten die Kardinaltugenden das Ziel der eigenen Vollkommenheit – „(...) *auf die moralisch vollendete Harmonie des Menschen in sich selbst.*“⁹³ Doch im weiteren Sinn bilden sie den Kontext einer Staatslehre, wobei Platon in der Tugend der Gerechtigkeit das Verhältnis zu anderen Menschen sieht und somit auf das Interpersonale – auf die soziale Fähigkeit des Menschen hinweist.

⁹² WIMMER F.M. *Interkulturelle Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte und Theorie*, S. 141, Wien 1990, Passagen Verlag

⁹³ Vgl. ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 112, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

Zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte der Ethik ist ihr Ziel - die Harmonisierung aller Tugenden - nicht nur als Ziel für den einzelnen Menschen gedacht, sondern wird als ein wichtiger Bestandteil für das Staatwesen erkannt. Im Unterschied zu Aristoteles sieht Platon jedoch als Motiv für die Staatserrichtung nicht die natürliche Neigung des Menschen zur Gemeinschaft, sondern die Schwäche des einzelnen, der nur zu bestimmten Tätigkeiten fähig ist und sich daher mit anderen zusammenschließen muss.

Aristoteles dagegen glaubt, dass die Realisierung von wünschenswerter, sittlicher Vervollkommnung der einzelnen Bürger, welche die Grundlage eines Staates bilden, sich nur im Zusammenhang mit anderen entfalten kann. Der Mensch als ein soziales Wesen, dessen Selbstverwirklichung sich in einer Gemeinschaft vollzieht. Für die aristotelische Ethik ist es nicht maßgebend, was Menschen aufgrund allgemeiner und für alle gleichermaßen geltender Normen tun sollen. Für Aristoteles steht nicht die Frage der Verpflichtung im Mittelpunkt, sondern die Frage, worin das Gute für die Menschen besteht.⁹⁴ Er sieht das Gute für den Menschen in der ihm eigentümlichen Glückseligkeit als Ziel seines Strebens. Die Erreichung dieses Zieles wird mit der tugendhaften Haltung, mit dem Ideal der Selbsterziehung – *Kultivierung des Charakters*⁹⁵ – verbunden.

3.2. Anfänge der Ethik im chinesischen Altertum.

Die aufgezeichnete Geschichte der Chinesen reicht bis in das dritte vorchristliche Jahrtausend zurück. Die ältesten erhaltenen Schriftdokumente stammen aus der Zeit der Shang-Dynastie im 16. Jh. v. Chr. und geben Zeugnis über ein Orakelwesen, welches einen wichtigen Stellenwert in der Gesellschaft hatte. Das Orakel wurde eingraviert in Knochen und Schildkrötenschalen und anschließend gedeutet. Bis zur Machtübernahme durch die Zhou-Dynastie waren die Menschen abhängig vom Mythos und wurden beherrscht von Animismus. Im Mittelpunkt standen die Ahnenverehrung, der Himmel-Astralkult und eine Vielzahl von Göttern.

⁹⁴ Vgl. PAUER-STUDER H., Einführung in die Ethik, S. 61, Wien 2003, Falcultas Verlag

⁹⁵ Ebd. S. 61

Die Zeit der Zhou-Dynastie wird in zwei Epochen – in die frühere bis ca. 800 v.Ch. und in die spätere Epoche bis 256 v. Chr. geteilt. Politisch war die erste Epoche von großer Bedeutung, es kam zu einer Ausdehnung des Reiches nach Süden und Westen; der König war absoluter Herrscher und oberster Priester. Aus dieser Zeit sind eine Reihe von Schriften überliefert aus denen deutlich hervorgeht, dass die Zhou-Dynastie ihre Macht unter anderem auch auf der Basis von moralischen Anweisungen festigte.⁹⁶ Der Ahnenkult der Shang-Dynastie und die Riten der Zhou-Dynastie waren Vorbild für Konfuzius und wurden von ihm in seine Philosophie übernommen.

In der zweiten Epoche – der späteren – verlor die Zhou-Dynastie immer mehr an Macht. Sie stellten zwar nominell noch die Herrscher des Reiches aber ihre Funktionen wurden auf das Religiös-Kultische beschränkt.⁹⁷ Einige Fürstentümer kamen zu bedeutenden Machtpositionen und führten in der Folgezeit ständige Kämpfe um die Vormachtstellung untereinander. China fiel in anarchische Zustände zurück und diese Ära ging als ‚Zeit der Streitenden Reiche‘ in die Geschichte ein. Zugleich aber war dieser Zeitabschnitt der Beginn einer großen Zeit für die Entwicklung der Philosophie und Wissenschaft in China. Diese Entwicklung läuft ziemlich parallel mit der Entwicklung der Philosophie in der griechischen Antike und ist beispielhaft für Jaspers Achsenzeit.

In diesem Zeitraum sind die größten Philosophen aufgetreten und die wichtigsten Schulen gegründet worden: der Konfuzianismus, der Taoismus, Mohismus, Legalismus, Sophismus und zahlreiche andere.⁹⁸ Für die Ethik von Bedeutung sind hauptsächlich vier, durchaus gegensätzliche, philosophisch-lebenspraktisch bestimmte Schulen: der Konfuzianismus, der Daoismus, der Mohismus und der Legalismus.

Chinesische Philosophie in ihren Anfängen ist eine Anleitung zum richtigen Verhalten und Handeln und daher wesentlich Ethik und Sozialphilosophie.⁹⁹ Mittelpunkt ist der Mensch nicht nur im Zusammenhang mit der Natur, sondern auch in seiner Stellung innerhalb von Familie, Gesellschaft und Staat. Es wird der größte Wert auf die Geistes- und Charaktervervollkommnung des Individuums gelegt. Die Konzepte zu diesen Anforderungen von moralischer Integrität und kultiviertem Verhalten werden von diesen

⁹⁶ Vgl. BAUER Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück*, S. 34, München 1989, Deutscher Taschenbuch Verlag.

⁹⁷ Ebd. S. 42

⁹⁸ Vgl. SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 5, Darmstadt 1997, Primus Verlag

⁹⁹ Vgl. WIMMER F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 187, Wien 2004, WUV Facultas

vier philosophischen Lehren in einer sehr differenten Weise angeboten. Dazu eine kleine Übersicht.

3.2.1. Konfuzianismus

Hauptvertreter ist Konfuzius. Seine Philosophie ist von den politischen Wirren seiner Zeit stark beeinflusst und von der Frage geprägt, wie man die Feindseligkeiten einstellen, sowie Frieden und Ordnung wieder herstellen kann. Er fundiert in seiner Lehre, mit der ich mich in den nächsten Kapiteln noch ausführlich beschäftigen werde, die Stabilität eines Staates in der elementaren Rolle der Familie und in der moralischen Haltung des Einzelnen. Seiner Ansicht nach gelingt das nur durch die Rückkehr zu den bewährten alten Riten und Sitten der Zhou-Zeit und in der Verwirklichung der Tugenden.¹⁰⁰ Der wahre Staatsmann zeigt sich in der Wiederherstellung und Festigung des sittlich politischen Zustandes und regiert sein Volk allein durch sein moralisches Vorbild.¹⁰¹

Menzius ergänzt die Lehren seines Meisters, indem er nicht nur die Humanität in den Mittelpunkt setzt, sondern auch die Gerechtigkeit. Seiner Meinung nach sind im Gegensatz zur konfuzianischen Lehre, die Grundlagen der Tugenden, die bei Konfuzius erst durch Erziehung dem Menschen zugänglich gemacht werden müssen, dem Menschen bereits angeboren und müssen sich nur entfalten. Humanität, Gerechtigkeit, Höflichkeit und Weisheit sind die vom Himmel verliehenen, eingewurzelten Wesen des Menschen. Der Mensch soll letztere vier Anfänge des Guten zum Höchstmaß entwickeln, dann kann er sein eigenes Wesen erkennen.¹⁰²

¹⁰⁰ Vgl. SHAOPING G., *Die chinesische Philosophie*, S. 6-7, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁰¹ JASPERS Karl, *Die großen Philosophen*, S. 165, München 1995, Piper GmbH & Co.

¹⁰² Vgl. SHAOPING G., *Die chinesische Philosophie*, S. 11, Darmstadt 1997, Primus Verlag

3.2.2. Daoismus

Der Name Lao Tze ist traditionell verbunden mit der Entstehung der daoistischen Lebensphilosophie; doch gibt es in den älteren Quellen keinen Beleg dafür. Selbst die ihm zugeschriebene Lehre, wie sie im *Daodejing* überliefert ist, wird in keinem der älteren Texte erwähnt. Auch die Quellen, die von einem Treffen zwischen Lao Tze und Konfuzius berichten und damit Lao Tse zu einem Zeitgenossen von Konfuzius bestimmen, zählen inzwischen ebenfalls zu den Legenden. Der Name Lao Tze taucht erst in den Texten des dritten vorchristlichen Jh. auf.¹⁰³

Der unterschiedliche Denkansatz zwischen Konfuzianismus und Daoismus beruht hauptsächlich auf dem metaphysischen Hintergrund, der die Lehre des Daoismus prägt. Dao heißt nicht nur ‚Weg‘, sondern ist „(...) *das in sich selber ruhende Unbedingte und zugleich das Maß, nachdem sich alles richtet*.¹⁰⁴ Dao - ein metaphysisches Prinzip – Urbild von allem – „ (...) *ewig ohne Namen* (...)“¹⁰⁵

Das Schlüsselwort heißt Einfachheit. Das einfache Leben verschmäht Gewinn, Klugheit, Künstelei, Selbstsucht und hochfliegende Wünsche. Nicht Wissen und Erkenntnisse, sondern Einfachheit und Einfalt machen den Menschen glücklich. Das höchste sittliche Gebot fordert den Verzicht auf die, der natürlichen Ordnung zuwiderlaufende Individualität des eigenen Wünschens und Handelns.¹⁰⁶ Lao Tze lehrt nicht Weltflucht und Askese, seine Forderung ist Handeln durch Nicht Tun, die Dinge handhaben ohne Besitz von ihnen zu ergreifen. Der Weise lebt in Einfachheit, lässt sich vom Dao führen, indem er sich innerlich von aller Aktivität befreit und wirkt so durch seine scheinbare Schwäche.

¹⁰³ BRUNNER-TRAUT Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 184, Freiburg in Breisgau 1994, Herder Verlag

¹⁰⁴ SHAOPING G., *Die chinesische Philosophie*, S. 13, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁰⁵ *Daodejing*, zit. nach Schleichert, Kap.32, S. 148, 1990, in Wimmer F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 190, Wien 2004, WUV Facultas

¹⁰⁶ Vgl. HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 34, München 1997, Verlag C.H. Beck

3.2.3. Mohismus

Eine wichtige Schule aus der Zeit der streitenden Reiche ist der Mohismus. Er befindet sich gedanklich zwischen Konfuzianismus und Daoismus. Es ist eine rein praktische Nützlichkeitsphilosophie; jede Lehre ist an „(...) *dem Maßstab zu messen, ob sie Wohlstand und Wachstum der Bevölkerung hemmt oder fördert.*“¹⁰⁷

Mozi der Begründer des Mohismus verfasst bereits im 4. Jh. v. Ch. eine Lehre zur allgemeinen gegenseitigen Liebe unter den Menschen. Da alle Menschen gleich sind fordert er die „(...) *gleiche Liebe unterschiedslos zu allen Menschen.*“¹⁰⁸ Aber auch im Bereiche der Logik und der Erkenntnistheorie wurden bedeutende Leistungen erbracht, denn im Unterschied zum Daoismus wurden bei den Mohisten, Gelehrsamkeit und Weisheit als erstrebenswerte Tugenden hervorgehoben. Abgelehnt werden jede Art von Luxus, sowie auch Teilbereiche der Kultur, insbesondere die der Musik und Kunst; abgelehnt vor allem aber wird der Krieg. All dies nützt nicht dem Wohl des Volkes, sondern die Erhaltung dessen dient nur zu seiner Ausbeutung.

Der Mohismus ist die einzige klassische Philosophie Chinas, die sich auf das Dasein eines Gottes beruft und sogar den Glauben an wirkende Geister beinhaltet. Für Mozi ist es ein belohnender und strafender Gott, der verehrt werden muss.¹⁰⁹

In der Han-Zeit verschwindet der Mohismus als autonome Lehre, es kommt zur Verschmelzung mit daoistischen, konfuzianischen und legalistischen Elementen, damit spielt er in der weiteren Philosophiegeschichte Chinas keine Rolle mehr.

¹⁰⁷ Vgl. SHAOPING G., *Die chinesische Philosophie*, S. 18, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁰⁸ Vgl. WIMMER F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 197, Wien 2004, WUV Facultas

¹⁰⁹ Vgl. Ebd. S. 197

3.2.4. Legalismus

Der Legalismus oder auch Legismus knüpft an konfuzianisches und daoistisches Denken an, indem er - *fǎ* – positives Recht, welches als Strafrecht verstanden wird, als Gegenkonzept zu *lǐ* – Sitten, Riten - bildet und *dao* vorrangig als Weg und Lebensweise des Herrschers vorgibt.¹¹⁰ Diese Staats- und Gesellschaftstheorie wurde zur Zeit der Qin-Dynastie im 4. - 3. Jh. zur vorherrschenden Philosophie. Ihr bedeutendster Vertreter war Han Fei, ein Schüler von Xun Zi, der wiederum Schüler von Konfuzius war. Han Fei's Theorie trat für eine lückenlose Normierung des öffentlichen und privaten Lebens durch ein allgemeines Strafrecht ein.¹¹¹ Seine Basis war die Lehre Xun Zi's, der davon ausging, dass das Wesen des Menschen böse sei und sein Verhalten nur durch strenge Überwachung geregelt werden kann. Ein Herrscher sollte sich nicht mit den Tugenden beschäftigen, sondern mit dem Recht. Gutes soll reichlich belohnt werden und Böses ausnahmslos und schwer bestraft werden.¹¹²

Die Philosophie der Legalisten erwies sich als besonders wirksam im Staate Qin, dessen Bevölkerung es gelang, die anderen Feudalstaaten zu erobern und die erste Kaiserdynastie zu gründen, der sie den Namen China gaben. Dieses einheitliche, zentralisierte Kaiserreich forderte auch eine strikte Überwachung des geistigen Lebens. Was nicht in Übereinstimmung mit den Gesetzen war, wurde verboten. So wurden auf Anordnung auch sämtliche nicht legalistischen Bücher verbrannt. Dieses autoritär-politische Programm der Legalisten konnte seine Machtposition in der Han-Zeit nicht mehr aufrechterhalten; es wurde durch die Synthese von Daoismus und Konfuzianismus aufgeweicht und verlor seine Eigenständigkeit.

¹¹⁰ Vgl. HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 35, München 1997, Verlag C.H. Beck

¹¹¹ Vgl. WIMMER F.W. *Interkulturelle Philosophie*, S. 198, Wien 2004, WUV Facultas

¹¹² Vgl. SHAOPING G., *Die chinesische Philosophie*, S. 18, Darmstadt 1997, Primus Verlag

4. Philosophische Grundwerte der Ethik in der europäischen und chinesischen Tradition.

Humanität nennt sich das Genre eines wahren, durch Selbsterziehung und Selbstfindung zur Mitmenschlichkeit bestimmten Menschseins – ein universaler, philosophischer Grundwert. Humanität enthält kein Bekenntnis zu einer bestimmten Kultur oder Tradition, sie bezieht sich auf die gesamte Menschheit, unabhängig von jeglichem Zeitbegriff. Diese für sein *Sein* als Mensch, ihm aufgebene, unverzichtbare Wesensqualität geht über die alltäglichen Belange hinaus und bezieht sich auf das Grundsätzliche.¹¹³ Humanität bedeutet „*im Mitmenschen das andere Ich zu sehen, dem das schulde, was ich für mich selbst beanspruche.*“¹¹⁴

So wäre es die Aufgabe jedes Menschen, unabhängig von jeweiligen kulturellen Einflüssen, sich auf die Verantwortung diesem universalen Grundwert gegenüber, der in jedem menschlichen Wesen verankert ist, zu besinnen und dessen Verwirklichung, welche verbunden ist mit der Ausprägung einer sittlichen Haltung, nachzukommen.

4.1. Grundwerte der europäischen Tradition

Zu den Grundlagen und Schwerpunkten der philosophischen Ethik in der europäischen Tradition gehören die Fragen nach der Freiheit, nach der Glückseligkeit und nach dem Guten. Sie unterscheidet sich von der alltäglichen Ethik dadurch, dass sie es ausdrücklich vermeidet, sich an anerkannten Autoritäten, Instanzen oder herkömmlichen Traditionen zu orientieren. Sie orientiert sich am Begriff des höchsten Gutes, welches den Inbegriff eines umfassenden, im Ganzen gelungenen Lebens darstellt, indem es die drei Schwerpunkte, Freiheit, Glück und das Gute in sich vereinigt.

¹¹³ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S.114, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

¹¹⁴ Ebd. S. 70

4.1.1 Das Gute

Das Attribut ‚gut‘ verwenden wir umgangssprachlich sehr häufig: ein gutes Essen, ein guter Zweck, ein gutes Buch, eine gute Idee usw. Die Konnotation dieser Verwendungsweisen ist keineswegs eindeutig, sie haben voneinander stark abweichende Bedeutungen. Man unterscheidet dabei zwischen moralischen und außermoralischen Werten.

Zu den außermoralischen Werten zählt der Nützlichkeitswert, die Verwendung im instrumentalen Sinn oder inhärente Werte – wenn Dinge in ihrer Betrachtung sich als gut oder lohnend erweisen. Eigenständige Werte haben Dinge, die in sich wegen ihrer Eigenschaften gut sind: Frankena spricht auch noch von einem Endwert bei Dingen, die alles in allem betrachtet - gut sind.¹¹⁵

Moralische Werte haben Dinge, die aus moralischen Gründen gut sind, das heißt, die nicht nur im Hinblick auf etwas anderes oder um etwas anderes willen, sondern in sich selbst gut sind.¹¹⁶ Das, was wir moralisch als gut bezeichnen sind meistens Gefühle, Motive, Absichten, Personen und ergibt sich fast immer in einem sozialen Zusammenhang.

Ein Blick in Höffe's Lexikon der Ethik zeigt uns das Gute im *Kontext einer objektiven Wesensmetaphysik* als vollkommene Zweckmäßigkeit eines „(...) Systems des inneren wie funktionalen Gutseins der Dinge – *omne ens est bonum* – welches abgeschlossen und begründet wird durch ein höchstes Gut – *summum bonum* (...).¹¹⁷

Gutsein im metaphysischen Seinsbegriff heißt, dass jedes Seiende gut ist in dem Maße, als es seinem Wesensbegriff entspricht und „ (...) dieser Wesensbegriff ist fundiert in einem letzten Prinzip, das jedem Seienden seinen Stellenwert im Ganzen zuweist.“¹¹⁸

¹¹⁵ FRANKENA William K., *Analytische Ethik, Eine Einführung*. S. 100, Herausgegeben u. übersetzt von Norbert Hoerster, München 1994, Deutscher Taschenbuchverlag.

¹¹⁶ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 176, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

¹¹⁷ HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 121, München 1997, Verlag C.H. Beck

¹¹⁸ Ebd. S. 121

Die griechisch-antike Philosophie bezeichnet das Gute in ihren metaphysischen Überlegungen als Sinn allen Seins. Und so gesehen wird es verständlich, dass die Idee des Guten bei Platon die höchste von allen ist, sie ist höchstes Sein und Erkenntnisprinzip. Auch Aristoteles verwendet den Terminus: *höchstes Gut*, jedoch weil er vom Strebensbegriff ausgeht wird es zum *obersten aller praktischen Güter - eudaimonia* – dem Glück.¹¹⁹ Dieses menschliche Glück „(...) *ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele* und gibt es mehrere Tugenden *der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit.*“¹²⁰

Es handelt sich um jenes Ziel, das um seiner selbst willen erstrebt und durch tugendhaftes Handeln erreicht wird. Damit grenzt Aristoteles jede metaphysische Spekulation über ein ‚höchstes Gut an sich‘ aus und wendet sich damit gegen Platons Ideenlehre, welche er vom Anfang an ablehnt und im 1. Buch der EN, Kapitel 4 auch kritisiert. Dieser von Aristoteles ausgearbeitete Begriff des Guten – er steht für das, was eine einzelne Person letztlich und im Ganzen will – wird dann von der nachfolgenden christlichen Tradition übernommen und mit der Vorstellung des Bösen ergänzt. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft des Bösen wurde das *Theodizeeproblem* in den Vordergrund gedrängt.

„Wenn Gott nur Gutes schaffen kann, muss der Mensch der Urheber des Bösen sein.“¹²¹

Wenn der Mensch selber durch sein Wollen Urheber des Guten und Bösen ist, kann das Gute kein Seins-erfüllendes Prinzip mehr sein, sondern ist die freie Entscheidung jedes menschlichen Willens. „*Gut und Böse sind in der ursprünglichen moralischen Bedeutung Qualitäten eines sich selbst zur Freiheit oder Unfreiheit bestimmenden Willens.*“¹²²

In diesem Sinne beginnt auch Kant seine Grundlegung der Metaphysik der Sitten, indem er feststellt, dass nichts auf der Welt ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, als eben ein guter Wille. „*Die Freiheit wird somit als Willensfreiheit zum Prinzip und zum Kriterium moralischen Handelns schlechthin.*“¹²³

¹¹⁹ HÖFFE O., *Aristoteles*, S. 213, München 1996, Verlag C.H. Beck

¹²⁰ ARISTOTELES, EN I 6 1098a 15 (Rolfes)

¹²¹ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 177, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag Ebd. S.,

¹²² Ebd. S. 179

¹²³ Ebd. S.169

4.1.2. Die Freiheit

Der Begriff Freiheit beinhaltet in der positiven Bestimmung die Möglichkeit der Selbstbestimmung in der negativen Bestimmung bedeutet er das Freisein von äußeren Zwängen. Diese beiden Aspekte der Bestimmung treten auf zwei verschiedenen Ebenen auf, einerseits als die Selbstbestimmung des Handelns – Handlungsfreiheit - und andererseits als Selbstbestimmung des Wollens – Willensfreiheit.

Empirisch betrachtet ist nicht Autonomie, sondern Heteronomie die erste Art der Willensbestimmung, die der Mensch an sich erfährt. Er erlebt sich von Anfang an als ein Wesen, das immer etwas Bestimmtes will, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn nun der Mensch sich seinem Wollen unmittelbar durch die Sinnlichkeit bestimmen lässt, das heißt, sich in eine völlige Abhängigkeit von den ihn determinierenden Faktoren begibt, so ist er nicht mehr autonom, sondern fremdbestimmt.¹²⁴

„Mit dem Problem von Freiheit und Determination steht und fällt die Moral und damit zugleich die Ethik als die Wissenschaft von der Moral.“¹²⁵

Die Kant'sche Ethik hat die Problematik von Freiheit und Determination in einer Weise erörtert, die richtungweisend geworden ist. Im Unterschied zu allen Determinismen empirischen Ursprungs (...) *„die allesamt der Naturkausalität zugehören, zeigt das Faktum der Vernunft, dass Autonomie als ‚Selbstbestimmung aus Freiheit‘ möglich ist.“* Selbstbestimmung aus formalen, objektiven Gründen, (...) *„die prinzipiell den Rahmen naturkausaler Determinismen sprengen und eine Kausalität anderen Typs, eben jene aus Freiheit ins Spiel bringen.“*¹²⁶ Für die Selbstbestimmung des Willens hat Kant den Begriff der Autonomie eingeführt:

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen“¹²⁷

¹²⁴ Vgl. Ebd. S. 170

¹²⁵ Ebd. S. 168

¹²⁶ ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 75, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

¹²⁷ KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, A 59 S. 144, Werkausgabe VII Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Erst wenn der Mensch sich von den Zwängen seiner Bedürfnisse, des sich davon ‚Bestimmenlassens‘, befreien kann, um für sich selbst autonom zu bestimmen, gebraucht er seine moralische Freiheit.¹²⁸

Moralische Freiheit ist ihrem Wesen nach einerseits grenzenlose, unbedingte Freiheit und andererseits an anderer Freiheit begrenzt, wenn sie sich auf Bedingtes einlässt. Diese Anerkennung von Freiheit als dem Unbedingten – im Sinne von nicht empirisch Bedingtem – im moralischen Wollen kommt nach Kant darin zum Ausdruck, dass der Wille sich selbst aus Freiheit und um der Freiheit willen ein Gesetz gibt, eine Grundregel aufstellt – den kategorischen Imperativ – um diese Freiheit zu erhalten.¹²⁹

Moralische Freiheit ist nicht etwas, das man von Natur aus besitzt und wahrnehmen kann; moralische Freiheit muss erworben werden durch Erziehung zur Selbstbestimmung, durch eine Anleitung zum richtigen Gebrauch der Freiheit, die dann dem Individuum ermöglicht, sich als ein freies unter anderen freien Individuen zu bestimmen.¹³⁰

4.1.3. Glückseligkeit

Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, dass jeder Mensch von Natur aus danach strebt glücklich zu werden. Glück ist der Inbegriff der Erfüllung aller menschlichen Bedürfnisse und Vorstellungen, wo alles nach Wunsch geschieht und jegliches Verlangen vollkommen gestillt wird. Dieser Begriff von Glück wäre dann gleichbedeutend mit vollkommenem Heil und paradiesischem Frieden, welcher zwar für uns vorstellbar ist, aber nie erreicht werden kann.

Pieper sieht im alltäglichen Umgang mit dem Begriff Glück zwei Grundbedeutungen:

- Wenn jemand aufgrund günstiger Umstände einer Gefahr entgangen ist oder einem etwas unerwartet, unvorhersehbar und ohne eigenes Zutun in den Schoß fällt.

¹²⁸ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 172, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

¹²⁹ Ebd. S. 173

¹³⁰ Ebd. S. 174

- Ist von konträrer Bedeutung: Wenn man von jemandem sagen kann, er habe ‚sein Glück gemacht‘, dann hat er zur Erreichung seines Glückes durch viel Anstrengung selbst dazu beigetragen.¹³¹

Für die Ethik ist der Begriff des Glücks in der zweiten Bedeutung wesentlich, denn es entsteht daraus so etwas wie eine Grundzufriedenheit, die aus der menschlichen Tätigkeit erwächst und über längere Zeit anhält. Schon in der Antike wird die Glückseligkeit auf das verlagert, was der Mensch aus sich heraus hervorbringt.

Daher spielen für die Stoa, wie für Epikur äußere Güter keine Rolle, da sie keinen beständigen Wert anzeigen, vielmehr sehen sie in der eigenen inneren Haltung im Freisein von Leidenschaften den beständigen Wert. So liegt die Glückseligkeit bei den Stoikern in der wahren Erkenntnis, die aus der göttlichen Weltvernunft kommt und Epikur erblickt die Glückseligkeit in der leidenschaftslosen Ruhe der Seele, die sich für ihn als ein Freisein von Lust und Schmerz bestimmt.¹³²

Diese für das Griechenland der Antike gängige Auslegung des Glücksbegriffs und die oft fälschlich unterstellte Ansicht der Darlegung des Eudaimoniebegriffes bei Aristoteles, welche das tugendhafte Verhalten mit Glückseligkeit gleichsetzt ist eine eudämonistische Denkweise. Eudämonismus erklärt als Ziel und Sinnerfüllung des menschlichen Daseins das Erreichen der Glückseligkeit, gleichgültig, ob es durch Lust oder tugendhaftes Verhalten erlangt wird.

Eudaimonia im Sinne Aristoteles' ist dagegen das höchste Ziel des Strebens, das Gut, das um seiner selbst willen aber auch um dessen willen alles andere erstrebt wird.¹³³ Es kann zwar in der Praxis durch tugendhaftes Handeln erreicht werden, jedoch inhaltlich spricht Aristoteles von einer vollkommenen Glückseligkeit über die hinaus kein Ziel mehr gedacht werden kann. Es ist das absolute Optimum im Sinne des aristotelischen Begriffes der *Autarkie* – bezeichnet das „höchste Gut oder den Lebenssinn des Menschen insofern er Ziele und Zwecke verfolgt.“¹³⁴

¹³¹ Vgl. Ebd. S. 165

¹³² METZLER Philosophie Lexikon, S. 153, *Eudaimonie*, Hrg. Precht P. u. Burkard F.P., Stuttgart 1996, Verlag Metzler

¹³³ Ebd. S. 153

¹³⁴ HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 111, München 1997, Verlag C.H. Beck

„Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder Göttlichste in uns: - immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein. (...) Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie außerdem noch die volle Länge eines Lebens dauert, da nichts, was zur Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf.“¹³⁵

Kant lehnt eine Ethik im Sinne des Eudämonismus strikt ab, für ihn steht sie im starken Widerspruch zur Sittlichkeit. Nach ihm verfehlt der eudämonistische Standpunkt die eigenständige Bedeutung der Glückseligkeit, „ (...) *da er auf dem Niveau der materialen, subjektiven, hypothetischen und heteronomen Motivation stehen bleibt.*“¹³⁶

„Wenn aber E u d ä m o n i e (das Glückseligkeitsprinzip) statt der E l e u t h e r o n o m i e (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon E u t h a n a s i e (der sanfte Tod) aller Moral.“¹³⁷

Er ordnet „(...) *das Prinzip der Glückseligkeit den Prinzip der Pflicht unter.*“¹³⁸ Seine Kritik gilt allerdings nicht Aristoteles, sondern er wendet sich vor allem gegen die hedonistische Ethik des britischen Empirismus. „*Seine Glückseligkeit zu befördern kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.*“¹³⁹.

So ist für Kant oberstes Gut und Ziel die Tugend als Moralität. Tugend und Glückseligkeit fallen aber nicht zusammen, der moralisch tugendhaft handelnde Mensch erreicht zwar die Glückswürdigkeit, ist aber dabei nicht unbedingt glücklich. Die Glückseligkeit als höchstes vollendetes Gut besteht in der Übereinstimmung mit der Glückswürdigkeit und ihre Verwirklichung hängt nicht vom Menschen ab, sondern besteht in der Hoffnung auf eine Macht die, die Glückseligkeit zuteil werden lässt.¹⁴⁰

¹³⁵ ARISTOTELES, EN X 7 1177a 15 – 1177b 25 (Rolfes)

¹³⁶ ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 151, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

¹³⁷ KANT I. *Metaphysik der Sitten II. Teil, Tugendlehre*, Vorrede, Werkausgabe, VIII, Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1977, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

¹³⁸ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 166, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

¹³⁹ KANT I. KpV, Werkausgabe, VII, A 167, Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

¹⁴⁰ Vgl. HÖFFE O., *Immanuel Kant*, S. 250, München 1996, Verlag C.H.Beck.

4.2. Grundwerte der chinesischen Tradition

Die chinesische Philosophie kann man nach Feng Youlan, einem Philosophen der Gegenwart in zwei Teile gliedern. Der erste Teil beinhaltet die Zeit der verschiedenen Schulen und ihrer Denkrichtungen bis zur Früh-Han-Zeit; der zweite Teil umfasst die Zeit des Studiums der klassischen Werke des Konfuzianismus von der Han-Zeit bis zu Quing-Dynastie. Das heißt, seit Entstehen des Konfuzianismus und Daoismus haben die Philosophen aller späteren Generationen überhaupt nicht mehr versucht, diese klassischen Lehren weiterzuentwickeln, sie beschäftigten sich vielmehr nur mit Interpretationen und Textuntersuchungen dieser Werke. Damit leisteten sie einerseits einen wertvollen Beitrag für die Erforschung von Sprache, Schrift und Gesellschaftsordnung der alten Zeit, andererseits jedoch distanzieren sie sich damit von den realen Problemen ihres jeweiligen Zeitabschnittes.¹⁴¹

Die Grundlage der Ethik im philosophisch-chinesischen Denken ist das allumfassende Prinzip der Ordnung und das sich daraus entwickelnde Streben nach Harmonie.

„Wenn die Alten die lichte Tugend offenbar machen wollten im Reiche, ordneten sie zuvor ihren Staat; wenn sie den Staat ordnen wollten, regelten sie zuvor ihr Hauswesen; wenn sie ihr Hauswesen regeln wollten, vervollkommneten sie zuvor ihre eigene Person; wenn sie ihre eigene Person vervollkommen wollten, machten sie zuvor ihr Herz rechtschaffen, wenn sie ihr Herz rechtschaffen machen wollten, machten sie zuvor ihre Gedanken wahrhaftig; wenn sie ihre Gedanken wahrhaftig machen wollten, vervollständigten sie zuvor ihr Wissen.“¹⁴²

Vorwiegend im Konfuzianismus, aber keineswegs nur in diesem, wird „Maß und Mitte“ als ein harmonisches Gleichgewicht, ausgerichtet auf das menschliche Leben und seine Gestaltung, aber zugleich auch als grundgelegtes Prinzip allen Seins, dargestellt. Dieses Bestreben führt zur Idee des Einklangs von Mensch und All, führt ferner, besonders deutlich sichtbar bei Laotse, zum Einklang von Mensch und Natur.¹⁴³ Als höchsten Endzweck formuliert die chinesische Ethik ein Ideal der

¹⁴¹ Vgl. SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 116, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁴² STÖRING H.J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Konfuzius* S. 94, Stuttgart Berlin Köln 1993, Verlag W. Kohlhammer.

¹⁴³ Ebd. S. 115

Persönlichkeitsentwicklung, welches diese Harmonie und das moralische Ziel, ein der Menschlichkeit verpflichtendes Denken und Handeln vereinigen kann.

„Wer das innere Sein hat, hat auch die Worte; wer Worte hat, hat nicht immer das innere Sein.“¹⁴⁴

Chinesische Ethik ist bemüht um eine, optimistische diesseitige Lebenseinstellung in der, der Begriff der Humanität – *ren* – absolute Voraussetzung und höchste Stufe des Menschseins ist. Diese Verwirklichung der Humanität ist nur zusammen mit der Beachtung der Sitten – *li* – möglich, sowie dem Gewinn einer inneren Stärke durch die Bewahrung der alten Kulte und Schriften, Traditionen und Rituale.

4.2 1 Mitmenschlichkeit - *ren*

Der Ansatz der chinesischen Ethik ist der Mensch mit all seinen Gefühlen mitten in der Realität des Alltags. Gefühle sind für alle fühlbar und nachvollziehbar, daher sind sie das Allerallgemeinste. Das Wissen um das Gefühl der Trauer z. B. setzt das Verstehen der Anderen voraus; durch dieses Gefühl wird man angeregt zum Mitgefühl für andere, es wird *ren* aktiviert, denn jeder Mensch ist in seinem Wesen mit dem Nächsten verbunden – ein unmittelbares Mitfühlen, das zur Mitmenschlichkeit – zur Menschenliebe führt. „(...) *Menschensein bedeutet in Kommunikation sein.*“¹⁴⁵

„*ren* ist: andere festigen, wo man selber wünscht, gefestigt zu sein, und andere zu dem Erfolg zu bringen, den man sich selbst wünscht.“¹⁴⁶

Im *Nichtgleich* sein – in der Unterscheidung liegt die Erkenntnis – das Andere macht die Erkenntnis erst möglich. Ein Kind fällt in den Brunnen – löst bei Zeugen das Gefühl des Nichtertragenkönnens aus –, das Gefühl wird erweitert auf ein Gefühl des Ertragens, das Kind muss gerettet werden. Das *Nichtertragenkönnen* erzwingt die Mitmenschlichkeit.

¹⁴⁴ JASPERS Karl, *Konfuzius*, in *Die großen Philosophen* S. 172, 5. Auflage, München 1995, R. Piper GmbH.

¹⁴⁵ Ebd. S. 168

¹⁴⁶ KONFUZIUS *Lunyu*, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 173, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

Mitmenschlichkeit bedeutet daher, im Nächsten das andere Ich zu sehen, dem ich das schulde, was ich für mich beanspruche.

Für Konfuzius ist die Lehre von der Mitmenschlichkeit, die höchste Stufe seiner Philosophie, die er mit dem Argument begründet, dass *ren* für jede gesellschaftliche Ordnung unentbehrlich sei und Frieden und Leben sichern soll. Es ist eine pragmatische Begründung, eine Rechtfertigung aufgrund nützlicher Folgen und Konsequenzen.¹⁴⁷

„Ein Menschlicher ruht [*an*] in der Menschlichkeit [und findet darin sein Genügen]. Ein Kluger strebt um des Nutzens willen [*li*] nach Menschlichkeit.“¹⁴⁸

4.2.2. Prinzip der Ordnung

Der Begriff des Himmels im ethischen Sinn, damit gemeint ist die moralische Einheit von Himmel und Mensch nimmt eine sehr bedeutende Stellung in der chinesischen Philosophie ein. Dieser Gedanke der Einheit von Himmel und Mensch stammt aus der vorkonfuzianischen Zeit und ist festgehalten in einem sehr alten Orakelbuch dem „*I Ging*“ – dem „Buch der Wandlungen.“ Es ist selbst kein philosophisches Buch, beinhaltet aber Vieles, das als Grundsubstanz chinesisch-philosophischer Weisheit anzusehen ist. Alles wandelt sich – alles entsteht und vergeht – alles steht im Gegensatz zueinander, hat seinen eigenen Entwicklungs- und Veränderungsprozess und bildet doch eine Einheit und sorgt für die Harmonie des Ganzen.¹⁴⁹

Diese metaphysische Dimension des chinesischen Humanismus ist begründet in dem Glauben an die ordnende Macht des Himmels, in der der Mensch gehalten ist und an seiner wesentlichen Bestimmung zum ‚Mitmenschen‘.¹⁵⁰

¹⁴⁷ PAUL G. *Konfuzius*, S. 39, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

¹⁴⁸ KONFUZIUS, *Lunyu* XV 9 in Paul G. *Konfuzius*, S. 34, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

¹⁴⁹ Vgl. SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 36, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁵⁰ Vgl. KRAMERS R. P., *Konfuzius*, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 181, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder.

„Des Himmels Auftrag, das nennen wir die menschliche Natur. Seiner Natur zu folgen, das nennen wir den Weg – Tao. Sich in den Weg einüben, das nennen wir die Lehre.“¹⁵¹

Die klassisch–chinesische Ethik befürwortet nicht die freie Tat des Individuums, sondern stellt die Einheit und Harmonie des gesamten Kosmos inklusive Mensch in den Vordergrund. Der Mensch wird jedoch nicht als Zentrum des Kosmos gesehen, sondern er hat die ihm vorgegebene Ordnung zu beachten. Der Begriff der Freiheit, wie wir in von der abendländischen, neuzeitlichen Philosophie kennen, ist der chinesischen, traditionellen Ethik fremd. In dieser Kultur wird der ethische Wert entweder auf das höchste Ordnungsprinzip – das Dao – oder auf das Sittengesetz, nach dem Vorbild des Konfuzianismus gelegt. Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Philosophie – die hauptsächlich Sozialphilosophie ist –, eindeutig auf Beruhigung und Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung hinzielt.¹⁵²

Der Mensch muss mit dem Dao deshalb übereinstimmen, weil die Verhaltensregel des Menschen und die Veränderungsregel des Kosmos ein und dieselbe ist. Es muss jeder bestrebt sein, den Verwandlungen des Kosmos zu entsprechen und versuchen mit der Ordnung von Himmel und Erde übereinzustimmen. Das Dao des Himmels stellt die Grundsubstanz und das allgemeine Bewegungsgesetz aller Dinge im Kosmos dar. Für Laotse gilt, wer dem Himmel – Dao – folgt, dem widerfährt Glück, wer dem Dao widerspricht, dem widerfährt mit Sicherheit Unglück. Diese Überbewertung des Dao und die Geringschätzung der Freiheit des Menschen sind vor allem die Charakteristika der laotschen Philosophie.¹⁵³

¹⁵¹ KRAMERS R. P., *Konfuzius*, zitiert aus *Chung yung* in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 180, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

¹⁵² Vgl. SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 88, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁵³ Vgl. Ebd. S. 38

5. Die Tugendethik

Es zeigt sich, dass die philosophischen Grundwerte, wie das Gute, die Glückseligkeit, sowie das an Freiheit orientierte, autonome, gute Handeln auch die Grundlagen der Tugendethik bilden, während „(...) *der Bezugspunkt der Moral das Gesollte, die gesellschaftlichen Normen sind.*“¹⁵⁴

Was unterscheidet nun eine Tugendethik von den anderen Ethiken? Pauer-Studer gibt in ihrem Buch *Einführung in die Ethik* Antwort darauf: Prinzipien- sowie Regelethiken stellen die Frage, was zu tun ist, in den Mittelpunkt; die Tugendethik „(...) *hingegen fragt nach dem, wie eine Person sein soll, um eine gute Person zu sein.*“¹⁵⁵

Charakteristisch für eine Tugendethik ist, dass das Gut-Sein nicht auf Regeln reduzierbar ist. Gut-Sein kann So-Sein, eine Haltung, eine Einstellung - und dies braucht eben keineswegs ein regelgeleitetes Handeln zu sein.¹⁵⁶ Es steht nicht die einzelne Handlung im Vordergrund, sondern das Verhalten und die Motivation der handelnden Personen.

Das Gute wird über das, was eine tugendhafte Person tun würde, definiert. So wird das Sollen über die Handlungsweisen einer tugendhaften Person bestimmt und beschränkt die Tugendethik auf die Umsetzung des gängigen Moralprinzips. Sie muss, sich an den jeweiligen Situationsbedingungen orientieren und ist folglich situationsabhängig. Trotzdem bedarf es einer Überlegung und Präzisierung nach welchen Richtlinien eine tugendhafte Person ihr Handeln begründet, nach welchen Prinzipien sie vorgeht. Denn allein, dass das gut ist, was sie in dieser oder jener Situation tun würde, ist für eine Bestimmung des Guten nicht ausreichend. So meint H. Pauer Studer, kommt in der Tugendethik ebenfalls „ (...) *die Ebene von Prinzipien ins Spiel. Denn hinter begründeten Entscheidungen stehen Prinzipien.*“¹⁵⁷

¹⁵⁴ WOLF Ursula, *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, Einleitung S. 15, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

¹⁵⁵ PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 60, Wien 2003, Falcultas Verlag

¹⁵⁶ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 230, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

¹⁵⁷ PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 73, Wien 2003, Falcultas Verlag

Ein Prinzip ist immer anzusehen als den für das „ (...) ganze Moralkonzept einheitlichen Gesichtspunkt, (...)“¹⁵⁸ anzusehen, wie es z. B. für Kant der kategorische Imperativ ist. Die Orientierung am Kategorischen Imperativ bedeutet, dass eine Person gemäß dem Prinzip des guten Willens nach Maximen handelt, die sich verallgemeinern lassen. Das Handeln nach dem Prinzip des guten Willens verlangt jedoch von Personen eine Reihe von Haltungen und Eigenschaften, die jenen der Tugendethik sehr ähnlich sind. Auch kann eine Tugendethik ohne den Begriff des Sollens nicht auskommen. Jedes Handeln, welches als gut und anständig bezeichnet wird, schließt eine Sollensstruktur mit ein. Charakter und Gesinnungen, die als tugendhaft gelten, erfordern Selbstdisziplin, Rücksichtnahme und Reflexion hinsichtlich moralischer Handlungsentscheidungen und bewegen sich in der Normativität.¹⁵⁹ Hier zeigen sich ganz deutliche Parallelen zwischen Kants Ethik und einer Tugendethik.

Tugenden sind daher nicht nur Positionen einer Tugendethik; Tugenden haben vielmehr in allen Moraltheorien ihren Platz. So können in den deontologischen und den utilitaristischen Ethiken moralische Eigenschaften ebenfalls als etwas Gutes gelten. Der Unterschied zur Tugendethik besteht jedoch darin, dass sich der Wert der Tugend in Prinzipien- sowie Regelethiken aus der Handlung ableitet. D.h. es kann jemand mutig handeln, sich aber für eine falsche Sache einsetzen.¹⁶⁰ Wird aber eine tugendethische Position vertreten, so leitet sich jede moralische Beurteilung von den Tugenden ab und die Handlung ist gut, weil die Motivation gut ist.

Der traditionale Ansatz einer Tugendethik trägt dazu bei, dass gewöhnlich, wie schon erwähnt, das gilt, was gerade üblich ist und so das Individuum einbindet in ein Kollektiv, von dessen Wertschätzungen es sich nicht ohne Realitätsverlust befreien kann.¹⁶¹ In einer traditionalistischen Moral scheint das Individuum auf eine natürliche Weise zur Gemeinschaft zu gehören und seine Autonomie besitzt keinen Stellenwert. Was gut ist – ist vorgegeben.¹⁶² Die gegenwärtigen Tugendethikentwürfe versuchen dieses Problem

¹⁵⁸ Ebd. S. 73

¹⁵⁹ Vgl. Ebd. S. 72-73

¹⁶⁰ Vgl. RIPPE Klaus Peter und SCHABER Peter *Tugendethik, Einleitung* S. 13, Stuttgart 1998, Reclam GmbH.

¹⁶¹ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 291, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

¹⁶² Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 201, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

dadurch zu umgehen, indem sie sich primär am Tugendbegriff orientieren und sich daher ausschließlich in Richtung einer Individualethik bewegen.

Der traditionalistische Ansatz der aristotelischen Ethik birgt dieses Problem noch nicht in sich, da Aristoteles zwischen den zwei Arten von Tugenden – den sozialen und den selbstbezogenen noch keinen Unterschied macht. Er ist fraglos an der Moral seiner Zeit orientiert und die Terminologie seiner Tugendethik ist auch eine durchaus moralische. Es ist anzunehmen, dass seine Ethik, welche sich an diese traditionalistische Moral anschließt, eben durch das Soziale noch nicht eingeschränkt war.¹⁶³

Daher ist für ihn diese konsequente Einbettung der ethischen Tugenden in das vorgegebene Recht einer *polis* bzw. einer politisch verfassten Gesellschaft sittlich normativ. Er muss also nicht das sittlich Normative aus Prinzipien ableiten und erst begründen, „ (...) sondern das Sittliche ist im vorgegebenen sozialen Leben eingebettet und anhand der konkret gelebten und geforderten Tugenden zu entdecken.“¹⁶⁴ Damit setzt er die Möglichkeit einer moralischen Entwicklung voraus.

Die gegenwärtige Skepsis gegenüber den Prinzipienethiken und die Klage über den immer größer werdenden Werteverlust bewirkt heute wieder verstärktes Interesse an einer Tugendethik. Einige zeitgenössische Ethiker halten eine Wiederbelebung dieser Tugendlehre für erstrebenswert und denkbar. Es scheint ein regelrechtes Bedürfnis zu sein, den „(...) Wertewandel bzw. Werteverlust zu thematisieren und mit neuen oder neu aufgelegten Moralbegriffen zu kompensieren.“¹⁶⁵ Dazu werden die großen Theoretiker der Tugendethiken, wie Aristoteles und Thomas von Aquin wieder aktualisiert und ihre historischen Moralkonzepte auf die Situation moderner Gesellschaften übertragen.¹⁶⁶

Diese moderne Hinwendung zu den Tugendethiken und ihren Autoren wird im Kapitel ‚Die Renaissance der Tugendethiken‘ noch näher erörtert werden. Vorerst soll jedoch der allgemeine Begriff der Tugend dargelegt werden.

¹⁶³ Vgl. Ebd. S. 258 - 259

¹⁶⁴ Vgl. ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 143, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

¹⁶⁵ WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Einführung S. 9, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd. S. 9

5.1. Der Begriff der Tugend

„O Fremdling, du scheinst mich ja für glücklich zu halten, daß ich von der Tugend doch wenigstens wissen soll, ob sie lehrbar ist oder auf welche Art man sonst dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, daß ich nicht einmal dieses, was die Tugend überhaupt ist, ordentlich weiß.“¹⁶⁷

Tugend – *areté* – seit Platon und Aristoteles ein Grundbegriff der Ethik ist eng verknüpft mit dem Wortstamm „gut“ und bedeutet im Griechischen ‚Gut sein‘- ‚Vorzüglich sein‘, nicht nur im funktionalen Sinn, sondern gilt auch für ein ‚Gut-Sein‘, das moralisch in Ordnung ist, d.h. wenn von Tugenden der Menschen gesprochen wird, sind damit deren lobenswerte Charaktereigenschaften gemeint.¹⁶⁸ Der Begriff *areté* bezieht sich jedoch nicht nur auf Menschen, es gibt ihn ebenfalls bei allen Dingen, jedes Seiende kann *areté* haben oder sein. Dieses Gutsein wird im qualitativen Sinn genau so verwendet, wie im moralischen.

Die feste Willensdisposition, die dazu nötig ist, um, wie Kant sich ausdrückt, *das Gute* zu wollen, ist das, was man Charakter nennt. Der Charakter wäre daher das Einzige, das dem Willen den Anspruch streitig machen könnte *ohne Einschränkung gut* zu sein.¹⁶⁹ Tugend ist kein Produkt einer bloßen Verstandesleistung, dass z. B. eine Lehrperson dem SchülerIn durch eine (...),*„Begriffsexplikation oder –definition direkt theoretisch vermitteln kann“*,¹⁷⁰ sondern Tugenden sind mit der Identität von Personen verknüpfte Einstellungen und Haltungen, die durch das Handeln sichtbar werden. Tugendhat bezeichnet diese Haltung als ‚Seinsweisen.‘

„Der Begriff der Seinsweise, der hier maßgebend ist, entspricht dem traditionellen Begriff des Charakters und für einen guten Charakter steht traditionell der Terminus Tugend.“¹⁷¹

Tugenden sind somit Ausdrucksformen des Charakters – Haltungen – *habitus* –, die erst erworben werden müssen, zum Unterschied vom ‚natürlichen‘ *habitus*, einem

¹⁶⁷ PLATON, Menon, 71a

¹⁶⁸ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 229, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

¹⁶⁹ Vgl. Ebd. S. 105

¹⁷⁰ PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 145, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

¹⁷¹ TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 227, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

allgemeinen, moralischen Wissen, wie Kant es in seinem Sittengesetz formuliert, das a priori bereits vorhanden ist. Kant definiert die Tugend formal als die „*Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht*“, sie ist „(...) *in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit der Pflicht.*“¹⁷² Er verwendet auch in diesem Zusammenhang in seiner Tugendlehre den Terminus der ‚Tugendpflicht‘.¹⁷³ Sie ist der subjektive Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen. Es gibt seiner Ansicht nach nicht eine Mehrzahl von Tugenden, es gibt lediglich ‚die Tugend‘, die der Inbegriff des sittlichen Sein-Sollens für den Menschen ist und bezeichnet die feste Haltung in der Erfüllung der moralischen Pflicht.¹⁷⁴

Der Charakter als Grundlage tugendhaft zu handeln, kann nur durch Erziehung und Gewöhnung geformt werden. Es ist Aufgabe der Erziehung, den Menschen seiner Anlagen gemäß, „(...) *zu dem, was er sein soll, zu machen.*“¹⁷⁵ Diese, durch fortgesetzte Übung erworbene Lebenshaltung, ermöglicht so den emotionalen, wie den kognitiven Fähigkeiten das Gute zu verwirklichen.

Das Ziel ist es, nicht allein in Einzelhandlungen gut zu handeln, sondern der Tugendbegriff führt uns die Perspektive der moralischen Lebensgestaltung vor Augen, er betrifft die personale Ganzheit des Menschen als Einheit von Vernunft und Sinneswesen als harmonierendes Ganzes, das selbst gut werden soll.¹⁷⁶

Dieses Anliegen an die moralische Vollkommenheit im Sinne von Tugendhaftigkeit führte in der Antike – Platon, Aristoteles –, aber auch im Mittelalter – Thomas von Aquin – zu den bedeutenden Ansätzen, Tugenden zu unterscheiden, hierarchisch anzuordnen und zu den Versuch, sie zu katalogisieren.

Doch ihre grundlegende Bedeutung geht auf Aristoteles zurück. Seine Tugendlehre ist bis heute einschlägiges Grundmodell für alle späteren Konzepte. Für Aristoteles geht es dabei um das wahrhaft Gute, um das Glück des Menschen.

¹⁷² KANT I. Band VIII *Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre*, Frankfurt/ Main 1977, Suhrkamp Verlag

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Einführung S. 9, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann

¹⁷⁵ FASCHING Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, S. 94, Würzburg 1990, Verlag Königshausen & Neumann

¹⁷⁶ Vgl. ANZENBACHER Arno, *Einführung in die Ethik*, S. 138, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

5.2. Der Tugendbegriff bei Aristoteles

„Darum müssen wir unseren Handlungen einen bestimmten Wertcharakter erteilen, denn je nachdem wir sie gestalten, ergibt sich die entsprechende feste Grundhaltung. (...) Wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was Tugend sei, sondern um tugendhafte Menschen zu werden.“¹⁷⁷

Die Glückseligkeit – *eudaimonia* – als Erfüllung eines geglückten menschlichen Lebens ist bei Aristoteles an die tugendhafte Vollkommenheit des Menschen geknüpft und nur durch vollendete Tugendhaftigkeit zu erreichen. Aristoteles entwickelt den Begriff der Tugend im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik (im Folgenden EN) als einen Begriff der Mitte zwischen zwei extremen Positionen. So ist die Tapferkeit die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Großzügigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz. Mit diesem Gedanken der Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig übernimmt er platonisches Gedankengut und passt sich damit dem „sophistisch-traditionellen Umfeld“¹⁷⁸ an. Platon hat in seiner Lehre vom Guten „(...) an der Spitze die Einheit, der die Gleichheit zugeordnet ist und ihr gegenüber die unumgrenzte Zweiheit, die sich in das Große und in das Kleine, das Übermaß und den Mangel aufteilt.“¹⁷⁹

Aristoteles unterscheidet zwischen ethischen und dianoethischen Tugenden. Zu den ethischen, sie werden auch als Charaktertugenden bezeichnet, gehören unter anderem die Tapferkeit, Besonnenheit, Wahrhaftigkeit und Mäßigkeit; sie werden erworben durch Erziehung und Gewöhnung, sind praxisbezogen und orientieren sich an der bestehenden Ordnung in Gesellschaft und Staat.

Die rationalen – dianoethischen -, Tugenden sind Tugenden im erweiterten Sinn, wie die Weisheit, Wissen und Klugheit, sie werden erworben durch Wissen und Belehrung.

Gleich am Beginn seiner Ausführungen zum Begriff der Tugend weist Aristoteles darauf hin, dass keine der Tugenden „(...) uns von Natur aus zuteil wird. Denn nicht Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden. (...) Darum werden uns die Tugenden

¹⁷⁷ ARISTOTELES, EN I-II 1103b 23-28, nach der Übersetzung von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969, Philipp Reclam Jun. Verlag. Im Folgenden: EN (Dirlmeier)

¹⁷⁸ GIGON Olof, *Die Nikomachische Ethik*, Einführung S. 100, München 1995, Deutscher Taschenbuchverlag

¹⁷⁹ Ebd. S. 100

*weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.*¹⁸⁰

Er vergleicht die Fähigkeit Tugenden zu erwerben mit dem Erlernen einer Kunstfertigkeit oder eines Handwerks; z. B. besteht eine Veranlagung oder Begabung – *dynamis* – zu Geigenspielen, so kann aber die *techné* des Geigenspieles nur durch häufiges Üben zu einer – *arete* – kommen.

Aus diesem Grund werden die Tugenden von Aristoteles nicht zuerst auf ihren moralischen Wert hin untersucht - er wird erst gewonnen durch das Tätigsein, sondern dahingehend, um mit ihrer Hilfe eine feste Grundhaltung zu erwerben, daher muss das Augenmerk auf die Handlungen und ihre Ausführung gerichtet werden.

*„Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. So wird man durch Bauen ein Baumeister und durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig.“*¹⁸¹

Jede Handlung, jedes Tätigsein ist mit einem Gefühl von Lust und Unlust verbunden; so hat es auch jede sittliche Tugend mit der Lust und der Unlust zu tun. *„Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute.“*¹⁸² Daher muss man, Aristoteles beruft sich hier auf Platon, von Kindheit an, dazu angeleitet werden (...) *über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll.*¹⁸³

Jedoch nicht nur Lust und Unlust bestimmen Handlungen, sondern Handlungen fordern ebenso ein Maß an Wissen, sowie richtiges Entscheiden und verlangen vernünftiges Überlegen. Dies jedoch ist nach Aristoteles erst erreichbar im Zusammenspiel von ethischen Tugenden, die das Ziel vorgeben und den intellektuellen Tugenden, welche die richtigen Wege und Mittel dazu festlegen. In Übereinstimmung dieser beiden Tugendbegriffe entwickelt sich die sittliche Grundhaltung des Menschen.

¹⁸⁰ ARISTOTELES EN, II 1103a 20-26, (Rolfes)

¹⁸¹ EN II, 1 1103a 33-35, 1103b 1-2 (Rolfes)

¹⁸² EN II, 2 1104b 8-10 (Rolfes)

¹⁸³ EN II, 2 1104b 10-12 (Rolfes)

5.3. Der Tugendbegriff bei Konfuzius

„Höchste Weisheit und Menschlichkeit – wie könnt ich mir anmaßen, sie zu besitzen? Aber man kann sagen, dass ich mich unablässig um sie bemühe und nicht müde werde, andere in ihnen zu unterweisen.“¹⁸⁴

Konfuzius hat kein ethisches Konzept oder ein allumfassendes System erstellt und auch selbst nichts Schriftliches hinterlassen. Seine Philosophie sind gesammelte Lebensgrundsätze, die bis ins 20. Jh. von den Chinesen in die Praxis umgesetzt wurden. Seine Lebensweisheiten zeichnen sich vor allem durch die Betonung der Tugenden aus. So finden sich auch hier Parallelen zur griechischen Antike – Parallelen zu Sokrates.

Der Text seines Werkes *Lunyu*, der bis heute als die zuverlässigste Quelle für sein Denken und Wirken gilt, wurde in der jetzigen Fassung erst im letzten Jh. v. Chr. zusammengestellt. Es handelt sich dabei um Aufzeichnungen seiner Schüler, die Worte und Erörterungen ihres Meisters festhielten.

Tugend bedeutet für Konfuzius unablässige Selbsterziehung zur Menschlichkeit - *ren*, zur Vorbildlichkeit - *xian*, zur Kultiviertheit – *wen*, zur kritischen Loyalität – *zhong*, zur kindlichen Ehrfurcht – *xiao*, zur Toleranz - *kuan* und zur Aufrichtigkeit - *xin* im Umgang mit den Mitmenschen. So gesehen ist die Ethik des *Lunyu* komplex, weil, wie Paul Gregor feststellt, die Wirklichkeit ebenfalls komplex ist und (...) „die Frage, wie der Mensch entscheiden und handeln sollte, schlichtweg nicht einfach zu beantworten ist.“¹⁸⁵

Als höchste Kardinaltugend gilt bei Konfuzius die Humanität – *ren* – sie ist der allumfassende Ursprung – die Seele aller Tugenden.¹⁸⁶ Das Einüben beginnt in der Familie und erstreckt sich von da aus über alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Ihr Ziel ist es, sich zur idealen Persönlichkeit zu bilden, zu einer gelehrten, in sozialen und politischen Fragen sachkundigen Persönlichkeit mit vornehmen Umgangsformen, dessen ganzes Denken und Trachten letztlich im Dienst der Humanität steht.¹⁸⁷ Grundlage dieses Mittelpunktes seiner Ethik und Inbegriff der Menschlichkeit - *ren* ist die, in allen Kulturen

¹⁸⁴ KONFUZIUS, *Lunyu* VII 34, zitiert von ROETZ Heiner, in *Konfuzius*, S. 70, München 1995, Verlag C.H.Beck

¹⁸⁵ PAUL G. *Konfuzius*, S. 76, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

¹⁸⁶ Vgl. JASPERS K. *Konfuzius*, in *Die großen Philosophen* S. 168, 5. Auflage, München 1995, R. Piper GmbH

¹⁸⁷ Vgl. PAUL G. *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, S. 25, München 1987, iudicium Verlag GmbH.

verbreitete *Goldene Regel*: „ Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu.“ In dieser goldenen Regel – der Ausdruck stammt aus dem europäischen 18. Jh. – verschmelzen sozusagen kognitive und affektive Aspekte des Begriffes *ren*, (...) „da es sich um die gedankliche Projektion der eigenen Wünsche und Gefühle in den anderen geht.“¹⁸⁸

Diese frühe und eindringliche Formulierung der Regel bewirkt, dass Konfuzius unter den antiken Ethikern „eine Sonderstellung“¹⁸⁹ einnimmt und Paul Gregor weist darauf hin, dass die konfuzianische Ethik durch die Betonung der einzelnen Tugenden und der grundgelegten „Goldenen Regel“, die ihr so etwas, wie eine regelethische Komponente verleiht, ebenfalls den antiken Tugendethiken zugerechnet werden kann.¹⁹⁰

Argumente und Offenheit für Kritik gelten für Konfuzius als unentbehrlich Mittel im Kontext der Menschlichkeit, vor allem sieht er in der Selbstkritik das wichtigste Mittel zur Persönlichkeitsbildung. Selbstreflexion, die daraus folgende Einsicht und Rückkehr zur Sittlichkeit ist das zentrale ethische Motiv Konfuzius’.

Erkenntnis und Einsicht setzen auch Bereitschaft zum Lernen voraus, um Fehler und Irrtümer korrigieren zu können.

„Menschlichkeit zu schätzen [*hao ren*], ohne das Lernen zu schätzen [*bu hao xue*] dürfte zur Einfalt führen [...] Aufrichtigkeit zu schätzen, ohne das Lernen zu schätzen, dürfte Schaden bringen [...] Freimütigkeit zu schätzen ohne das Lernen zu schätzen, dürfte zur Grobheit führen.“¹⁹¹

Die Verwirklichung gelebter Mitmenschlichkeit ist für Konfuzius nur zusammen mit der Beachtung und Rückkehr zu den Sitten – *li* – möglich. Die Sitten dienen dem Zweck, die moralische Ordnung der Gesellschaft aufrechtzuerhalten und schaffen die Voraussetzung für ein harmonisches Zusammenleben. Der Begriff *li* beinhaltet mehrere Bedeutungen. Er steht für Höflichkeit, für moralisches Verhalten – Sitte, für Ordnung, die durch die Sitten erhalten wird und für die ‚Riten‘ – das ist die Bewahrung der alten Kulte und Traditionen.

¹⁸⁸ ROETZ Heiner, *Konfuzius*, S. 70, München 1995, Verlag C.H.Beck

¹⁸⁹ Ebd. S. 70

¹⁹⁰ Vgl. PAUL G. *Konfuzius*, S. 76, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

¹⁹¹ KONFUZIUS, *Lunyu* XVII.8 in Paul G. *Konfuzius*, S. 45, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

Das Erlernen von Riten bedeutet für Konfuzius den Gewinn einer inneren Stärke und einen grundlegenden Respekt zu anderen Menschen – Respekt vor den Vorgesetzten, Respekt vor den Eltern. ‚Ordnung-Schaffen‘ in der Welt heißt für ihn zuerst Ordnung herstellen in den Beziehungen zwischen den Menschen. Dazu braucht es eine in „Selbstachtung und Gewissen verwurzelte innere Moralität, (...)“¹⁹² denn die Rückkehr zu den *li*, die Konfuzius sich wünscht, setzt voraus, (...) „sich selbst zu überwinden“ und kann nur „von einem selbst ausgehen – wie den von anderen?“¹⁹³

Das zentrale konfuzianische Motiv der Selbstüberwindung aus Einsicht in die sittliche Verpflichtung klingt kantisch, es ist eine Parallele zu Kants Begriff der Autonomie. Doch zum Unterschied von Kant erkannte Konfuzius die Notwendigkeit einer Ergänzung der Sittlichkeit - *li* durch die innere Moralität – *ren*.¹⁹⁴ Mittels der *li* fügt sich der Mensch in eine gegliederte, traditionsbewusste Gesellschaft ein. *Ren* aber, weist über die Grenzen hinaus und verbindet, wo *li* trennt, mildert die Strenge der Hierarchien, wo Konsequenzen unmenschlich werden. Die Verbindung von *ren* und *li* ist der angestrebte Idealfall der Einheit von Integration und Integrität, (...) „zu harmonisieren, sich aber nicht gleich zu machen“.¹⁹⁵

Diese harmonische Einheit anzustreben, ist Aufgabe des Menschen für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Dem *ren* gemäß zu handeln bedeutet, dass die Pflicht erst ihren Wert hat und doch zugleich ihrer Ausschließlichkeit beraubt ist. Konfuzius sieht im Charakter des *ren* das, was er *Maß und Mitte – zhongyong* - nennt.¹⁹⁶

¹⁹² ROETZ Heiner, *Konfuzius*, S. 50, München 1995, Verlag C.H.Beck

¹⁹³ KONFUZIUS *Lunyu* XII.1 in Roetz Heiner, *Konfuzius*, S. 50, München 1995, Verlag C.H.Beck

¹⁹⁴ ROETZ Heiner, *Konfuzius*, S. 112, München 1995, Verlag C.H.Beck

¹⁹⁵ KONFUZIUS, *Lunyu* XIII.23 in Paul G. *Konfuzius*, S. 45, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

¹⁹⁶ Vgl. JASPERS K. *Konfuzius*, in *Die großen Philosophen* S. 168, 5. Auflage, München 1995, R. Piper GmbH

5.3.1. Die Lehre von Maß und Mitte

Die Lehre von *Maß und Mitte* gehört zu den vier klassischen Büchern des Konfuzianismus. Diese 4 Grundtexte dazu gehören noch – *Gespräche des Konfuzius* – *Die große Lehre* – und *Menzius* werden als echte chinesische philosophische Werke mit einer Geschichte von mehr als 2500 Jahren bezeichnet. Diese Werke enthalten viele schwerverständliche philosophische Theorien zur Politik, vor allem aber moralische Gesetze und Vorstellungen darüber, wie es sein soll.

„*Maß und Mitte*“ wurde wahrscheinlich von Zi Si einem Enkel des Konfuzius verfasst. Für ihn waren Maß und Mitte das höchste Kriterium moralischen Verhaltens, sowie Ursprung des Universums. Es wirkt von innen nach außen:

„Der Zustand, da Hoffnung und Zorn, Trauer und Freude sich nicht regen, heißt die Mitte. Der Zustand, da sie sich äußern, aber in allen den rechten Rhythmus treffen, heißt Harmonie.“¹⁹⁷

Das Prinzip von Maß und Mitte gilt im Konfuzianismus als der höchste ethische Stand. Konfuzius selbst sagt: „*Maß und Mitte bewahren – ist die höchste Tugend.*“¹⁹⁸ Wer am Prinzip von Maß und Mitte festhält, streng mit sich selbst und nachsichtig mit den anderen ist, der Freude ausdrücken kann „*ohne Zügellosigkeit zu preisen; Trauer ausdrücken, ohne das Herz zu verwunden*“¹⁹⁹ der hat einen Zustand von vollendeter Ausgeglichenheit und Ruhe erreicht, in dem er nicht mehr wirken und eingreifen muss.

Mit dem Begriff der Mitte ist kein soziales Mittelmaß gemeint, es gilt vielmehr als äußerst schwer, die Mitte zu finden.²⁰⁰ Konfuzius meint nicht die Mitte zwischen zwei extremen Eigenschaften, wie es Aristoteles lehrt, sondern für ihn bedeutet die Mitte, in jeder Situation einen Balance zu finden zwischen den alltäglichen Anforderungen von Ethik und Moral.

So wird z. B. die Tugend der Tapferkeit einerseits der Menschlichkeit untergeordnet, andererseits bleibt sie aber im Rahmen der Gerechtigkeit und des Mutes unverzichtbar,

¹⁹⁷ Ebd. S 168, zitiert aus *zhongyong*.

¹⁹⁸ KONFUZIUS *Gespräche des Konfuzius* VI.27 in Shaoping Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 113, Darmstadt 1997, Primus Verlag

¹⁹⁹ Ebd. Kap. III 20 S.99

²⁰⁰ Vgl. ROETZ Heiner, *Konfuzius*, S. 58, München 1995, Verlag C.H. Beck

denn nach Konfuzius wäre es Feigheit: „(...) in einer Situation, in der es um Gerechtigkeit geht, nicht einzugreifen.“²⁰¹

Es geht also um eine qualitative Ausbalancierung der Werte, ihr unterschiedliches Gewicht zu berücksichtigen und letztlich auf ihre Ausrichtung zu – *ren* - zur Menschlichkeit, die wiederum in einem wechselseitigen Verhältnis zu – *li* - den Regeln der Sittlichkeit steht.

5.2.3. Aristoteles: Die Bestimmung der Tugend als eine Mitte – *mesotês*

Aristoteles erläutert den Begriff der Mitte – *mesotês* – im II. Buch der EN; nachdem er vorher die ethische *areté* der Gattung nach, als *hexis* bestimmte und der spezifischen Art nach als etwas Mittleres, der – *mesotês* - zuordnete. Er bezeichnet das Vernunftgemäße der Tugend als die Mitte zwischen den beiden Extremen, nämlich zwischen dem zu Vielen und dem zu Wenigen eines Affekt- oder Handlungsbereiches.²⁰² Es ist jedoch keine arithmetische Mitte von der Aristoteles hier spricht, sie ist kein Punkt, sondern ein Freiheitsraum, der die Möglichkeit bietet, vernünftig prüfen zu können, welche Reaktion situationsgemäß ist.

„Wir sehen, daß ein Übermaß an Gymnastik ebenso die Körperkraft schädigt, wie ein Mangel und daß ein Übermaß an Speise und Trank ebenso die Gesundheit ruiniert wie ein Mangel.“²⁰³

Wie bereits erwähnt hat die aristotelische Lehre von der Mitte einen historischen Hintergrund. Hippokrates entwickelte als erster das *Prinzip der mesotes* in seiner Heilkunst, welches dann von Platon übernommen, zu einen Grundprinzip der Ethik, Politik und Ontologie wurde.

Von diesem Prinzip ausgehend versucht Aristoteles tugendhaftes Handeln in der Mitte zu positionieren, jedoch unter der Voraussetzung, dass es im Bereich des Handelns nichts Stabiles gibt. Es lässt sich weder bei allgemeinen und erst recht nicht bei einzelnen

²⁰¹ KONFUZIUS, *Lunyu* II.24. in Roetz Heiner, *Konfuzius*, S. 59, München 1995, Verlag C.H.Beck

²⁰² Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 250, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

²⁰³ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, II 2, 1104 a 15-16, Übersetzung Gigon Olof, München 2. Aufl. 1995, Hrsg.: Manfred Fuhrmann, Deutscher Taschenbuchverlag. In Folge: EN (Gigon)

Handlungen etwas Bestimmtes (z. B. Regeln) festlegen. „Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten, (...)“²⁰⁴ Auf diesen Umstand weist Aristoteles bereits in seinem 1. Buch der EN hin, wenn er von einem allgemeinen „Umrisscharakter seiner Ausführungen“ spricht. Er meint, dass man zufrieden sein müsste, wenn sie „(...) denjenigen Grad von Bestimmtheit erreicht, den der gegebene Stoff zulässt“²⁰⁵ um „(...) die Wahrheit in größeren Umrissen zu beschreiben.“²⁰⁶

Eine Handlung wird ausgelöst und begleitet von einer affektiven Reaktion, die wiederum von der „(...) Wahrnehmung eines Sachverhaltes affiziert wird.“²⁰⁷ Es ist unsere natürliche Anlage Affekte zu empfinden, die sich durch Gewöhnung zu verschiedenen Charaktereigenschaften – *hexis* - entwickeln können. *Hexis* würde heute als eine Art Charakterdisposition bezeichnet werden, die anzeigt, wie wir uns zu unseren Affekten gegenüber verhalten. Ein Affekt, durch einen Sachverhalt hervorgerufen, reagiert mit einem Gefühl von Lust oder Unlust darauf und führt zu einer Strebung. Ein Sachverhalt der Lust auslöst, führt zum Bedürfnis ihn zu erhalten; ein Sachverhalt der Unlust hervorruft - zur Beseitigung des Übels.²⁰⁸

Aristoteles unterscheidet im Bezug auf Lust und Unlust zwischen einer guten und einer schlechten *hexis*. (...) *wer aber jede Lust genießt und sich keiner enthält, wird zügellos, wer aber jede Lust flieht, wie die sauertöpfischen Leute, verfällt in eine Art Stumpsinn.*“²⁰⁹ Das sind die beiden *hexeis*, die die Extremformen der Schlechtigkeit – *kakia* – ausdrücken.²¹⁰ Zwischen diesen Extremformen liegt die ethische *areté* - die Mäßigung – *sophrosyné* - die mittlere *hexis*, die sich somit als gut darstellt.

Und Aristoteles führt weiter aus, dass nicht jede Handlung oder jeder Affekt eine Mitte besitzt, man darf weder bei Neid noch bei Ungerechtigkeit, noch bei Feigheit und Zuchtlosigkeit nach einer Mitte oder nach dem Zuviel oder Zuwenig fragen, weil es selbst

²⁰⁴ EN II 2 1104a 3-10 (Dirlmeier)

²⁰⁵ EN I 1 1094b 13 (Rolfes)

²⁰⁶ EN I 1 1094b 20-22 (Rolfes)

²⁰⁷ WOLF U., *Aristoteles >Nikomachische Ethik<*, S. 70, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

²⁰⁸ Vgl. Ebd. S. 71

²⁰⁹ EN, II,2 1104a 22-26, (Rolfes)

²¹⁰ Wolf U., *Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre* S. 89, in Höffe O., *Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, Akademie Verlag.

schlecht ist, „(...) *es ist überhaupt gefehlt, irgend etwas derartiges zu tun.*“²¹¹ Hier gibt es kein richtig oder unrichtig, solches Handeln ist schlechthin falsch.

Aufgabe der ethischen Tugenden ist es, die uns von der Natur gegebenen Affekte und Leidenschaften in ein richtiges Mittelmaß zu bringen und mit Hilfe einer vernunftgemäßen Gestaltung und Erziehung das Fundament für eine weitere Charakterentwicklung zu bilden. Was ist aber das richtige Mittelmaß und wer entscheidet, was richtig ist? Dem Sinn nach ist diese Mitte, also dasjenige, welches weder Übermaß noch Mangel aufweist und sich auch nicht quantitativ erfassen lässt. Für Aristoteles ist es die Tugend in ihrer Einheit, die das Mittlere, im Sinn des Richtigen trifft.

„So ist die Tugend also ein mittleres Maß, sofern sie auf die Mitte zielt, doch ist die Mittigkeit der Tugend kein Mittelmaß, sondern vom Wert her ein durchaus höchstes.“²¹²

Das Handeln im Sinn des richtigen Mittleren, welches nur in der Einheit der beiden Tugendarten gegeben ist, weist auf den *dianoethischen* Moment in dieser Einheit, auf die praktischen Vernünftigkeit- *phronésis* – hin. Aristoteles versucht den Begriff der *phronésis* (vielfach mit Klugheit übersetzt) über den Begriff des *phrónimos* – des ‚Vernünftigen- Einsichtigen‘ - zu erklären.

„Was ferner die Klugheit sei, können wir daraus lernen, daß wir zusehen, welche Menschen wir klug nennen. Ein kluger Mann scheint sich also darin zu zeigen, daß er wohl zu überlegen weiß, was für ihn gut und nützlich ist, nicht in einzelner Hinsicht, z. B. auf Gesundheit und Kraft, sondern in bezug auf das, was das menschliche Leben gut und glücklich macht.“²¹³

Der Kluge muss also seine Überlegungen auf den Zweck seines zielgerichteten Handelns richten. Sein Ziel ist nicht nur das Nützliche, das Gute der *techné*, „(...) *das wäre eine Frage nach den Mitteln, mit denen man etwas bewirken oder hervorbringen kann,*“²¹⁴ sondern sein Ziel ist ebenso das gute Leben insgesamt, das gute Handeln, welches für die

²¹¹ EN II 61107a 15-20 (Rolfes)

²¹² EN II 6 1107a 9 (Gigon)

²¹³ EN VI 5 1140a 24-26 (Rolfes)

²¹⁴ WOLF U., *Aristoteles >Nikomachische Ethik<*, S.147, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgesellsch.

Betätigung der ethischen *arête* gilt; Aristoteles verwendet dafür den Begriff - *eupraxia* – und meint damit das gute Handeln, das zur *eudaimonia* selbst führt.

So wird die Klugheit von Aristoteles als eine Form der Wahrheitserkenntnis - als *arête* einer intellektuellen *hexis* unter den dianoethischen Tugenden betrachtet. Die Tugend des gut Überlegenden betrifft jedoch nicht den Bereich desjenigen Wissens, das Aristoteles als beweisbar, der Wissenschaft zuschreibt, sondern das Wahre im Handeln, in der *praxis*.²¹⁵ Überlegtes Denken bewegt sich im Bereich des Veränderlichen, weshalb es auch heißt: Des Klugen „(...) *Wesen ist Handeln*,²¹⁶ (...) denn „*Das Denken allein setzt nichts in Bewegung: erst, wenn es sich auf einen Zweck, auf ein Handeln einstellt.*“²¹⁷

Das Handeln als bewusste Zweck- und Zielverwirklichung impliziert verschiedene Handlungsmöglichkeiten und fordert eine Form der Entscheidung, geleitet von der Vernünftigkeit. D. h. zur Realisierung eines Zieles, müssen die Entscheidungen wissentlich getroffen werden und Aristoteles verwendet dafür den Ausdruck *prohairesis* – Entscheidung, auch Resultat einer Überlegung, – *bouleusis* – welche in einen Handlungsvorsatz verwandelt werden.²¹⁸ Wissentlich zu wählen, was man soll, heißt sich zu entscheiden und stellt für Aristoteles „(...) *die spezifische, menschliche Form des willentlichen Handelns dar.*“²¹⁹

Überlegungen betreffen nicht das Ziel der Handlung, denn dieses ist durch Wollen vorausgesetzt, sondern die zum Ziel führenden Wege. „(...) *das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann.*“²²⁰

Die Entscheidung setzt der Überlegung ein Ende und erweist sich im Übergang von „(...) *der Motivation zur Handlung als Aufhebung des Unterschiedes von ethischen und dianoethischen Moment.*“²²¹ Im Zuge dieser Vermittlung rücken die Ziele des Wollens, sofern sie auf das wahre Gute gerichtet sind, immer bewusster an jenes Mittelmaß heran,

²¹⁵ FASCHING Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, S. 105, Würzburg 1990, Verlag Königshausen & Neumann

²¹⁶ EN VI 8 1141b 15 (Dirlmeier)

²¹⁷ EN VI 2 1139a 35 (Dirlmeier)

²¹⁸ Vgl. WOLF U., *Aristoteles >Nikomachische Ethik<*, S. 117, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgesellsch

²¹⁹ Ebd. S. 119,

²²⁰ EN III 5 1112b 14 (Dirlmeier)

²²¹ FASCHING Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, S. 103, Würzburg 1990, Verlag Königshausen & Neumann

welches die Vernunft vorgibt. Dieses Streben wird durch die ethischen Tugenden geformt, die wiederum von unserer Erziehung und Entscheidung geprägt werden. „Nur das aus Überlegung und Überzeugung gewollte ethische Verhalten ist wahrhafte Tugend und wahrhaft tugendhaftes Handeln.“²²²

Aristoteles folgend ist damit die Voraussetzung für jeden Einzelnen geschaffen, auf ein gutes Leben in der Familie und Polisgemeinschaft, für ein geglücktes Leben im Ganzen. Sein Ziel ist es jedoch, das Glück, für einen ganzen Staat zu erreichen, denn dieses sei größer und vollkommener. In einer guten polis ist das gute Leben – *eu zên* – das Ziel, in der alle die *eudaimonia* realisieren können.²²³

²²² Ebd. S. 100

²²³ WOLF Ursula, *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 106, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

6. Die Sozialethik

Bezug nehmend auf Aristoteles, der im Staat eine Gesellschaftsform sah, die dem Menschen nützt und die Möglichkeit bietet in einem rechtlich-sozialen, bei Aristoteles auch *moralischen* Rahmen seine Vorstellungen von einem guten und erfüllten Leben zu verwirklichen; d. h. er ist gezwungen soziale Bindungen mit seiner Umwelt einzugehen, die auf Akzeptanz und sozialen Formen aufgebaut werden. So bildet die Sozialethik einen wichtigen Teilbereich meiner Arbeit, insofern sie die Rechte und Pflichten akzentuiert, die der Einzelne nicht nur gegenüber sich selbst, sondern auch gegenüber der menschlichen Gesellschaft hat.²²⁴ Sie stellt damit eine wichtige Ergänzung zur Individualethik dar, indem sie sich mit der Verantwortung des Individuums gegenüber der Gesellschaft, aber auch mit der Aufgabe der Gesellschaft dem Individuum gegenüber befasst.

Seit Aristoteles wissen wir in der europäischen Tradition, dass der Mensch keine „beziehungslose Monade“,²²⁵ sondern von Natur aus ein soziales und politisches Wesen ist, das sich, angewiesen auf Hilfe und Anerkennung anderer, mit eingeschlossen die Konfrontation, in seinem Menschsein entwickeln muss. Dieses Miteinanderleben ist durch keine angeborenen Verhaltensmuster gesichert, sondern vielmehr durch die unterschiedlichen Bedürfnisse und Interessen, durch die Knappheit aller Güter, sowie durch menschlich negative Eigenschaften, wie Neid, Eifersucht und Hass bedroht.

Gegen diese natürliche Veranlagungen wie Egoismus, Neid, Machtstreben, Hass setzt die Sozialethik Nächstenliebe, Mitleid, Toleranz, Rücksichtnahme und Solidarität ein, um diesen Einordnungsprozess als einen nicht bloß naturwüchsigen, sondern im wesentlichen moralischen Entwicklungsprozess zu fördern, der einem unbedingten Anspruch genügen muss.“²²⁶

²²⁴ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 97, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

²²⁵ HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 276, München 1997, Verlag C.H. Beck

²²⁶ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 97, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

„Der Übergang von (bloß subjektiver) Moralität zur allgemeinen Sittlichkeit ist die notwendige Bedingung menschenwürdigen Zusammenlebens in allen Gesellschaftsbereichen.“²²⁷

Max Scheler weist in seiner personalistischen Ethik darauf hin, dass „jede Person gleichursprünglich Einzelperson und wesenhaft Glied einer Gesamtperson sei.“²²⁸

Auch Walter Kerber stellt in seinem Buch *Sozialethik* fest, dass die Sozialität des Menschen, nicht das Äußere, sondern die innersten geistigen Anlagen durchdringt, dass die Verwiesenheit auf andere, gerade in den Werten liegt, die seinem Dasein, Sinn und Lebenserfüllung verleihen.²²⁹ Ein Gesellschaftssystem, das auf rein interessensbedingte, zweckrationale Bedürfnisse aufbaut, wird dem menschlichen Gesellschaftsbewusstsein nicht gerecht, denn in der Gemeinschaft erfährt der Mensch eine Bereicherung seines eigenen Wesens, die ihm aus dem Handeln erwächst, „(...) *das auf andere ausgerichtet ist.*“²³⁰

Das Zusammenwirken oder die Differenzierung von Individuen und Gemeinschaft spielt sich in einem Rahmen, wie Niklas Luhmann in seiner Systemtheorie ausgearbeitet hat, von psychischen und sozialen Systemen ab. Auf sie will ich mich nun im Folgenden beziehen, da Luhmanns Überlegungen in den gegenwärtigen Soziologiediskussionen von großer Bedeutung sind.

Der kleinste gemeinsame Nenner aller sozialen Systeme mit individualistischem Anliegen ist ein Kanon von Regeln und Normen, der die individuelle Handlungsfähigkeit und Entwicklung in der Gesellschaft ermöglicht oder sogar fördert. Niklas Luhmann stellt in seinem Buch *Soziale Systeme* fest, dass psychische und soziale Systeme im Wege der Co-evolution entstanden sind und jeweils eine Systemart die notwendige Umwelt der anderen bedingt.²³¹ „*Personen können nicht ohne soziale Systeme entstehen und bestehen und das gleiche gilt umgekehrt.*“²³²

²²⁷ ANZENBACHER Arno, *Einführung in die Ethik*, S. 112, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

²²⁸ NUSSEER Karl-Heinz; *Sozialethik*, in *Angewandte Ethik* von A. Pieper/U. Thurnherr S. 167, München 1998, Verlag C. H. Beck

²²⁹ Vgl. KERBER W. *Sozialethik* S. 34, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

²³⁰ Ebd. S. 34,

²³¹ Vgl. LUHMANN Niklas, *Soziale Systeme*, S. 92, Frankfurt/Main 1984

²³² Ebd. S. 92

Systeme und die dazugehörigen Normen sind strukturell an ihre Umgebung gebunden und entstehen durch die *selbstregulierende Kraft von Gesellschaften*.²³³ Menschen müssen sich in diesen Systemen verständigen und Informationen austauschen können, daher ist die Komplexität eines jeden Menschen für den anderen von großer Bedeutung.²³⁴ Damit aber eine Verständigung zustande kommt, muss diese Komplexität reduziert werden, dies geschieht über die moralischen Regeln, die im beschriebenen Austausch zwischen den Individuen und der sie umgebenden Gemeinschaft gelernt werden. In dieser Möglichkeit der Moral, die Komplexität des Menschen zu reduzieren, liegt ihre Aufgabe und Funktion den Frieden und die Freiheit zu wahren.²³⁵

„Nur auf der Basis gemeinsam anerkannter sittlicher Normen können Institutionen menschlicher Vergesellschaftung human lebbare Gestalten konkreter Freiheit sein.“²³⁶

Moralische und rechtliche Regeln geben eine Erwartungssicherheit; moralische Normen stabilisieren objektive, gültige Erwartungen, wonach man sich richten kann. Das heißt Menschen in unserer Gesellschaft haben unendlich viele Handlungsmöglichkeiten und keiner weiß vom anderen, welche er augenblicklich verwirklichen will. Wären diese Handlungsmöglichkeiten nicht eingeschränkt, würde das bei vielen Menschen Unsicherheit auslösen. Da sie aber durch die Moral eingeschränkt werden, stabilisiert die Moral gleichzeitig *objektiv gültige Erwartungen*.²³⁷

Die Funktion der Moral „*zuverlässige Erwartungen zu bilden*“,²³⁸ ist umso mehr gefragt, je stärker die Individualisierung aufgrund steigender multikultureller Vielschichtigkeit in modernen Gesellschaften vorhanden ist.²³⁹

Stabilisierte Erwartungen bilden komplexere psychische Systeme, die wiederum den Strukturbedarf von sozialen Systemen vermindern. Diese können dadurch höhere

²³³ LEINFELLNER Werner, zitiert von HORSTER Detlef in *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 105, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

²³⁴ Vgl. LUHMANN N, S. 303, Frankfurt/Main 1984

²³⁵ HORSTER D., *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 105, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

²³⁶ ANZENBACHER Arno, *Einführung in die Ethik*, S. 112, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

²³⁷ HORSTER D., *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 105, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

²³⁸ Vgl. LUHMANN N. *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Luhmann., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, S. 149-258, hier: S. 246, Frankfurt/Main 1989

²³⁹ Ebd.

Instabilitäten und rascheren Strukturwechsel verkraften. „Die Grenzen psychischer Systeme fallen in den Kommunikationsbereich sozialer Systeme. Kommunikation ist gerade gezwungen, sich laufend darnach zu orientieren, was psychische Systeme in ihr Bewusstsein aufgenommen haben und was nicht.“²⁴⁰

Von der Stabilität der psychischen Systeme hängt die Stabilität des sozialen Systems ab. Instabile Systeme bilden eine Gefahr für die Gemeinschaft, daher besteht das intuitive Bedürfnis des Menschen, den vorgegebenen moralischen Normen zu folgen, um sich in einer Gemeinschaft wohlfühlen und damit seine Persönlichkeit entfalten zu können. Es ist ein ständiger Prozess der Wechselseitigkeit zwischen Individuum und Gemeinschaft.²⁴¹

Schon Alfred Adler war der Meinung, dass kein Mensch, ohne sich selbst zu schaden, gegen die Logik des menschlichen Zusammenlebens verstoßen könne.²⁴²

Diese Differenz von sozialen und psychischen Systemen gewährleistet auch die Möglichkeit zu Strukturänderungen, die allerdings nur langsam und kontinuierlich erfolgen können, jedoch die Dynamik zwischen Individuum und Gesellschaft erhalten. Eine Einheit, wie sie immer wieder von verschiedenen Philosophen in der Vergangenheit gefordert wurde, wäre nicht Ziel führend, denn es gibt nach Ansicht von Luhmann „keine Bezugspunkte der Identifikation, auch nicht einheitliche Prinzipien oder Gesetze wie z. B. der kategorische Imperativ.“²⁴³ Die Erhaltung der Differenz, die Reduktion der Komplexität durch die moralischen Normen ermöglichen, dass Menschen trotz ihrer jeweils unverwechselbaren Geschichte und ihrer darauf basierenden, von allen anderen unterschiedenen Wahrnehmungsweise und Weltsicht, miteinander kommunizieren können

Jedes Individuum kann durch seine Vorstellungen und sein Handeln nur einen bestimmten Teil der Gesellschaft aktualisieren – „die Menschen sind nicht die Gesellschaft

²⁴⁰ LUHMANN N., *Soziale Systeme*, S. 294f, Frankfurt/Main 1984, Suhrkamp-Verlag

²⁴¹ Vgl. HORSTER D., *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 105, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

²⁴² Vgl. ADLER Alfred, *Die Technik der Individualpsychologie 2*, S. 20, Frankfurt/Main 1974

²⁴³ Vgl. LUHMANN N. *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Luhmann N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, S. 247, Frankfurt/Main 1989

*insgesamt.*²⁴⁴ Moral ist zwar Bestandteil der Gesellschaft, doch moralische Entscheidungen bleiben immer persönliche Entscheidungen.

Das bedeutet, dass Moral in einem Rechtssystem, wie ein Staat es in seiner Einheit darstellt, nicht unmittelbar gelten kann. Während Regeln und Normen einer Moral in der Gesellschaft weitgehend ungeschriebene Gesetze sind, sind Rechtsnormen schriftlich festgehaltene, mit Sanktionen versehene Regeln. Das Recht wird in seiner Geltung vom Staat garantiert und *„die Rechtsordnung bildet das tragende Gerüst des gesellschaftlichen Lebens.“*²⁴⁵

*„Das Recht ermöglicht es, wissen zu können, mit welchen Erwartungen man sozialen Rückhalt findet, und mit welchen nicht.“*²⁴⁶

Jedoch wird die moralische Rechtfertigung des Staates nicht über den Rechtsbegriff, sondern über den Begriff der Gerechtigkeit behandelt. Ein Staat ist dann moralisch als gut und gerecht zu bewerten, wenn er den Grundbestand an Rechten und Freiheiten, die den Menschen als Person zukommen, sowie auch die ökonomischen Rechte seiner Bürger um der Gerechtigkeit willen, garantiert.²⁴⁷

Gerechtigkeit betrifft aber nicht nur den Bereich von Recht und Staat und somit die sittliche Rechtfertigung der Regeln des Zusammenlebens, sondern bedeutet auch als ein subjektives Persönlichkeitsmerkmal, dass jemand etwas Gerechtes freiwillig aus einer ethischen Gesinnung heraus tut, nur einfach weil es gerecht ist und nicht etwa weil er anderenfalls bestraft oder sozial geächtet werden würde.

Der Begriff der Gerechtigkeit ist in der europäischen Tradition seit der Antike in seiner Auslegung wesentlich gleich geblieben. Die ursprünglichste Definition Aristoteles aus der EN besagt, dass derjenige gerecht ist, der sich den Gesetzen gemäß verhält. *„Wer die Gesetze missachtet, ist ungerecht, (...) wer sie achtet, ist gerecht.“*²⁴⁸ Doch weder damals noch heute war und ist diese Definition ausreichend; sie beinhaltet, wie Ursula Wolf feststellt,

²⁴⁴ HORSTER D., *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 102, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

²⁴⁵ KERBER W. *Sozialethik* S. 73, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

²⁴⁶ LUHMANN N., *Das Recht der Gesellschaft*, S. 373, Frankfurt/M. 1993, Suhrkamp Verlag

²⁴⁷ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 364 Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

²⁴⁸ EN V 3 1129b 14 (Dirlmeier)

zwei Probleme. Zum ersten: Nicht alles Moralische fällt unter die Reichweite der Gesetze. Dieses Problem stellt sich, wie wir in den nächsten Kapiteln sehen werden, in dieser Form für Aristoteles nicht. Zum zweiten sind die Gesetze nicht immer gerecht. Dieser Schwierigkeit widmet Aristoteles in seinen Ausführungen sehr viel Aufmerksamkeit.²⁴⁹ Er stellt am Beginn des 5. Kapitels im V. Buch der EN fest, „*Daß es also mehrere Gerechtigkeiten gibt und noch eine Gerechtigkeit neben der ganzen Tugend ist klar.*“²⁵⁰ Mit dieser Erkenntnis von universaler und partikularer Gerechtigkeit schafft Aristoteles die erste Grundlage zur Unterscheidung der distributiven oder austeilenden Gerechtigkeit, die das Verhältnis zwischen Bürger und Staat, die Verteilung von Recht und Pflicht klärt und der kommutativen Gerechtigkeit, welche das Verhältnis der Bürger untereinander, sowie Verträge, Wiedergutmachungen von Schadensfällen regelt. Diese Unterscheidung hat bis heute ihre Gültigkeit behalten.

6.3 Ethik als Teil der politischen Wissenschaft Aristoteles'

„Da uns nun die früheren Denker die Fragen der Gesetzgebung unerforscht hinterlassen haben, so ist es wohl am zweckmäßigsten, wenn wir sie selbst genauer ins Auge fassen (...) um so nach unseren besten Kräften die Wissenschaft vom menschlichen Leben abzurunden.“²⁵¹

Mit diesem Zitat am Ende der EN weist Aristoteles in einem klar geformten Übergang auf sein nächstes Werk hin: die Politik. Schon am Beginn EN gibt er bekannt, dass Ethik für ihn „*ein Teil der Staatslehre ist*“,²⁵² die sich mit dem Handeln des Menschen als Teil einer Gemeinschaft befasst. Für Aristoteles, wie für Platon sind Ethik und Politik untrennbar miteinander verbunden und ihre gemeinsame Basis wird vom Begriff der Gerechtigkeit gebildet. Auch der moralisch - tugendhaft handelnde Mensch bedarf der „*(...) Rahmenbedingungen einer gesetzlichen Ordnung (...)*“²⁵³ und diese Gesetze verbinden

²⁴⁹ Vgl. WOLF Ursula, *„Aristoteles“ >Nikomachische Ethik<*, Einleitung S. 97, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

²⁵⁰ EN V 5 1130b 6-7 (Rolfes)

²⁵¹ EN X 10 1181b 13 (Dirlmeier)

²⁵² EN I 1 1094b 11 (Rolfes)

²⁵³ PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 70, Wien 2003, Falcultas Verlag

nach Aristoteles „(...) die individuelle Ethik und politische Moral.“²⁵⁴ Innerhalb dieser praktischen Philosophie wird dann von Aristoteles systematisch die Ethik von der Politik in dem Sinn unterschieden, dass die Politik aus der Sicht der Ethik, als eine Theorie der Gesetzgebung ausgewiesen wird, wo ein gutes Leben auch für solche garantiert sein soll, die nicht aus eigener Einsicht dazu imstande sind.²⁵⁵

Störig schreibt in seiner Weltgeschichte der Philosophie: Aristoteles betrachte die Tugendlehre nur als „(...) die Vorstufe und den theoretischen Teil der Ethik, die Staatslehre aber ist ihr angewandter und praktischer Teil.“²⁵⁶

Die Tugend der Gerechtigkeit steht bei Aristoteles an erster Stelle, sie ist die vollkommene Tugend, die alle anderen Tugenden in sich einschließt. Der am Rechtswesen der Polis und an den Gesetzen orientierte gesetzliche Gerechtigkeitsbegriff, welcher nach Aristoteles die moralische Komponente der Ethik in sich einschließt, auf konfliktfreies Zusammenleben achtet, betrachtet es auch als Aufgabe der Polis, für die *eudaimonia* der Bürger zu sorgen²⁵⁷ Die Gerechtigkeit ist soweit sie auf andere Personen in der Gemeinschaft Bezug hat die „(...) vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, daß nicht der Abend- und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt.“²⁵⁸

Wie schon im vorigen Kapitel erwähnt, bedeutet es für Aristoteles keine Schwierigkeit die allgemeine Gerechtigkeit mit der gesetzlichen Gerechtigkeit gleichzusetzen. Zugrunde liegt die Ansicht, dass die Gesetze je nach Verfassung für die Gemeinschaft das Gute bedeuten d. h. dass die Reichweite der ethischen *aretê* und die der Gerechtigkeit vollständig gleichgesetzt werden. Beides fällt praktisch zusammen.²⁵⁹

Gesetzliche Bestimmungen haben unter anderem ebenso die Aufgabe die Erziehung des Gemeinwesens zu regeln. „Denn das Gesetz gebietet, im Leben jede Tugend zu üben und verbietet, irgendwelchem Laster Raum zu geben.“²⁶⁰

²⁵⁴ Ebd. S. 70

²⁵⁵ BIEN Günther, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Erläuterungen, S. 349

²⁵⁶ STÖRING H.J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Konfuzius* S. 185, Stuttgart Berlin Köln 1993, Verlag W. Kohlhammer

²⁵⁷ Vgl. WOLF U., *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 100, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

²⁵⁸ EN V 3 1129b 28 (Rolfes)

²⁵⁹ Vgl. WOLF U., *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 100, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

²⁶⁰ EN V 4 1130b 21-29 (Rolfes)

Von den Gerechtigkeitsbegriffen die Aristoteles in der EN verwendet möchte ich zwei hervorheben, deren Auslegungen meines Erachtens für die damalige Zeit außergewöhnlich sind. Es ist zu einem der Begriff der Reziprozität – *antipeponthos* –, zum anderen der Begriff der Billigkeit – *epieikeia*.

Der Begriff *antipeponthos* – Wiedervergeltung geht zurück auf die pythagoreische Konzeption der allgemeinen Bestimmung von Gerechtigkeit. Dies entspricht unserem Gesetz des Aug' um Aug', Zahn um Zahn'. Diese pythagoräische Auffassung wird von Aristoteles von Anfang an zurückgewiesen und als irrige Vorstellung abgetan.²⁶¹

„In den geschäftlichen Beziehungen der Menschen, da zeigt sich diese Form des Rechts eine zusammenhaltende Kraft – die Wiedervergeltung nämlich-, diese aber im Sinne der Proportion verstanden, nicht in der mechanischen Gleichheit. Denn die proportionale Gleichheit ist es, die Zusammenhalt des Gemeinwesens gewährleistet.“²⁶²

Die Frage nach dem fairen Warenaustausch, welche Aristoteles im Zusammenhang mit dem Wortsinn ‚proportionale Reziprozität‘ untersucht, erhält grundlegende Bedeutung für die Gesellschaft, indem er entscheidende Aussagen über die Struktur der arbeitsteiligen Gesellschaft tätigt, in der die Mitglieder verschiedene Aufgaben haben und das gerade durch diese Verbindung Ungleicher, welche Güter und Leistungen proportional austauschen „(...) *sich Gemeinschaft konstituieren kann*.“²⁶³

Der zweite Begriff, die Billigkeit – *epikie* – als Korrektur des geschriebenen Rechts ist die nach heutiger Sicht wohl die höchste Form der Gerechtigkeit. Es gibt Tatbestände, die von der allgemeinen Gesetzlichkeit nicht erfasst werden und nur durch Alternativ-Urteile zu regeln sind.

In welchem Verhältnis steht nun die Billigkeit zur Gerechtigkeit? Sie gehört gewiss zum Komplex des Rechts, ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Begriff der Gerechtigkeit. Aristoteles hält die Billigkeit sogar für überlegen und besser und löst diese scheinbare Aporie, die dadurch entsteht, dass beide Begriffe weder gleich noch verschieden sind, mit folgenden Worten auf: „(...) *dass das Billige zwar ein Recht ist, aber*

²⁶¹ WOLF U., *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 110, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

²⁶² EN V 8 1132b 32-35 (Dirlmeier)

²⁶³ WOLF U., *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 111, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

nicht im Sinne des gesetzlichen Rechts, sondern als Korrektur desselben.“²⁶⁴ Die Billigkeit bedeutet somit „eine Korrektur des Gesetzes, da wo dasselbe wegen seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt.“²⁶⁵

6.3.1. Der Mensch als *zôon politikon*

Von Aristoteles stammt das Grundwort der politischen Anthropologie: der Mensch ist *physei politikon zôon* – von Natur aus ein politisches (soziales) Wesen.²⁶⁶ Wie schon zu Beginn dieses Kapitels angeführt, sieht er in der Polis-Gemeinschaft, die natürliche und notwendige, alles übergreifende Lebensform, die der Einzelne zu seiner Erhaltung braucht und wo er seine Fähigkeiten und Talente am besten verwirklichen kann.

Ethik bildet zwar für Aristoteles einerseits die Grundlagendisziplin für seine politische Lehre von einem gerechten Staat und einer legitimen Herrschaft, jedoch handelt derjenige ethisch, der den überlieferten Wertmaßstäben nicht fraglos und kritiklos gehorcht, sondern aus Einsicht und Überlegung in einer autarken Lebensweise handelt, wie es die jeweilige Situation fordert.²⁶⁷

Im Ansatz seiner begründeten selbständigen Wissenschaft der Politik hat für ihn die Natur nach dem Muster biologischer Prozesse im Zusammenhang mit der politischen Anthropologie eine gemeinsame Entwicklung und zwar nach den drei Gesichtspunkten: „(...) den Anfang und zugleich Motor, das Ziel und schließlich den Ablauf der Entwicklung.“²⁶⁸ Gemäß der mittleren Bedeutung hat die Natur mit dem Wesen des Menschen und seiner Selbstverwirklichung, die sich erst innerhalb einer Gemeinschaft voll entwickeln kann, zu tun.“²⁶⁹

Der Staat gehört für Aristoteles zu den Gebilden, die von Natur sind und der Mensch ist von Natur aus ein Staaten bildendes Wesen. Aber nicht nur beim Menschen sieht Aristoteles die Fähigkeit Gemeinschaft zu leben, er unterscheidet auch bei den Tieren

²⁶⁴ EN V 15 1137b 14 (Rolfes)

²⁶⁵ EN V 15 1137b 28 (Rolfes)

²⁶⁶ HÖFFE O. *Aristoteles*, S. 238, Berlin 1995, Akademie Verlag

²⁶⁷ Vgl. PIEPER A., *Einführung in die Ethik*, S. 67, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

²⁶⁸ HÖFFE O. *Aristoteles*, S. 238, Berlin 1995, Akademie Verlag

²⁶⁹ Vgl. Ebd. S. 238

zwischen alleinlebenden und ‚politischen Tieren‘, (Bienen, Ameisen und verschiedenen Vogelarten z.B.). Doch ist der Mensch nach Aristoteles auf Grund seiner Sprache und dem Logos und damit der Fähigkeit über den Sozialtrieb hinaus eine Rechtsordnung zu entwickeln, mehr ein politisches – ein soziales Lebewesen, als z. B. die Biene oder andere Herdentiere.²⁷⁰

Die politische Natur des Menschen wird moralisch am stärksten gefordert durch das Zusammenleben in der Gemeinschaft und der damit verbundenen Rechte aller. Ebenso wichtig wie Recht und Gerechtigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen ist die Tugend der Freundschaft – *philia* – für Aristoteles das wichtigste Element und höchster Punkt in seiner Tugendlehre. Für die Freundschaft braucht es die Fähigkeit, echte Beziehungen zu anderen einzugehen, ohne dabei seine Autarkie zu verlieren. Gerechtigkeit und Freundschaft haben eine gemeinsame Grundlage, sie beruhen auf dem Aspekt der Gleichheit.

„Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit (...)“²⁷¹

Er unterscheidet zwischen Freundschaft unter Gleichen und Freundschaft unter Ungleichen. Bei der Freundschaft unter Gleichen gibt es für Aristoteles drei Arten: Entweder kommt es erstens zu einem gemeinsamen Nutzen oder zweitens zu einer gemeinsamen Freude des Angenehmen oder drittens und das wäre die vollendete Form – kommt es auf das wahrhaft Gute und damit zugleich auch auf den Freund an. In allen drei Motiven zeigt sich die Freundschaft als ein sozialer Reflex des Verhältnisses, das der Mensch zu sich selbst einnimmt.²⁷²

Zu den Freundschaften, die auf Ungleichheit beruhen, zählt Aristoteles die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau und Herrn und Sklaven. Die Freundschaft zwischen Herrn und Sklaven endet bei ihm in einem Widerspruch, der in der Bestimmung des Wesens Mensch zum Ausdruck kommt. „Der

²⁷⁰ Vgl. Ebd. S. 239

²⁷¹ EN VIII I 1155a 23-31 (Rolfes)

²⁷² Vgl. HÖFFE O. *Aristoteles*, S. 244, Berlin 1995, Akademie Verlag

*Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, ist keine Freundschaft mit ihm möglich, wohl aber sofern er Mensch ist.*²⁷³

Aristoteles wirft auch die Frage auf, ob man mit sich selbst befreundet sein kann. Die Antwort lautet: nur der Tugendhafte kann mit selbst befreundet sein, der Schlechte kann es nicht. Wer tugendhaft ist hat eine beständige Haltung, die ermöglicht mit anderen echt befreundet zu sein.²⁷⁴

*„Man darf aber wohl sagen, daß es der denkende Teil ist, der das Wesen des einzelnen Menschen, ganz oder in erster Linie ausmacht. Wer so ist, der wünscht in dauernder Lebensgemeinschaft mit sich selbst zu sein, den er verwirklicht sich mit Freude; (...)“*²⁷⁵

Wer dagegen ein Wirrwarr seiner Gefühle ist, dessen Innenleben befindet sich in Aufruhr und führt zur Flucht vor sich selbst. Wenn also so zu leben etwas Unglückliches ist, *„(...) so muss man mit dem Aufgebot der ganze Kraft das Laster fliehen und die Tugend zu erwerben suchen. Dann wird man mit sich selbst in Freundschaft leben und auch eines anderen Freund werden.“*²⁷⁶

Tugendhat sieht die aristotelische Abhandlung der Freundschaft überhaupt als eine Metapher für das Einssein in sich.²⁷⁷

Auch die Eintracht ist für Aristoteles eine Art von Freundschaft, die nicht mit der Gleichheit von Ansichten verwechselt werden darf. Einträchtig bezeichnet man, wenn alle Bürger einer Stadt etwas gemeinsam beschließen, wenn sich alle dasselbe wünschen und dies auch tun. Darum bemühen sich die Gesetzgeber um Eintracht, *„(...) während sie die Zwietracht, als das feindliche Element, vor allem auszutreiben suchen.“*²⁷⁸ Wohlgesinntheit und Gleichgesinntheit sind affektive Bindungen an das Gemeinwohl, die über eine bloß äußerliche Zweckgemeinschaft hinausgehen²⁷⁹. Denn, wenn das Gemeinsame nicht gepflegt wird, geht es zugrunde.

²⁷³ EN VIII 13 1161b 5 (Rolfes)

²⁷⁴ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 261, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

²⁷⁵ EN IX 4 1166a 23 (Dirlmeier)

²⁷⁶ EN IX 4 1166b 27-30 (Rolfes)

²⁷⁷ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 262, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

²⁷⁸ EN VIII 1 1155a 24 (Dirlmeier)

²⁷⁹ WOLF U., *Aristoteles' >Nikomachische Ethik<*, S. 223, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

6.4. Die moralisch-politische Lehre des Konfuzius

Die Staatslehre des Konfuzius ist eingebettet in seine Forderungen nach Loyalität, Humanität, Ehrfurcht gegenüber den Eltern, sowie der Beachtung von Sitten und Riten. Sie stellen für ihn die grundlegenden Voraussetzungen für eine staatliche Ordnung dar und bilden die Basis für eine ‚gute Regierung‘ im Sinne Konfuzius. Weit mehr als die Familie wird „(...) *der Staat dem Diktat der Moral unterstellt.*“²⁸⁰ Der wahre Herrscher regiert sein Volk allein durch sein moralisches Vorbild.

Diese immer wiederkehrende Betonung der moralischen Werte ist nur dadurch zu verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr seine Lebenszeit von kriegerischen und politischen Auseinandersetzungen geprägt war und die traditionelle Sittlichkeit, Moral und Ordnung der Zhou-Periode von diesen chaotischen Zuständen zerstört wurde. Die elementarste Voraussetzung für Konfuzius, eine Gemeinschaft und in weiterer Folge den Staat zu ordnen, war daher die Erneuerung der Riten und Sitten, sowie der grundlegende Respekt und Gehorsam den Eltern gegenüber. Wie schon im vorigen Kapitel erwähnt bedeutet für ihn ‚Ordnung schaffen‘ im Staat immer zuerst ‚Ordnung schaffen‘ zwischen „(...) *den Beziehungen der Menschen, insbesondere der Rangbeziehungen.*“²⁸¹

„Es ist selten, daß jemand als Mensch Pietät und Bruderachtung zeigt und gerne seinen Vorgesetzten offen angreifen würde (vgl. *Lunyu*, 14.22 u. 1.30). Und daß jemand, der nicht gerne seine Vorgesetzten offen angreift, gerne Rebellion anzetteln würde, das hat es noch nie gegeben.“²⁸²

Pietät und Gehorsam werden von ihm als „(...) *Wurzeln des Menschentums und damit als Grundlage jeder staatlichen Ordnung verstanden.*“²⁸³ Große Bedeutung kommt der Bruderachtung – *ti* – nicht nur innerhalb der Familie zu, die Respektierung und Achtung des ältesten Bruders - *ti* bezieht sich auch auf alle Älteren bzw. Vorgesetzten außerhalb der Familie. *Ti* kann ebenfalls als Bindeglied im Bezug auf Loyalität zum Fürsten

²⁸⁰ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 109, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁸¹ SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 171, Darmstadt 1997, Primus Verlag

²⁸² KONFUZIUS *Lunyu* I.,2, in Roetz H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 88, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁸³ KRAMERS R. P., *Konfuzius, Lunyu* 1,2, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 173 Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

angesehen werden und bereitet auf die Rolle des Staatsdieners vor:²⁸⁴ „Während der Fürst in der idealen Staatsfamilie die Position des Vaters einnimmt, treten die sonstigen Vorgesetzten an die Stelle des ältesten Bruders.“²⁸⁵

Ein weiteres Prinzip als Voraussetzung und Erhaltung der staatlichen Ordnung bildet für Konfuzius die Sprache. Sind die Worte nicht in Ordnung sind auch Sachverhalte und Beziehungen nicht in Ordnung, daher ist die Richtigstellung der Begriffe und ihr Stellenwert von großer Bedeutung: „Sind die Worte nicht richtig, so sind die Urteile nicht klar, dann gedeihen die Werke nicht, treffen die Strafen nicht das rechte und das Volk weiß nicht, wo Hand und Fuß hinsetzen.“²⁸⁶

„Der Fürst sei Fürst, der Diener Diener, der Vater sei Vater, der Sohn Sohn.“²⁸⁷

Nur wenn alle Menschen, Fürsten, Beamte, Gelehrte bescheiden und wohlwollend ihren Platz ausfüllen, nicht nach anderen Positionen greifen, die Humanität und Sitten beachten, kann im Sinne Konfuzius die Stabilität der Gesellschaft gewährleistet werden.

Während Aristoteles die Gerechtigkeit als eine höchste Tugend preist, bestimmt Konfuzius diesen Begriff nicht näher, und verbindet ihn eher mit der Wortbedeutung von ‚das Gebührende, das Angemessene.‘ In der altchinesischen Ethik entspricht der Kardinalbegriff *yi* noch am ehesten unserem Vorstellungsinhalt von Gerechtigkeit; er hat jedoch auch im Chinesischen mehrere Bedeutungen und kann mit Pflicht, Pflichtbewusstsein und Rechtschaffenheit übersetzt werden. Für das antike Verständnis des Begriffes Gerechtigkeit ist jedoch die Übersetzung mit ‚angemessen‘ eher angebracht, da diese Interpretierung von *yi* mit Platons und Aristoteles‘ Begriff der *dikaiosyne* übereinstimmt.²⁸⁸

²⁸⁴ Vgl. ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 88, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁸⁵ Ebd. S. 89

²⁸⁶ KONFUZIUS, *Lunyu* XIII.3, in Jaspers K., *Die großen Philosophen* S. 172, 5. Auflage, München 1995, R. Piper GmbH.

²⁸⁷ KONFUZIUS; *Lunyu* XII.11, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 171 Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

²⁸⁸ Vgl. ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 181, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

Für Konfuzius rückt *yi* in die Nähe von *li* und so ordnet er den Gerechtigkeitsinn hauptsächlich den Edlen zu, um ihn als Sachverwalter der Gerechtigkeit für alle jene zu berufen, die sich nicht aus eigener Kraft helfen können.²⁸⁹

Die Tendenz zur Verrechtlichung der Moral, verbunden mit der rechtlichen Sanktionierung der Pietät, ist, wie Heiner Roetz feststellt, nicht nur bloßes Produkt eines Kompromisses zwischen Legalismus und Konfuzianismus in der Han-Zeit; diese Forderungen wurden auch schon früher gestellt und sollen Konfuzius zu folgender Aussage veranlasst haben: „unter den 3000 mit den fünf Körperstrafen bedrohten Straftaten die Pietätlosigkeit die größte ist.“²⁹⁰

Doch entspricht diese Vermengung von Recht und Moral nicht der moralischen Denkweise des Konfuzius, der sich mehr auf die innere Haltung – Achtung festlegt. Wer seiner Meinung nach auf Strafe setzt, trainiert die Betroffenen darauf, ihr inneres Schamgefühl abzubauen. Diese innere Scham entspricht dem moralischen Charakter in den Aussagen, den postulierten Normen des *Lunyu*:²⁹¹. Texte des *Lunyu* sind großteils die Normen, die dem tradierten Kodex des Zhou-Adels entnommen sind.

„Leitet man das Volk durch Erlasse und bringt man es durch Strafen zu Ordnung, so wird es Verstöße vermeiden versuchen, aber kein Schamgefühl haben. Leitet man das Volk aber durch Tugend, und bringt man es durch die Riten zur Ordnung, so wird es ein Schamgefühl haben und sich freiwillig einordnen.“²⁹²

Konfuzius bezweifelt, dass der Weg zu einem sittlichen Leben über das Recht führt, dass Rechtssanktionen eine Besserung herbeiführen, er glaubt an die Vorbildwirkung der Tugend und setzt der gängigen Strafpraxis eine „(...) auf moralischen Grundsätzen basierende Politik entgegen“²⁹³, die auf schwere Strafen ganz verzichten könnte. Seine Staatslehre ist die Basis für eine soziale Ethik der Gleichheit, wo nicht Kraft und Macht, sondern Loyalität und Bescheidenheit als Voraussetzung gelten für gutes Gelingen.

²⁸⁹ Ebd. S. 186

²⁹⁰ ROETZ H. *Xiaojing* in: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S 91

²⁹¹ Vgl. Ebd. S.92

²⁹² KONFUZIUS, *Lunyu* II. 3, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 172 Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder.

²⁹³ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 287, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

„Wenn der Staat für hundert Jahre von guten Menschen regiert würde, könnte die Grausamkeit (körperliche Bestrafung) überwunden und das Töten (die Todesstrafe) abgeschafft werden.“²⁹⁴

Nicht das allgemeine Wohlergehen des Volkes ist für Konfuzius oberstes Ziel des Staates; er soll vielmehr zu einer Kultivierung, zu einer moralischen Vollkommenheit des Menschen beitragen. „*Moral ist im Konfuzianismus als Wert und Pflicht an sich postuliert und nicht zum Zweck eines guten Lebens.*“²⁹⁵ Daher forderte er, dass Leute von Charakter und Selbstbewusstsein, die, wenn notwendig, es auch wagen, ihren Fürsten zu kritisieren, als Staatsdiener eingestellt werden. Die Kritik ist dem Ziel verpflichtet, die Herrschaft für einen höheren Zweck zu instrumentalisieren: „(...) *für den Zweck moralisch verstandener Kultur.*“²⁹⁶

So ruht das von Konfuzius begründete Beamtenethos auf zwei Säulen: Auf der Säule der Loyalität gegenüber dem Herrscher mit entsprechender aktiver Mitarbeit im Staat und der zweiten Säule der Loyalität gegenüber der Moral. Die Mitarbeit im Staat gehört zu den moralischen Pflichten, doch bei einer Konfrontation ist die Moral die verbindlichere Orientierung.²⁹⁷

„Ein großer Beamter dient dem Fürsten gemäß dem Dao. Ist das nicht möglich, dann quittiert er seinen Dienst.“²⁹⁸

Konfuzius sieht es als Aufgabe der Gebildeten, sich in einem Staatsamt zu engagieren und den Amtspflichten nachzukommen; sie sind jedoch nicht nur pflichtbewusste Staatsdiener für zugewiesene Tätigkeiten, sondern vorrangig „(...) *Sachverwalter von Kultur und Moral.*“²⁹⁹ Diese Vorbildfunktion soll als moralische Autorität einen Kontrollfaktor darstellen zu den politisch Herrschenden.

Herrschaft und Regierung als eine politische Macht sind nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Volkes willen da. Diese Machtausübung im Sinne Konfuzius impliziert

²⁹⁴ KONFUZIUS, *Lunyu* XIII.11 in *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 287, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁹⁵ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 127, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁹⁶ Ebd. S.131

²⁹⁷ Vgl. ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 131, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁹⁸ KONFUZIUS, *Lunyu* XI.22 in Roetz H. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 131, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

²⁹⁹ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 150, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

soziale Verantwortung und moralische Vorbildlichkeit und setzt die Zustimmung der Beherrschten voraus. Da eine hierarchische Gesellschaftsstruktur vorgegeben ist, setzt die Gegenseitigkeitserwartung voraus, „(...) dass die Regierenden in ihrer Funktion für das Ganze gerecht werden.“³⁰⁰

„Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen der Geringen ist das Gras. Das Gras muss sich beugen, wenn der Wind darüber streift.“³⁰¹

6.4.1. Die Vorbildfunktion des Edlen - *junzi*

Ein Edler – *junzi* - zu werden und kein Gemeiner – *xiaoren* - zu bleiben ist das realistische Ziel, welches Konfuzius anstrebt, wenn er mit dem Begriff des ‚Edlen‘ - *junzi*, ein Konzept der idealen Persönlichkeit entwirft. „Er konzipiert den *junzi* als radikales Gegenteil des *xiaoren*,“³⁰² da er im „gemeinen Mann“ den Schuldigen für den üblen Zustand der Welt sah, den es zu ändern galt. „Der *junzi* personifiziert sozusagen das Kontrastprogramm zur bitteren Wirklichkeit.“³⁰³

Alles Gutsein, alle Wahrheit, alles Schöne legt er in die Persönlichkeit des Edlen. Ein Edler verkörpert die Einheit von Moralität, Intellektualität und Mut. Er muss eine unbedingte Bereitschaft zu Armut und Askese mitbringen. Die Bedürfnislosigkeit ist die Bedingung der moralischen Freiheit. Die Entwicklung zur moralischen Person fordert von einem Edlen eine beständige Selbstprüfung. Die Ursache von Fehlern und Misserfolg muss er bei sich selber suchen. „Ein Edler sucht bei sich selbst, ein Gemeiner sucht bei den anderen.“³⁰⁴

Selbstachtung, Selbststärkung und Selbstprüfung sind die drei Schritte, die das Selbst des Edlen zu einer uneinnehmbaren Festung formen, die vor allem im Kontext politischer Praxis ihre Wirkung zeigen soll.³⁰⁵

³⁰⁰ Ebd. S. 150

³⁰¹ KONFUZIUS; *Lunyu* XII.19, in Kramers R. P., *Konfuzius*, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 85, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

³⁰² PAUL G. *Konfuzius*, S. 37, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

³⁰³ Ebd. S. 37

³⁰⁴ KONFUZIUS *Lunyu* XV.21 in Roetz H. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 266, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

³⁰⁵ Vgl. ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 259, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

Er muss vor allem darauf achten, dass in seinen Begriffen keine Unordnung ist, dass seine Worte auch den Taten entsprechen.

„Man soll sein Wort unter allen Umständen halten und seine Arbeit unter allen Umständen durchführen. (...) Der Edle schämt sich davor, daß seine Worte seine Taten übertreffen.“³⁰⁶

Wer ein edler Mensch werden will, muss sorgfältig lernen. Lernen und Wissen ist für Konfuzius die Grundlage zu Selbststärkung der Persönlichkeit. Das Ziel ist immer zweifach: Erstens das eigene Selbst zu stabilisieren und eine in sich ruhende, moralische Person zu werden, zweitens zugleich als ein wertvolles, jedoch unabhängiges Mitglied der Gemeinschaft angehören. *„Ein Edler ist solidarisch, aber er bildet keine Cliquen. Ein Gemeiner bildet Cliquen und ist nicht solidarisch.“*³⁰⁷ *„Ein Edler harmoniert mit anderen aber macht sich nicht gleich. Ein Gemeiner macht sich mit anderen gleich, harmoniert aber nicht mit ihnen.“*³⁰⁸

„Jeder Mensch hat es selbst in der Hand, ob er ein ‚Edler‘ wird oder ein ‚Gemeiner‘ bleibt“,³⁰⁹ denn er trägt in seiner Triebnatur den Keim des Schlechten und durch seine Vernunft den Keim des Guten in sich.³¹⁰

³⁰⁶ KONFUZIUS *Lunyu* XIII. 3, in Kramers R. P., *Konfuzius*, in Brunner-Traut Emma, *Die Stifter der großen Religionen*, S. 84, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

³⁰⁷ KONFUZIUS *Lunyu* II.14, in Roetz H. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 261, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag.

³⁰⁸ Ebd. *Lunyu* XIII,23, S. 261

³⁰⁹ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 363, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

³¹⁰ Vgl. Ebd. S 363

7. Die Entwicklung der konfuzianischen Lehre und ihre gegenwärtige Aktualität

Der Terminus ‚Konfuzianismus‘ soll die Einheitlichkeit der als konfuzianisch bezeichneten Strömungen, Schulen und Lehren darstellen. Das ist sehr irreführend, da diese Einheit wie Paul in seinen Schriften ausführt, in der Vergangenheit nie bestand und auch gegenwärtig, nicht besteht. Es war im klassischen Chinesisch nie von einem Konfuzianismus die Rede, es gibt auch im Chinesischen kein entsprechendes Wort dafür, und selbst heute im 21. Jh. ist die gebräuchliche Bezeichnung noch immer *rujia* – Schule der Gelehrten.³¹¹ Die ‚Konfuzianer‘ selbst wurden einfach als *ru* – Gelehrte bezeichnet.

Der Ausdruck *rujia* genügt im Allgemeinen, um damit die unterschiedlichsten Denkweisen und Richtungen anzudeuten, denn es widersprechen sich manche konfuzianische Lehren grundsätzlich. Man sollte zumindest grob zwischen dem klassischen Konfuzianismus – *rujia*, dem Neokonfuzianismus und dem neuzeitlichen Konfuzianismus unterscheiden.³¹²

Nach der dokumentierten Ächtung allen konfuzianischen und nicht legalistischen Gedankengutes, welches sich 213 v. Chr. in der allgemeinen Bücherverbrennung äußerte, erlebte der Konfuzianismus eine glänzende Auferstehung. Er wurde zur beherrschenden philosophischen Strömung, die zu einer Konfuzianisierung des chinesischen Staates führte.

Die frühe Gründung des Zentralstaates Chinas wirkte sich kulturell negativ aus, obwohl sie institutionell ein Fortschritt war. Der Einheitsstaat bereitete zwar den ‚freien‘ Meinungsstreit der verschiedenen konfuzianischen Richtungen ein Ende, dafür gab es nun ein Gemisch von Legalismus, Konfuzianismus und Kosmologie, „(...) *das unter den konfuzianischen Etikett zur offiziellen Staatsideologie mit Monopolanspruch wurde.*“³¹³ Die Philosophen des *rujia* nahmen diese geistige Bewegung, die sie entwickelten, in erster Linie für ihre eigene Position und für ihre Schule in Anspruch. Die von ihnen konzipierte

³¹¹ Vgl. PAUL G. *Konfuzius*, S. 14, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

³¹² Ebd. S. 17

³¹³ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 431, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

Gesellschaft wurde jedoch autoritär geführt und konnte sich in keinem Fall demokratisch im Sinne einer freien Öffentlichkeit bewegen. Nach Roetz trägt die chinesische Philosophie bereits an dieser Stelle den Keim ihrer Degenerierung in sich, indem ihre ethischen Grundlagen den politischen und sozialen Verhaltensweisen in vielem konträr gegenüber stehen.³¹⁴

Dieselbe ethische Inkonsequenz findet sich auch in der griechischen Antike. Weder der platonische Idealstaat noch die aristotelische Polis stehen auf der gleichen Ebene wie die Denker, die über sie philosophieren.³¹⁵

Unter der Han - Dynastie 206 v. – 220 n. Chr. entwickelt sich der Konfuzianismus zu einem staatlichen Erziehungssystem, das die Grundlage bildete für die Ausbildung von Beamten und Bürokratie. Der Konfuzianismus besteht nun aus einem Gemisch von Daoismus, Legalismus, den Yin-Yan-Doktrinen mit der Auflage zu unbedingtem Gehorsam. Mit seiner dogmatischen Auslegung entfernt er sich immer mehr vom klassischen Konfuzianismus und kommt in seiner philosophischen Denkweise den Neokonfuzianismus schon sehr nahe.³¹⁶

7. 1. Der Neo-Konfuzianismus

Das Zeitalter des gesamten Neo-Konfuzianismus erstreckt sich von 960 bis zum Jahre 1911 und wird in zwei Perioden eingeteilt, wobei jeder mit der Regierungszeit einer chinesischen Dynastie zusammenfällt und nach dieser auch benannt wird.

Der Ausbau der konfuzianischen Philosophie in den naturphilosophischen und metaphysischen Bereich erfolgte in der ersten Periode in der ‚Sung-Zeit‘ 960 – 1276 n. Ch. Sie ist das Resultat einer Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, der seit dem dritten Jahrhundert in China Eingang gefunden hat. In dieser Zeit lebte auch der bedeutendste und hervorragende Philosoph des Neo-Konfuzianismus Zhú Xī. Er vereinigte in den „Vier Büchern“ die ältesten Überlieferungen des klassischen Konfuzianismus mit den laufend vorgenommenen Änderungen desselben zu einem umfassenden

³¹⁴ Vgl. Ebd. S. 434

³¹⁵ Vgl. Ebd. S. 434

³¹⁶ Vgl. PAUL G. *Konfuzius*, S. 19, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

Gedankengebäude, das seitdem die Grundlage der Neo-konfuzianischen Philosophie bildet.³¹⁷ Diese vier Grundtexte der *lixue* wurden zu einer Art „neokonfuzianischem Kanon.“

318

Zhú Xí Stellung in der Geschichte der chinesischen Philosophie kann mit Schankara in Indien und mit Thomas von Aquin im Abendland verglichen werden.³¹⁹ Er lehrte die Menschen den Lebensdrang und die Begierde zu unterdrücken und das Sittengesetz absolut zu befolgen. Nur durch die Unterdrückung der Begierde und daraus resultierenden inneren Ruhe lässt sich das höchste Ideal der Ethik erreichen. So ist in der feudalen Gesellschaft jede Art von Trieb besonders der Sexualtrieb für moralwidrig gehalten worden und als sittlich galt z. B. wenn sich ein Mann und eine Frau, die sich etwas reichten, nicht einmal mit der Hand berührten. Diese Überbewertung der moralischen Prinzipien und die Geringschätzung der individuellen Bedürfnisse sind das Kennzeichen des Neokonfuzianismus bis ins 17. Jh.³²⁰

Erst seit dem 19. Jh. entwickelte sich, in mancher Hinsicht als Reaktion auf die westliche Philosophie allmählich eine Gedankenströmung gegen die Unterdrückung der menschlichen Triebe. Der neuzeitliche Konfuzianismus ab dem 19. Jh. geht davon aus, dass es gerade die Himmels-Idee ist, Wünsche und Begierden des Menschen mäßig zu befriedigen. Eine angemessene Befriedigung der Begierde stellt den idealen Zustand dar. Der Gerechtigkeit und Humanität fordernde neuzeitliche Konfuzianismus tritt für eine pragmatische Einstellung, für die Sanftheit im Wesen und für eine ruhende Kultur ein.

Die politische und kulturelle Erneuerungsbewegung vom 4. Mai 1919 mit antiimperialistischer und antifeudalistischer Stoßrichtung, initiiert von Studenten und Gelehrten bewirkte die Distanzierung von konfuzianischem Gedankengut, um einem westlich - liberalen Denken den Vorzug zu geben.³²¹ Letztlich wurde die Lehre des

³¹⁷ Vgl. STÖRING H.J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 114, Stuttgart Berlin Köln 1993, Verlag W. Kohlhammer.

³¹⁸ PAUL G. *Konfuzius*, S. 18, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

³¹⁹ Vgl. STÖRING H.J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 114, Stuttgart Berlin Köln 1993, Verlag W. Kohlhammer

³²⁰ SHAOPING Gan, *Die chinesische Philosophie*, S. 24, Darmstadt 1997, Primus Verlag

³²¹ Vgl. Ebd. S. 67

Konfuzius mit der Unterstützung des Kommunismus gänzlich verbannt und für die politische, wissenschaftliche und soziale Rückständigkeit Chinas verantwortlich gemacht.

Auch die Zeit der Kulturrevolution von 1966 – 1976 mit dem Beginn des chinesischen Kommunismus unter Mao Tse-Tung führte zu einer maoistischen Anti-Konfuzius-Kampagne mit fundamentalistischen Grundzügen, die jedoch dazu beigetragen hatte im Volk den Mythos Konfuzius nicht nur zu erhalten, sondern auch noch weiter zu steigern.

Der volkstümliche Konfuzianismus reicht bis in die Han Zeit zurück. Er ist heute noch als populärer Konfuzius-Kult erkennbar, der sich im 20. und 21. Jh. zur Touristenattraktion entwickelt hat. Sehr beliebt sind die Familienausflüge zu Konfuzius' Geburtsort in dem damaligen Staate Lu in der heutigen Provinz Shandong, wo man das Bild des Weisen auf Löffeln, Servietten, Handtüchern, Puderdosen und anderen Utensilien bewundern kann. Man kann kleine Konfuzius- Statuetten erwerben und in einem der unzähligen Hotels oder einer der ebenso zahlreichen Gaststätten übernachten.³²²

Europa lernte den Konfuzianismus zunächst in seiner neokonfuzianischen Gestalt durch die Vermittlung der Jesuiten kennen. Matteo Ricci und Michele Ruccieri übersetzten die Vier Bücher ins Lateinische. Grundelemente der konfuzianischen Lehre wurden auch von Japan, Korea und anderen südostasiatischen Staaten übernommen.

Das Interesse am klassischen Konfuzianismus in Bezug auf die interkulturelle Entwicklung ist gegenwärtig beträchtlich; die akademischen Diskussionen darüber werden weltweit von Amerika bis Australien geführt und finden selbst in der Volksrepublik China statt. Die „*ungeheure Wirkungsmächtigkeit des Mythos Konfuzius*“³²³ findet nun auch ihre internationale Bestätigung.

Die Relevanz des klassischen Konfuzianismus sieht Paul Gregor darin bewiesen, dass seine Lehre in einer relativ ‚Metaphysik-freien‘ und dennoch differenzierten Weise praktisch von vielen Menschen über Jahrhunderte hinweg tatsächlich gelebt werden

³²² PAUL G. *Konfuzius*, S. 19, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

³²³ Ebd. S. 151

konnte und auch gegenwärtig in akademischen Analysen und Einschätzungen eine relativ große Verbreitung und Wirksamkeit findet.³²⁴

Mit seiner Lehre wurde China auf eine säkulare Ethik eingestimmt, die von Haus aus dem Neuen und Fremden offener gegenüber steht, als religiöse Ethiken mit dem Anspruch auf Absolutheit.³²⁵ So ist es nicht verwunderlich, dass man den klassischen Konfuzianismus in akademischen Diskussionen nicht mehr als eine Art ‚*östliche Alternative*‘ zu einem ‚*westlichen Menschenrechtskonzept*‘³²⁶ sieht, sondern als eine historische Grundlage zur Formulierung menschenrechtsrelevanten Normen von Gleichheit, Menschlichkeit und moralischer Autonomie. Diese Rückbesinnung auf Konfuzius und den klassischen Konfuzianismus könnte sich auch als ein lohnendes Mittel zur gegenwärtigen Gestaltung aktiver Politik erweisen.³²⁷

Die Rolle Konfuzius‘ als Touristenattraktion im modernen China, das sich nicht mehr an alten Traditionen orientieren will und sich den Parolen der Technik und Wissenschaft verschrieben hat, ist für chinesische Philosophen und Kulturwissenschaftler sicher nicht zufriedenstellend. Seine Instrumentalisierung zum Zwecke der Identitätsbildung und Werbung – Ausländer setzen gern ‚Chinesisches‘ mit ‚Konfuzianischem‘ gleich – ist nur zu bedauern. Denn wie Roetz in seinem ‚Ausblick‘ anführt wird auch das moderne China Konfuzius in vieler Hinsicht verpflichtet bleiben, denn „(...) *ohne die Freude am Lernen, die er beförderte, und ohne das Ansehen der Bildung, das sich nicht zuletzt seinem Einfluss verdankt, wäre es um die Leistungsfähigkeit seines Volkes schlechter bestellt.*“³²⁸

Doch im Anbetracht des menschenverachteten Verhaltens von chinesischen Regimes ihren Bürgern gegenüber sieht Roetz das vielleicht „(...) *wichtigste Vermächtnis Konfuzius wohl in der Exponierung des zeitlos gültigen Vorrangs der Moral und der durch sie geformten Person vor jeder Institution – ein Vorrang (...)*“³²⁹ der gegebenenfalls gegenüber jeder gesellschaftlichen und namentlich politischen Autorität zur Geltung zu bringen ist. So

³²⁴ Vgl. Ebd. S. 150

³²⁵ ROETZ H., *Konfuzius*, S. 115, München 1995, Verlag C.H. Beck

³²⁶ PAUL G. *Konfuzius*, S. 156, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

³²⁷ Vgl. Ebd. S. 151

³²⁸ ROETZ H., *Konfuzius*, S. 115, München 1995, Verlag C.H. Beck

³²⁹ Ebd. S. 115

gesehen könnte die Lehre des alten „Meisters“ ein Stachel im Fleisch sogar eines Chinas sein, das sich Wissenschaft und Demokratie auf seine Fahnen geheftet hat.³³⁰

³³⁰ Vgl. Ebd. S. 115

8. Der Liberalismus in der abendländischen Tradition und seine Folgen

Der Auslöser des neoliberalen Denkens Ende des 20. Jh. war das in der USA von John Rawls, im Jahre 1971 veröffentlichte, bahnbrechende Werk *„Eine Theorie der Gerechtigkeit“*, das er als eine Alternative gegen das utilitaristische Modell des maximalen Gesamtnutzen verfasste. Rawls' Entwurf einer Gerechtigkeitskonzeption – *Gerechtigkeit als Fairness*³³¹ – beinhaltet einerseits einen stark individualistischen Aspekt, der den Menschen als ein Individuum begreift und andererseits auch einen universalistischen Aspekt, indem er die Gleichbehandlung aller Menschen betont; dennoch wird auf Grund der ersten Konstruktion, welche „(...) *das Individuum als freiheitlich und von Gemeinschaftsansprüchen unabhängig beschreibt, die Theorie Rawls' der politischen Bewegung des Liberalismus zugerechnet.*“³³²

Der klassische liberalistische Gedanke entwickelte sich jedoch bereits 17. 18. und 19. Jh. in England. Seine Hauptvertreter waren John Locke und der spätere Utilitarist Jeremy Bentham. Doch als bedeutendster Vorläufer dieser Bewegung gilt vor allem Adam Smith. Er legte die Grundlagen eines liberalen, ökonomischen Denkens fest, indem er nicht nur im individuellen Gewinnstreben des Einzelnen eine freie Entfaltung seiner Fähigkeiten sah, sondern auch im konkurrierende Streben aller Mitglieder einer Gesellschaft, gleichzeitig die Steigerung des Gemeinwohls erkannte. Er war der Ansicht, dass wie durch eine *unsichtbare Hand* der Markt im Spiel von Angebot und Nachfrage, sowohl in den günstigsten Preisen für den Konsum, wie für den vorteilhaftesten Profit gesteuert und sich von selbst regeln würde.³³³ Wie die Geschichte jedoch zeigt, ist mit der wirtschaftlichen Weiterentwicklung zum Kapitalismus das Gegenteil eingetreten.

Dennoch war es liberales Gedankengut im 19. und 20. Jh. das wesentlich zur Ausbildung des Rechtsstaates, zur Durchsetzung der Menschenrechte und zur Möglichkeit einer sozial-demokratischen Gestaltung des politischen Lebens beigetragen

³³¹ RAWLS J., *Gerechtigkeit als Fairness*, Freiburg 1977

³³² Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 35-36, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³³³ Vgl. HÖFFE O., *Lexikon der Ethik*, S. 339, München 1997, Verlag C.H. Beck

hat. Ferner wurden weltweit, verankert in den Menschenrechten, die liberalen Forderungen nach Meinungs- und Gewissensfreiheit, insbesondere nach Religionsfreiheit, nach Freiheit der Wissenschaft und der Pressefreiheit verwirklicht.³³⁴

„Die tristen Erfahrungen, die in einem großen Teil der Welt mit dem System der zentral gelenkten Planwirtschaft gemacht wurden, zeigen zweifellos den positiven Sinn des liberalen marktwirtschaftlichen Prinzips für die Freiheit und die Bedarfsdeckung der Gesellschaft.“³³⁵

Das Fundament des Liberalismus bildet der Individualismus. Der Schwerpunkt einer liberalen Gesellschaft liegt im Erreichen der größtmöglichen Freiheit für jeden einzelnen. Der Eigenwert der Person stellt sich über alle verpflichtenden Bindungen, die, wenn sie nicht selbst auferlegt sind, aufgehoben werden.

„Nur eine einzige Bindung scheint tragbar, nämlich jene Schranke; die die Freiheit des einen gegen die Freiheit des anderen schützt.“³³⁶

Für den Liberalismus hat der Staat nur die Funktion, den einzelnen vom Zwang der anderer Individuen oder Gruppen zu schützen und ihm einen möglichst großen Bereich zu sichern, innerhalb dessen er seine Freiheit ausüben kann. Eine liberale Ordnung, die das Prinzip der Gleichheit mit einschließt und gleiche Rechte und Freiheiten für alle beinhaltet, muss dafür Sorge tragen, dass jeder einzelne ohne ökonomische oder politische Erschwernis seine individuellen Lebensziele selber bestimmen und folgen kann.

Das Soziale im Sinne eines Gemeinwohls, welches die personale Entfaltung aller impliziert ist in einer liberalen Gesellschaftskonzeption nicht vorgesehen. „*Die Gesellschaft des Liberalismus ist die reine Summe ihrer Glieder.*“³³⁷ Der Staat hat die Aufgabe sich darauf zu beschränken, der rechtliche Rahmen dieses individuellen Gewinnstrebens zu sein.³³⁸ Diese Position brachte dem klassischen Liberalismus schon immer wieder massive Kritik ein.

³³⁴ Vgl. ANZENBACHER A., Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit, S. 53, St. Pölten 1977, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus

³³⁵ Ebd. S. 53

³³⁶ KNOLL August M. *Individualismus* in: Kerber W. Sozialethik S. 41, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

³³⁷ ANZENBACHER Arno, Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit, S. 49, St. Pölten 1977, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus

³³⁸ Vgl. Ebd. S. 49

Der Neo-Liberalismus des 20. Jh. räumt der Souveränität des Staates allerdings größere Macht ein; er fordert wirtschafts- und sozialpolitische Initiativen und den Übergang von der freien zur sozialen Marktwirtschaft, damit auch für die Minderbemittelten eine Grundversorgung sichergestellt werden kann.³³⁹

So versucht die neoliberale Theorie die verschiedenen Formen von individualistischen Auffassungen eines guten Lebens zu einer losen Gemeinschaft zu verbinden. Dies geschieht aber „(...) ausschließlich auf einer politischen und nicht moralischen Ebene.“³⁴⁰ Es ist ein Pluralismus von Gruppen, die durch die gemeinsame Toleranz- und Demokratievorstellungen miteinander verbunden sind. Was nun den Neo-Liberalismus kennzeichnet, ist weniger die den Individuen eingeräumte Freiheit, sich Gleichgesinnten anzuschließen, sondern vielmehr die Freiheit, diese Gruppen wieder zu verlassen oder sogar die Identität abstreifen zu können.³⁴¹

Pluralistische Wertvorstellungen in einer liberalen Gesellschaftstheorie wären die Voraussetzung für die Entwicklung eines universalen, ethischen Fundamentes, welches gestützt auf der Basis der Toleranz, den Handlungen und Entscheidungen Andersdenkender mit Achtung begegnen kann. Jedoch gerade diese Berufung auf das Prinzip der Freiheit der eigenen Werte und Normen, was jeder Individualität und Gruppierung den liberalen Charakter verleiht, führt auf Dauer zu einer Instabilität in allen zwischenmenschlichen Beziehungen, zum Verlust von Gemeinschaftswerten und letztlich zu einer sozialen Verarmung des Einzelnen.³⁴² Es hat sich erwiesen, dass liberaldemokratische Gesellschaften – ohne übergreifende Werte die Funktionsfähigkeit von familiären Gemeinschaften nicht gewährleisten können. Die, für eine liberale Gesellschaft zentrale Ethik ist eine Ethik des Gerechten und aber nicht des Guten.³⁴³

³³⁹ Vgl. KERBER W. Sozialethik S. 41, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

³⁴⁰ LARMORE Charles, *Politischer Liberalismus*, in Honneth Axel, *Kommunitarismus: Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften* S. 149, Frankfurt/Main 1995 Campus Verlag

³⁴¹ Vgl. WALZER Michael, *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus* in Axel Honneth, *Kommunitarismus: Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften* S. 191, Frankfurt/Main 1995 Campus Verlag

³⁴² Ebd. S. 171

³⁴³ Vgl. TAYLOR Charles, *Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in Axel Honneth *Kommunitarismus: Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften* S. 109, Frankfurt/Main 1995 Campus Verlag

Dieses Modell des Liberalismus, dessen Denkrichtung sich auf eine „freie“ Gesellschaft konzentriert, sieht sich nun, nicht nur mit dem großen Problem der Fragen nach einer sozialen Lebensqualität und Wertvermittlung innerhalb der Gesellschaft konfrontiert, sondern wird auch von einer philosophisch-politischen Gegenrichtung, ganz auf der aristotelischen Tugendlehre basierend, attackiert. Diese von der USA ausgehende Bewegung – der Kommunitarismus, angeführt von den Philosophen Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre und dem Soziologen Amitai Etzioni ist bemüht, dem sozialen Zerfall von Gemeinschaftswerten in einer zunehmend individualistischen, liberalen Wohlstandsgesellschaft, entgegenzuwirken.

8.1 Adam Smith – der Moralphilosoph

Adam Smith – war ein herausragender Vorläufer des ökonomischen Denkens, ein Klassiker des Liberalismus, Verfasser des 1776 erschienenen Buches: *Untersuchung über die Natur und den Ursprung des Wohlstands der Nationen*, das ihm den Titel *Vater der Nationalökonomie* eingebracht hat. Doch die wenigsten wussten, dass der Begründer der modernen Nationalökonomie seine wissenschaftliche Laufbahn als Professor der Moralphilosophie an der Universität in Glasgow begann. So sehr Smiths Hauptwerk von den Ökonomen geschätzt wurde, so wenig wurde seine Moralphilosophie von den Philosophen der Vergangenheit anerkannt.³⁴⁴ Doch hatte der Ökonom Smith „(...) *das Menschenbild des Moralphilosophen Smith nie aus den Augen gelassen.*“³⁴⁵ Aus heutiger Sicht ist der 1759 entstandene Ethikentwurf *‘The Theorie of Moral Sentiments’* höchst aktuell und Smith wird als moderner Erneuerer der aristotelischen Tugendlehre der, explizit an die aristotelische Ethik anknüpft, gesehen.

Sein Hauptanliegen war es, aufzuzeigen, dass die Menschen von Natur aus nicht nur egoistische „Nutzenmaximierer“ sind, „(...) *was sie zweifellos auch sind, sondern ebenso sehr*

³⁴⁴ FRICKE Christl und Hans Peter Schütt, *Adam Smith als Moralphilosoph*, Einleitung S. 2, Berlin 2005, Walter de Gruyter GmbH & Co

³⁴⁵ Ebd. S. 2

darauf aus, mit anderen Menschen einvernehmlich zu kooperieren“,³⁴⁶ und deren Interessen zu respektieren.

„Man mag den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offensichtlich gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen am Schicksal anderer Anteil zu nehmen und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obwohl er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das Vergnügen, Zeuge davon zu sein.“³⁴⁷

Für Smith handelt der Mensch nur dann moralisch richtig, wenn er zu einer moralischen Haltung gelangt, die er durch Gewöhnung erworben hat. Dass Gewohnheit bei der Aneignung einer moralischen Haltung eine gewichtige Rolle spielt war für Aristoteles schon die Grundlage seiner Tugendlehre. Tugend hat sieht darin auch den Unterschied zu den modernen Ethiken, die sich so einseitig nur auf moralisches Handeln beziehen und die Wichtigkeit der zwischenmenschlichen Haltung außer Acht lassen.³⁴⁸ Smith jedoch übernimmt diese Grundlage der moralischen Haltung von Aristoteles und baut sie weiter aus zu einem moralischen Empfinden. Für ihn ist ein universales moralisches Bewusstsein nicht auf Handlungen reduzierbar und kann auch nicht geprägt sein von Regeln und Prinzipien, sondern wird induktiv aufgebaut von konkreten Gefühlserlebnissen. Es ist ein empiristischer Ansatz, der immanent aber auch einen normativen Aspekt enthält.³⁴⁹

Das moralische Bewusstsein wird von ihm geformt mit dem „(...) empiristischen Phänomen der Sympathie.“³⁵⁰ Sympathie – *sympathy* bedeutet bei Smith jedoch nicht Zuneigung, gegenseitiges Wohlwollen oder gefühlsmäßige Übereinstimmung, sondern damit sind Bewusstseinsvorgänge gemeint, die wir heute mit dem Terminus ‚Empathie‘ – die Bereitschaft und Fähigkeit sich in andere Menschen einzufühlen, bezeichnen. Smith meint damit einerseits das Gefühl, dass jemand allgemein für einen anderen empfindet und andererseits ist es das Mitgefühl – *fellow-feeling* oder Mitleid und Erbarmen – *pity and compassion*, das auftritt, wenn man bei jemandem, als einen von einer Handlung

³⁴⁶ Ebd. S. 2

³⁴⁷ SMITH Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Erster Abschnitt, S. 1, Übersetzung von Walther Eckstein, Hamburg 1994, Felix Meiner Verlag

³⁴⁸ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 308, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁴⁹ Vgl. Ebd. S. 283

³⁵⁰ Ebd. S. 285

Betroffenen, seinen Kummer verspürt. Einfühlung ist ein Erkenntnisvorgang, der mir Aufschluss gibt über den emotionalen Zustand eines anderen Menschen.

„Ein lächelndes Gesicht wirkt bei jedem, der es sieht, aufheiternd, eine sorgenvolle Miene andererseits erweckt Traurigkeit.“³⁵¹

Den Kern von Smith's Ethik bildet eine universalistisch gebotene Bezogenheit der eigenen Affektivität auf die affektive Offenheit zu den anderen, zu deren Affektfähigkeit.³⁵² Für Smith gilt allerdings, dass es nicht so sehr der Anblick des Affekts ist, sondern vielmehr der Anblick der Situation, die den Affekt auslöst, aus dem das *fellow-feeling* entspringt. Daher ist das *fellow-feeling* stark kognitiv bestimmt, da bei der Übernahme des Gefühls spontan die Situation überprüft wird. Egal, wie schnell eine Gefühlsregung auch eintritt, hat sie notwendiger Weise auch einen kognitiven Anteil.

„(...) daß nichts unser Wohlgefallen mehr erweckt, als einen Menschen zu sehen, der für alle Gemütsbewegungen unserer Brust Mitgefühl empfindet, und daß uns nichts so sehr verdrießt, als wenn wir an einem Menschen kalte Gefühllosigkeit beobachten.“³⁵³

Smith weist darauf hin, dass der Neigung mit anderen mitzufühlen, reziprok auch auf der anderen Seite entsprochen wird; doch ist der Affekt beim Betroffenen immer stärker, denn das *fellow-feeling* erreicht niemals die Stärke des ursprünglichen Affekts. Smith stellt fest, dass nicht alle Affekte mit gleicher Wirkung vom Gegenüber aufgenommen werden. Wenn die Gefühlsregungen des direkt Betroffenen mit der *Sympathy* des mitfühlenden Partners übereinstimmen so erscheinen die Gefühle als ‚schicklich‘ und angemessen, wenn das nicht der Fall ist, werden die Affekte als unschicklich – unangemessen gesehen. Das Urteil über die Mitteilbarkeit eines Affektes ist für Smith bereits als normativer Aspekt in dem Begriff der ‚Schicklichkeit‘ enthalten. ‚Schicklichkeit‘ steht für angemessen oder unangemessen, für mitteilbar oder nicht mitteilbar. Zum Beispiel erzeugt körperlicher Schmerz wenig Sympathie und gilt daher als unschicklich, weil er dem Empfinden des Beobachters verschlossen bleibt. Es ist also der Mangel an Mitteilbarkeit,

³⁵¹ SMITH A., *Theorie der ethischen Gefühle*, Erster Abschnitt, S. 5, Übersetzung Walther Eckstein, Hamburg 1994, Felix Meiner Verlag

³⁵² Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 284, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁵³ SMITH A. *Theorie der ethischen Gefühle*, Erster Abschnitt, 2. Kap. S. 9, Übersetzung Walther Eckstein, Hamburg 1994, Felix Meiner Verlag

der den körperlichen Schmerz in den Bereich der Unschicklichkeit drängt. Wenn nun jemand ein schmerzvolles physisches Missgeschick erleidet, sei es eine Kränkung oder verschmähte Liebe, erweckt er ein angemessenes Mitgefühl auch dann, wenn er sich selbst nicht dazu äußert.

Um festzustellen, wie intensiv ein Affekt auf die unmittelbare Umgebung wirkt, wie weit er mitteilbar ist, führt Smith den Terminus ‚unparteilichen Betrachter‘ – *indifferent spectator* -ein. Um ein solcher Betrachter sein zu können, muss man sich selbst als Betroffener in die Lage eines Betrachters seiner Situation versetzen und so distanziert sein eigenes Verhalten beobachten. Für Smith ist es eine objektive Art der Beurteilung über die Angemessenheit oder Unangemessenheit eines Affektes, aber aus der Sicht des anderen, denn je nachdem wie diese Beurteilung ausfällt wird mein Affekt gebilligt oder missbilligt.³⁵⁴ Horster spricht hier von einem Spiegel, in dem man die Schicklichkeit, sowie die Unschicklichkeit seiner eigenen Affekte sehen kann und ihre Mitteilbarkeit abschätzen kann.³⁵⁵

Durch die Verallgemeinerung der individuellen Billigung oder Missbilligung erreicht Smith den Maßstab für normativ-moralische Urteile.

Wenn es nun überhaupt zu einer objektiven Art der Reflexion kommen soll, müssen der von einem Affekt Betroffene und der teilnehmende Beobachter sich bereits eine „*angemessene affektive Einstimmung ermöglichende Grunddisposition*“³⁵⁶ angeeignet haben, die Affekte mitteilbar werden lässt. Die hier erforderlichen Grunddispositionen sind zwei Tugenden – für Smith Grundtugenden, um zwischenmenschliche Kommunikation überhaupt zu ermöglichen. Es ist die Sensibilität – *sensibility* – auf der einen Seite und die Selbstbeherrschung – *self-command* - auf der anderen Seite.³⁵⁷ Die Sensibilität ermöglicht das Wahrnehmen und Nachfühlen eines affektiven Zustandes und seine Mitteilbarkeit; die Selbstbeherrschung soll die auf sich selbst bezogenen Affekte zügeln und den der Gemeinschaft wohlwollenden nachgeben. Smith schreibt dazu:

³⁵⁴ Vgl. Ebd. S. 287

³⁵⁵ HORSTER D., *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*, S. 97, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

³⁵⁶ TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 288, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁵⁷ Ebd. S. 288

„Und daher kommt es, daß, bildet, viel für andere und wenig für uns selbst zu fühlen, unsere selbstischen Neigungen im Zaume zu halten und unseren wohlwollenden die Zügel schießen zu lassen, die Vollkommenheit der menschlichen Natur ausmacht, und allein in der Menschheit jene Harmonie der Empfindungen und Affekte hervorbringen kann, in der ihre ganze Würde und Schicklichkeit gelegen ist.“³⁵⁸

Die Grundlage sittlichen Handelns ist für Aristoteles die feste Charakterdisposition der *mesotes*, die zum einem mittels des Verstandes und zum anderen durch das richtige Verhalten den Affekten gegenüber gebildet wird. Ganz in diesem aristotelischen Sinn der *mesotes*-Lehre appelliert Smith ebenfalls auf ein bestimmtes Mittelmaß der Affekte zwischen Exzess und Unempfindlichkeit, damit andere teilnehmen können.³⁵⁹ Diese Tugend der Mäßigung und Beherrschung, die bei Aristoteles noch hauptsächlich auf die körperlichen Lüste bezogen war, erhält von Smith einen sozialen Charakter und wird auf ein ‚Sichverhalten‘ zu den anderen verstanden.

So können die zwei Grundtugenden als Haltungen der intersubjektiven Offenheit verstanden werden oder wie Tugendhat sich ausdrückt „(...) *es sind universalistisch, moralisch geforderte Haltungen. (...) Das Entscheidende ist daß die Moral der Pflichten zu Unterlassungen und Handlungen durch die Moral der Schicklichkeit ergänzt worden ist, die eine Moral der Haltung ist, wie wir uns zu anderen affektiv verhalten sollen.*“³⁶⁰

Innerhalb dieser universalistischen Moral ist es die gebotene kommunikative Grundhaltung, den anderen Menschen zu verstehen geben, dass wir ihren moralischen Wert achten und anerkennen.

Es ist dem genialen Einfall Smiths zu verdanken, das Prinzip der Unparteilichkeit mit der Idee des affektiven Einschwingens zu verbinden, sodass die Tugenden für das moderne Bewusstsein wieder zugänglich und angenommen werden konnten.³⁶¹

³⁵⁸ SMITH A. *The Theorie of Moral Sentiments*, Erster Abschnitt, 5. Kap. S. 29, Übersetzung Walther Eckstein, Hamburg 1994, Felix Meiner Verlag,

³⁵⁹ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 292, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁶⁰ Ebd. S. 296

³⁶¹ Vgl. Ebd. S. 308

8. Die Renaissance der aristotelischen Tugendethik im 20. Jahrhundert

Der Verlust an Gemeinschaftswerten, sowie die ständig stärker hervortretende Individualisierung und Autonomie des Subjekts führen in unserer Gesellschaft zu einer immer größer werdenden Verunsicherung, die durch die globalen Interessen der Ökonomie nur noch verstärkt wird. Die generelle Notwendigkeit einer ständig berufsbedingten Ortsveränderung, das immer stärker werdende Beziehungschaos, das den Kindern zunehmend erschwert, ihre Persönlichkeit in einer stabilen Familiensituation zu entfalten, führt zu einem Vorteils- und Gewinndenken, das keine soziale Verpflichtung mehr einschließt. So wird in der Gesellschaft das Bedürfnis, diesen wahrgenommenen Werteverlust und Wertewandel zu thematisieren, immer größer. Auch die gegenwärtige, empirische Sozialforschung diagnostiziert diesen Wertewandel von den Werten des Fleißes, Pflichtbewusstseins, Disziplin und Pünktlichkeit hin zu den Selbstverwirklichungswerten, wie Autonomie, Kreativität und Lebensgenuss.³⁶² Als Folge zeigt sich eine Abwertung des Tugendbegriffes, der für die Moralphilosophie seit dem vorigen Jahrhundert laufend bedeutungsloser geworden ist.

8.1 Der praktisch-empirische Hintergrund

Werte sind subjektive Setzungen und Entwürfe eines wertenden Bewusstseins und sind zu einem Resultat einer wertsetzenden Vernunft und werden andererseits auf Grund sozialer Akzeptanz intersubjektiv zu Normen bildenden Elementen.³⁶³

Werte bilden eine hierarchische Rangordnung und die gegenwärtigen Wertediskussionen, so Pieper, entstehen, weil verschiedene Werte vermischt und in ihrer Rangordnung durcheinander gebracht werden. Unsere abendländisch fundierte Kultur kennt drei Wertegruppen: die Grundwerte an erster Stelle, moralische Werte nehmen den zweiten Platz ein und die ökonomische Werte belegen den dritten. Die Grundwerte

³⁶² Vgl. HÖFFE Ottfried, *Lexikon der Ethik*, S. 332, München 1997, Verlag C.H. Beck

³⁶³ Vgl. ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 227, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

bilden das ethische Fundament, sowohl für die moralischen, wie ökonomischen Werte und sind als Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zusammengefasst in dem Begriff der Menschenwürde.³⁶⁴

Auch die umgekehrte Reihenfolge im deskriptiven und nicht normativen Sinn gesehen, besagt, dass die ökonomischen Werte durchaus eine materielle Basis schaffen können, auf welcher die moralischen und ethischen Grundwerte ihre normative Geltung entwickeln, solange ein Bekenntnis zur Menschenwürde als höchster Wert, diese Werte zur Verwirklichung und zur materiellen Absicherung verankert.

Wenn nun aber, wie es gegenwärtig der Fall ist, die Rangordnung umgekehrt angelegt ist, die ökonomischen Werte zu den eigentlich global verbindlichen Werten deklariert sind und die beiden übrigen Wertegruppen als idealistischer Luxus abgetan werden, auf den man verzichten kann, sind individueller und nationaler Egoismus die Folge.

„Zwar werden die Freiheitsrechte mit beträchtlichem Pathos als Menschenrechte hochgehalten, aber die Tendenz, jeden nach seiner Façon selig werden zu lassen, Hauptsache man bleibt in der Ausführung seines eigenen Lebensentwurfes ungestört, und gibt sich unter dem Deckmantel der Toleranz sogar einen moralischen Anschein.“³⁶⁵

8.2. Der philosophische Hintergrund

Die gegenwärtige vermehrte Beachtung der Tugendethiken im philosophischen Zusammenhang hat sehr unterschiedliche Ansatzpunkte. Zum ersten, wie Pauer-Studer anführt, „*der etwas plakative Vorwurf*“, dass die kantische Ethik und der Utilitarismus als Prinzipienethiken dem moralischen Phänomenen nicht gerecht werden, d. h. so ein klar formuliertes Moralprinzip vernachlässigt meistens die Frage nach der inneren Haltung der Person, ihrer Disposition und ihrer Affekte, die als ein zentrales Kriterium mit einzubeziehen sind.³⁶⁶

Ferner richtet sich die Kritik an beiden Ethikkonzeptionen darauf, dass beide einem System persönlicher Distanz huldigen, das in heiklen Situationen weder die persönlich

³⁶⁴ Vgl. PIEPER Annemarie, *Einführung in die Ethik*, S. 250, 6. Auflage, Tübingen 2007 A. Franke Verlag

³⁶⁵ Ebd. S. 112

³⁶⁶ Vgl. PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 55, Wien 2003, Falcultas Verlag

Motivation noch die intuitive Wahrnehmung berücksichtigt. Der konkrete Vorwurf gegen den Utilitarismus lautet daher, dass das kalkulierte Abwägen von Nutzen und Schaden an der Feinstruktur von Situationen vorbeigeht und somit die jeweilige kontextuelle Eigenart einer Sache nicht erfassen kann. Analog gilt das auch für die von der kantischen Ethik geforderte Verallgemeinerung der Handlungsgrundsätze, sie ist ebenfalls „nicht genügend kontextsensitiv.“³⁶⁷

Diskussionen um den Tugendbegriff hat es allerdings in Deutschland schon zu Beginn des 20. Jh. gegeben. Ausgerechnet ein Neukantianer unternimmt den Versuch, den Begriff der Tugend wieder zu erneuern. Er fordert eine Rückbesinnung auf feste Charakterhaltungen zur Stärkung von moralischen Überzeugungen. Für den Neukantianer Hermann Cohen sind Tugenden „(...) Wegweiser, welche der reine Wille sich setzt“,³⁶⁸ um über die Selbstbestimmung zu einer moralischen Grundhaltung zu kommen.

Einen weiteren Versuch ‚Zur Rehabilitierung der Tugend‘ unternimmt Max Scheler 1915 in seiner gleichnamigen Schrift, um damit der zunehmenden Verflachung des Tugendbegriffes entgegen zu wirken.³⁶⁹ Dieser Versuch mündet gleichzeitig in eine heftige Kritik an Kant und seinen Begriff von Tugend, welchen er, so Scheler, „(...) zu einer bloßen Wirkung pflichtmäßigen Wollens“,³⁷⁰ degradiert hatte.³⁷¹

Allerdings, so führt Verena Weber in ihrem Buch *Tugendethiken und Kommunitarismus* weiter aus, blieben diese frühen Versuche, die nur im deutschen Sprachraum Verbreitung fanden „ohne größere Resonanz und Breitenwirkung.“³⁷² Erst der 1958 erschiene Aufsatz von G. E. M. Anscombe „*Modern Moral Philosophy*“ gilt als Ausgangspunkt für die wieder aufgenommenen Dialoge, jetzt jedoch mit größerer Breitenwirkung in Bezug auf den Tugendbegriff.

³⁶⁷ Vgl. Ebd. S. 56.

³⁶⁸ COHEN Hermann, *Ethik des reinen Willens*, S 64, Berlin 1907, Verlag Cassierer

³⁶⁹ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Einführung S. 21, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁷⁰ SCHELER M. in: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, S. 15, Leipzig 1915, Neuer Geist Verlag

³⁷¹ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Einführung S. 21, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁷² Ebd. S. 21

8.3. Die Erneuerung des Tugendbegriffes

Wie weit sind nun Tugenden in moderne Moralsysteme integrierbar und wie weit können sie den universalistisch-moralischen Anspruch erfüllen, wie weit eignen sie sich als selbständige Grundlage für ein ethisches Konzept?

Zweifellos ist das Interesse der gegenwärtigen Ethik an einer Wiederbelebung der tugendhaften Werte stark gestiegen, doch wenn Tugenden die Grundlage für ein modernes Ethikkonzept bilden sollen, muss eine Motivation dafür vorhanden sein, weswegen eine Person tugendhaft handeln und z.B. keine utilitaristischen Zwecke verfolgen soll. Verena Weber geht davon aus, dass die modernen Tugendkonzeptionen motivbegründet auf das aristotelische Tugendmodell verweisen. Allerdings lässt sich dieses solide Fundament nicht so ohne weiteres auf unsere Zeit übertragen, da die Voraussetzungen, die für Aristoteles gegolten haben, „*keine allgemeine Akzeptanz mehr finden können.*“³⁷³

Die Tugend wird im aristotelischen Modell nicht rein um ihrer selbst willen dargestellt, sondern um eines wertmäßig höheren Gutes, „*(...) das den Wert des Lebens als Ganzes bestimmt.*“³⁷⁴ Dieses Streben nach gutem Leben und Wohlergehen des Menschen ist auch heute ein universales *Telos*, doch ist aus interkultureller Sicht die Pluralität dieses Lebenszieles vorauszusetzen. Es müsste also ein für alle Menschen universaler gemeinsam verbindender Lebenszweck gefunden werden, damit sich die Motivation tugendhaft zu leben, lohnen würde. Dieses Kriterium beinhaltet auch die Kritik an der kantischen Ethik, sowie am Utilitarismus, beide Ethiken klären nicht weswegen Menschen sich gerade an ihre vorgegebenen moralischen Prinzipien gebunden fühlen sollen.³⁷⁵

³⁷³ WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 32, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁷⁴ Ebd. S 32

³⁷⁵ Vgl. PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 59, Wien 2003, Falcultas Verlag

8.3.1. Gertrude Elisabeth M. Anscombe

Anscombe war Moralphilosophin und katholische Theologin in Cambridge. Ihr Schwerpunkt war das Aufzeigen der Schwachstellen im Zusammenhang normativer und konsequenzialistischer Moralvorstellungen, die nur die Handlung aber nicht die handelnde Person im Vordergrund stehen lassen.

Sie vertritt die Auffassung, dass die von einer metaphysischen Autorität auferlegten Gebote im 20. Jh. ihre Wirkung verloren haben und dass Verbote und Gebote im Sinne einer religiösen Gesetzeskonzeption überholt sind. Sie verweist auf die Schwachstelle dieser Konzeption, indem sie feststellt, dass ohne Glauben an Gott und seine göttliche Autorität, die Begriffe Verbot und Gebot wesentlich an Substanz verlieren und sich als ein „Überbleibsel eines abgelösten Denksystems“³⁷⁶ erweisen, womit wird jedoch ihres Erachtens, das Wesentliche ethischen Handelns verkannt wird.

Aber nicht nur die christliche Gesetzesethik wird von Anscombe kritisiert, auch Kants Pflichtenethik und die vom Utilitarismus geprägte, angelsächsische Moralphilosophie haben ihrer Meinung nach an Akzeptanz und Bedeutung verloren.

Sie fordert somit einen Neubeginn, eine mehr personenorientierte Auffassung der Ethik, miteinbezogene Psychologie, welche die Grundlagen der Handlungen in einem größeren Ausmaß erforschend, persönliche Befindlichkeiten, Dispositionen und Haltungen besser begründen kann. Es gibt für sie keine falschen oder richtigen, sondern nur gerechte oder ungerechte Handlungen, die sich aus den Grundhaltungen der Personen ergeben. Diese geforderten Grundhaltungen führen unweigerlich weg von einer gesetzeskonformen Disposition der Prinzipienethik und hin zu einer tugendhaft – personbezogenen Ethik im Sinne Aristoteles'.³⁷⁷

Anscombe zeigt zwar das Chaos der zeitgenössischen Moralphilosophie auf, aber sie bietet jedoch keine Lösung an; sie lehnt den Begriff des Sollens und den kantischen Begriff der Autonomie - Selbstgesetzgebung als ‚absurd‘ ab, und setzt offenbar voraus, dass die

³⁷⁶ ANSCOMBE G. E. M; *Modern Moral Philosophy*, in PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 37, Wien 2003, Falcultas Verlag

³⁷⁷ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 22, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

Gesetzgebung immer von einer Autorität jenen Subjekten gegenüber erfolgen kann, die dieser Autorität unterworfen sind.³⁷⁸

Ihre Kritik an den herkömmlichen Moralkonzepten hat eine weltweite Diskussion um die Tugendethik ausgelöst und ihre Ideen wurden vor allem im englischen Sprachraum von Philippa Foot, Rosalind Hoursthouse, sowie Martha Nussbaum und Michael Stocker aufgegriffen. Besonders zu erwähnen wäre noch Alasdair MacIntyre als ein Vertreter einer Strömung konservativen Gedankenguts, dessen kommunitaristische Wertvorstellungen über die Philosophie hinaus, weltweit in die politischen Diskussionen Einzug hielt.³⁷⁹

8.3.2. Martha Nussbaum

Um einen universalistischen Ansatz der aristotelischen Tugendethik bemüht sich die amerikanische Philosophin und moderne Tugendethikerin Martha Nussbaum. In Anlehnung an Aristoteles vertritt sie eine Position, die sie „Essentialismus“ nennt. Darunter versteht sie, *„(...) daß es zwischen den verschiedenen Gesellschaften viele Gemeinsamkeit und Überschneidungen gibt, (...) so können wir nichtsdestoweniger bestimmte Merkmale erkennen, die uns als Menschen gemeinsam sind.“*³⁸⁰ Sie ist davon überzeugt, dass es bei allen menschlichen Lebewesen ganz zentrale und universale Wesensmerkmale gibt, die elementare Bedürfnisse charakterisieren, die eben *essentiell* sind.

Für Nussbaum ist es erforderlich eine gemeinsame Basis herzustellen, damit eine Grundlage für eine globale Ethik zu schaffen, auf der sich alle menschlichen Individuen verständigen können. *„Kulturübergreifende Kommunikation und Diskussion gehören heutzutage überall zum Leben, und unsere Erfahrungen mit kultureller Überaktion deuten daraufhin, dass die Menschen auch wenn sie unterschiedliche Vorstellungen haben,“* (...) z. B. moderne Technik und Wissenschaft als etwa Neues anerkennen und als einen möglichen Beitrag zu einem besseren Leben schätzen, *„(...) daß die traditionelle Gesellschaft sehr wohl in*

³⁷⁸ Vgl. PAUER-STUDER H., *Einführung in die Ethik*, S. 58, Wien 2003, Falcultas Verlag

³⁷⁹ Ebd. S. 23

³⁸⁰ NUSSBAUM M., *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in Rippe Klaus Peter und Schaber Peter *Tugendethik*, S. 151, Stuttgart 1998, Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

der Lage ist, die von außen kommende Innovation als ein Mittel zur Lösung eines Problems zu begreifen.“³⁸¹

Zwei Eigenschaften sind für Nussbaum besonders für das spezifisch Menschliche relevant, sie sind nach Ansicht der Autorin am meisten konstitutiv: die praktische Vernunft und die Fähigkeit zur Einsicht notwendiger sozialer Bindungen. Achtung und Mitleid, als wichtige Faktoren einer gemeinsamen Quintessenz des Menschseins sind zwei Positionen menschlicher Interaktion, die sie für ganz zentral erachtet. Nur auf solch einem gemeinsamen Fundament kann soziale Gerechtigkeit aufgebaut werden.³⁸²

Es ist für Nussbaum durchaus legitim, dass es bei der Verteilung von begrenzten Ressourcen, das betrifft hauptsächlich ihre Vorstellung vom Wertbegriff der Tugend der Gerechtigkeit zwischen einzelnen Kulturen und Gesellschaften -, Differenzen im Verständnis über Gerechtigkeit gibt; wichtig für sie ist die globale Übereinstimmung, dass es Verteilung geben muss.

Kritiker von Tugendethiken, die den Tugenden Relativität und Unfähigkeit eine universale Grundlage bilden zu können, da sie in einem sozialen Kontext tradiert werden und bestehen, also nicht in einer unabhängigen Haltung zu den Verhältnissen, hält sie entgegen:

„Die aristotelischen Tugenden bedeuten ein ausgewogenes Verhältnis zwischen allgemeinen Regeln und einen ausgeprägten Sinn für Besonderheiten, wobei, wie Aristoteles betont, der Wahrnehmung des Besonderen Priorität zukommt.“³⁸³

Zu den Grundfunktionen, die alle menschlichen Lebewesen in gleicher Weise betreffen und „(...) sehr stark der Liste Aristoteles ähneln“,³⁸⁴ bezeichnet Nussbaum die Sterblichkeit, den Körper, Freude und Schmerz, die kognitiven Fähigkeiten der praktischen Vernunft und die frühkindliche Entwicklung. Damit versucht sie eine universalistische Sichtweise des aristotelischen Tugendkonzeptes herauszuarbeiten, um

³⁸¹ Ebd. S. 149

³⁸² Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 106-107, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁸³ NUSSBAUM M., *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in Rippe Klaus Peter und Schaber Peter *Tugendethik*, S. 140, Stuttgart 1998, Philipp Reclam jun. GmbH & Co

³⁸⁴ Ebd. S. 151

„(...) der Übertragung der Tugendethik des Aristoteles auf die Gegenwart den Weg zu ebnen.“³⁸⁵

Tugenden sind auch der Schwerpunkt in der Ethik von

8.3.3. Philippa Foot

Sie ist neben Elizabeth Anscombe, Martha Nussbaum und Alasdair MacIntyre, die vierte der bekanntesten und vor allem beachtungswertesten BegründerInnen der modernen Tugendethik. Auch sie benützt für ihren analytischen Ansatz als Ausgangspunkt die aristotelische Tugendlehre, verweist jedoch mehrfach auf die thomistische Tugendethik, in der sie, wie sie ausführt, neue Elemente und Schwerpunkte findet: „oft ist Thomas wesentlich ausführlicher als Aristoteles, und man kann bei ihm eine Menge Dinge lernen, die Aristoteles nicht bietet.“³⁸⁶

Neu gegenüber Aristoteles ist z. B. der Gedanke von Thomas, dass eine Tugend nur dann als solche bezeichnet werden kann, wenn der Wille des Menschen tugendhaft ist. Gerade der Wille ist es, der aus der bloßen Fertigkeit eine Tugend macht, denn moralische Haltungen werden an ihren Absichten gemessen.³⁸⁷

Tugenden sind für menschliche Wesen etwas Nützliches, Notwendiges, dienen als Regulativ bzw. Ausgleich für Motivationsdefizite gegenüber allgemeinen menschlichen Neigungen und Emotionen. „Wir spüren zwar eine natürliche Neigung zur Selbstliebe, die und scheinbar angeboren ist, doch wächst daraus nicht automatisch eine Liebe zu den Mitmenschen, die uns dazu veranlassen würde, ihnen gegenüber wohlthätig oder gerecht zu handeln. Es ist die Tugend, die das Defizit ausgleicht (...).“³⁸⁸ Für Foot haben gerade die Tugenden der Wohltätigkeit und Nächstenliebe einen hohen Stellenwert, da sie eine korrektive Disposition zur sozialen Natur des Menschen darstellen.

³⁸⁵ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 107, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁸⁶ FOOT Philippa, *Tugenden und Laster*, in Rippe Klaus Peter und Schaber Peter *Tugendethik*, S. 70, Stuttgart 1998, Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

³⁸⁷ Vgl. Ebd. S. 77

³⁸⁸ FOOT PH., in WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 29, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

In ihren Ausführungen stellt Foot weiters fest, dass moralische Normen einen hypothetischen Charakter haben, dass es hypothetische Imperative sind, die hinreichende Gründe zu Handeln darstellen. Auch Tugendhat, ist der Meinung, wenn jemand nicht gemäß einer sozialen Norm handelt, erfährt eine soziale Sanktion; wer nun gemäß einer durch eine soziale Sanktion bestimmten Regel handelt, so ist diese Norm ihrerseits bereits eine hypothetische Vernunftregel.³⁸⁹

Foot vergleicht die kategorischen Imperative mit blinden Berufungen auf das, was zu tun ist und mit rigorosen Regeln, die schlicht unbedingte gelten. Die Beschränkung der Moral auf kategorische Imperative versuche „dem moralischen Sollen eine magische Kraft“ zu verleihen.³⁹⁰

In ihrem Buch *Die Natur des Guten* entwirft sie eine naturalistische Ethik, in der sie darauf hinweist, dass die Moral ein wesentlicher Bestandteil menschlicher Vernünftigkeit ist. Sie ist ein Teil unserer Natur als Vernunftwesen.³⁹¹

8.3.4. Alasdair MacIntyre

Alasdair MacIntyre gilt als einer der Begründer der Renaissance des aristotelischen Tugendbegriffs. In seinem vieldiskutierten Werk *After Virtue* wendet er sich vehement gegen das gegenwärtige subjektivistische Moralverständnis und plädiert für eine „tugendethische Einbettung des Sittlichen“³⁹² in den vorgegebenen sozialen Kontext mit Einbeziehung der Traditionen, eng am antiken Vorbild orientiert. An Aristoteles anschließend meint er, Tugenden „(...) deren Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzen, die Güter zu erreichen die einer Praxis inhärent sind (...)“,³⁹³ können sich nur in einem Umfeld von Gemeinschaft entwickeln.

Alasdair MacIntyre Kritik richtet sich gegen die zurzeit existierende Beliebigkeit der moralischen Standpunkte, denen kein einheitliches moralisches Konzept mehr gegenübergestellt wird und ist der Meinung, dass es den Begriff des moralisch Guten, frei

³⁸⁹ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 46, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

³⁹⁰ FOOT Ph., *Die Wirklichkeit des Guten*, Moralphilosophische Aufsätze, Hrg. Anton Leist, Ursula Wolf, Frankfurt/Main 1997, Fischer Taschenbuch-Verlag

³⁹¹ FOOT Ph., *Die Natur des Guten*, Frankfurt/Main 2004, Suhrkamp Verlag

³⁹² ANZENBACHER A., *Einführung in die Ethik*, S. 147, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag

³⁹³ MACINTYRE A., *Der Verlust der Tugend*, S. 256, Frankfurt 1995, Suhrkamp Verlag

von Traditionen und traditionsunabhängigen Rationalitätskriterien, nicht gibt. Die Möglichkeit einer unabhängigen und reinrationalen Rechtfertigung der Moral, so wie Kant sie sieht, bezweifelt er, Sittlichkeit könne nicht allein aus der Vernunft begründet werden.³⁹⁴

MacIntyre unterscheidet drei tugendethische Ebenen. Die erste bezieht sich auf die Praxis; darunter versteht er „(...) jede kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die diese Form von Tätigkeit inhärente Güter(...) jene Maßstäbe der Vortrefflichkeit erreichen, die dieser Form von Tätigkeit angemessen und durch sie definiert sind (...)“³⁹⁵ und dem Wohle der ganzen Gemeinschaft dienen. Diese Verwirklichung wertvoller Handlungen in sich, wird in der modernen, von der Marktwirtschaft geprägten Gesellschaft, wie er feststellt, gegenwärtig an den Rand gedrängt. Die liberalistische Denkweise fördere seiner Meinung nach diese Entwicklung zusätzlich, durch Unterstützung von Individualisierung und Habgier; jedoch die staatliche Einmischung, sowie gemeinschaftliche Werte, als Korrektiv ablehnt.³⁹⁶

Auf der zweiten Ebene geht es um die ‚narrative Ordnung‘ des guten Lebens eines einzelnen Menschen, das als ein Leben im Ganzen einem teleologischen Prinzip folgend, verstanden werden muss. „Die Gebote, die die verschiedenen Tugenden vorschreiben (...) leiten uns an, wie man von der Potentialität zum Handeln kommt, wie wir unser wahres Wesen erkennen und unser wahres Ziel erreichen“.³⁹⁷

Die dritte Ebene wird bestimmt von den tugendethischen Normen, die eingebettet in soziale Kontexte und Traditionen nicht erst begründet und abgeleitet werden müssen. Erst die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gibt Anlass, moralische Werte hochzuhalten „(...) ohne das Leben dieser Gemeinschaft hätte ich keinen Grund, moralisch zu sein.“³⁹⁸ MacIntyre ist überzeugt, dass die Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft auch eine gemeinsame Vorstellung vom guten Leben mit sich bringt. Die Rollen, die das

³⁹⁴ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 43, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁹⁵ MacINTYRE A., *Der Verlust der Tugend*, S. 251, Frankfurt 1995, Suhrkamp Verlag

³⁹⁶ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 41, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

³⁹⁷ MacINTYRE A., *Der Verlust der Tugend*, S. 77, Frankfurt 1995, Suhrkamp Verlag

³⁹⁸ Ebd. S. 92

Individuum innerhalb einer Gemeinschaft spielt, bestimmen seine Identität als Person; die Aufgabe der Rolle würde auch zu einem Verlust der Identität führen.

Die systematische Ausarbeitung der aristotelischen Tugendlehre als Grundlage für die kommunitaristische Theorie ist zweifellos das große Verdienst Mac Intyres. Trotzdem möchte ich erwähnen, dass viele Philosophen seinen Ausführungen gegenüber eine kritische Position einnehmen und mit seiner Interpretation der Tugendethik nicht einverstanden sind. Man wirft ihm vor, seine Begründungen willkürlich und selektiv seinen Vorstellungen angepasst, die aristotelische Ethik missverstanden und falsch ausgelegt zu haben.

9.4. Der Kommunitarismus

Die unter dem Begriff des Kommunitarismus zusammengefasste Denkrichtung entwickelte sich zunächst völlig uneinheitlich und heterogen, doch mit der Zeit immer deutlicher zu einer Gegenposition des Liberalismus. Der Kommunitarismus sieht sich als eine philosophisch-politische Reaktion auf den fortschreitenden Wertpluralismus und die damit verbundene Orientierungslosigkeit in Bezug auf soziale Verantwortung und Solidarität. Die kommunitaristische Bewegung, die am Anfang an eine stark politische Funktion hatte, nahm ihren Ausgang Ende des 20. Jh. in den USA und Großbritannien

Zwar wollen die Kommunitaristen die von Rawls aufgestellten Grundprinzipien, wie das Gleichheits- und das Differenzierungsprinzip keineswegs in Frage stellen, sie konzentrieren sich jedoch mehr auf die Gemeinschaftsbedingungen, die ein Funktionieren der liberalen Grundrechte erst ermöglichen.³⁹⁹ Die Vermittlung von Werten, moralischen Normen und eines Wir-Gefühls innerhalb einer überschaubaren Gemeinschaft steht im Vordergrund. Ohne Gemeinschaft und gemeinsame Wertvorstellungen, sei eine Existenz des modernen, menschlichen Individuums nicht denkbar. Der wichtige Aspekt ist dabei, dass auch die Gemeinschaft für das Wohlergehen des Einzelnen zu sorgen hat.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 37, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

⁴⁰⁰ Ebd. S. 37

War es am Anfang bloß die Kritik am Liberalismus, so entwickelte der Kommunitarismus in weiterer Folge eigenständige Ideen und Modelle, die eine starke Hinwendung zu aristotelischen Tugendethik zeigen. Charles Taylor, einer der bedeutendsten Kommunitarier und moderner Heglianer schließt an den Denkansatz Aristoteles' an, dass Individualität erst innerhalb von Beziehungen in einer Gesellschaftsgruppe gebildet wird. Wichtig für ihn ist die Tradierung historisch gewachsener Wertvorstellungen innerhalb räumlich begrenzter Gemeinschaften. Die bürgerliche Gesellschaft hat für Taylor sowohl eine politische aber auch eine nichtpolitische Dimension:

„Bürgerliche Gesellschaft ist nicht so sehr eine Sphäre außerhalb der politischen Macht; sie dringt vielmehr tief in diese Macht ein, fragmentiert sie und dezentralisiert sie.“⁴⁰¹

Taylor wird der konservativen Richtung zugerechnet, während Etzioni die liberale Gruppe anführt. Das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft gilt allerdings für beide Richtungen und ebenso die Formulierung einer gemeinschaftlichen Vorstellung des Guten, was ein gutes Leben ausmacht.⁴⁰² Die Gemeinsamkeit der Werte ist das definierende, sowie orientierende Element für die Identität der Gemeinschaft, als auch für die einzelnen Mitglieder.⁴⁰³

Amitai Etzionis Grundkonzept besteht darin, kommunitarisches und liberales Gedankengut zu einer neuen Synthese zu vereinen, „(...) um so zu einer neuen integrativen Konzeption eines kommunitarischen Liberalismus zu gelangen.“⁴⁰⁴ Sein großes Verdienst war die Gründung des kommunitarischen Netzwerks und die Organisation einer kommunitarischen Plattform. Diese organisierte Form trug zugleich zu Bündelung, Selbstreflexion und weltweiter Verbreitung bei. Sein Werk, *Die Verantwortungsgesellschaft* ist ein Entwurf einer umfassenden kommunitarischen Gesellschaftstheorie, die sich allerdings deutlich abgrenzt von den Kommunitariern wie Taylor, Sandel und Walzer. Für ihn ist es wichtig ein Gleichgewichtsverhältnis herzustellen zwischen den

⁴⁰¹ TAYLOR Charles, *Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft im politischen Denken des Westens*, in Brumlik/Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, S. 146, Frankfurt 1993, Fischer Taschenbuchverlag

⁴⁰² Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 38, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

⁴⁰³ Ebd. S. 86

⁴⁰⁴ REESE-SCHÄFER Walter, *Kommunitarismus*, S. 113, Frankfurt/Main 2001, Campus-Verlag

Autonomievorstellungen der Einzelnen und den Erfordernissen einer sozialen Ordnung.⁴⁰⁵ Er sieht auch keinen Widerspruch zwischen der Respektierung universeller individueller Rechte und der Anerkennung partikularer Verpflichtungen einer Person gegenüber ihren Gemeinschaften.

Nach Etzioni ist auch die Unterscheidung von Gemeinschaften eminent wichtig. Er weist auf die augenblickliche Situation im deutschen Sprachraum hin, wo sich gegenwärtig multikulturelle Gemeinschaften – entstanden durch Einwanderungspolitik –, bilden, die einen Kommunitarismusbegriff entwickeln, der deutlich andere Konnotationen als der amerikanische hat.⁴⁰⁶ Der deutsche Politikwissenschaftler Bassam Tibi warnt vor diesem Umstand, - in Fachkreisen Multi-Kulti-Kontext genannt –, dass Menschen aus verschiedenen Religionen und Kulturen nach ihren eigenen Wertvorstellungen in Parallel-Gemeinschaften innerhalb einer bestehenden Gesellschaft leben. Er befürchtet, einen möglichen Zerfall des demokratischen Gemeinwesens, durch einen Gruppenautoritarismus „(...) in Kulturghettos der Kollektive, die jeweils ihren eigenen, d.h. partikularistischen ‚Bürgersinn‘ haben (...) sie erhalten Gruppenrechte und bleiben damit ein Fremdkörper in ihrer neuen Umgebung.“⁴⁰⁷

Es das Verdienst Etzionis, dass der Gegensatz zwischen Kommunitarismus und Liberalismus sich langsam auflöst. Walter Reese-Schäfer stellt am Schluss seines Buches fest, dass das *Community*-Denken heute durchwegs als notwendige und wünschenswerte Ergänzung zum liberalen Gemeinwesen aufgefasst wird. Etzionis Weg wurde in abgeschwächter und popularisierter Form zu einer *Ideologie der Neuen Mitte* angenommen.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Vgl. Ebd. S. 113

⁴⁰⁶ BASSAM Tibi, *Europa ohne Identität?*, S. 162, München 2001, Bertelsmannverlag

⁴⁰⁷ Vgl. REESE-SCHÄFER Walter, *Kommunitarismus*, S. 144, Frankfurt/Main 2001, Campus-Verlag

10. Resümee

Die Ausführungen der modernen Tugendethiker zeigen, dass antike Tugendlehren und ihre Handlungsmodelle nicht so ohne weiteres auf unsere Zeit übertragbar sind, es fehlen uns, wie damals im Umfeld Aristoteles, die überschaubaren Verhältnisse eines Polisverbandes und Konfuzius konnte sich nur an hierarchischen Herrschaftsformen orientieren, er kannte keine demokratischen Regeln. Dennoch vermitteln beide Tugendlehren eine Ethik mit hohem, moralischem Anspruch, der seine Faszination bis in die Gegenwart nicht verloren hat.

Jedoch wird die Frage nach dem moralischen Anspruch einer Ethik gegenwärtig abgelöst von der Frage nach ihrer Universalierbarkeit, um den derzeitigen Anforderungen einer kulturellen Vielfalt und eines weltumfassenden Dialogs entsprechen zu können. Kulturübergreifende universale Werte, die den Begriff der ‚Gleichheit‘ implizieren, lassen sich derzeit noch schwer vermitteln; es sind die sozialen Werte, die universalierbar sind.

Beide antiken Ethiken in ihrem Ganzheitskonzept können diesen Anspruch nicht genügen, doch die Fundierung von Tugenden als eine zu erwerbende Lebenshaltung, die durch Gewöhnung zu einer menschlich vollkommenen Persönlichkeit führt und damit die kognitive Voraussetzung erfüllt, für ein humanes Miteinander einzutreten, bildet bei beiden Ethiken den universalen Kern. Dieser Kern besteht vorrangig aus sozialen Tugenden mit gleichem Moralverständnis, die diesen Kern füllen, der jedoch *„in seinen Rändern offen bleiben“*⁴⁰⁹ muss, weil auch Tugenden oft in ihrem Kontext entsprechender unterschiedlicher Ausprägung sind.

Humanität und Menschlichkeit heißt das universalistische Potential der Tugendlehre Konfuzius'. Seine Formulierung der ‚Goldenen Regel‘ gilt als Fundament aller Moral und bringt die Ethik auf ein abstraktes, formales Prinzip. Die Menschlichkeit muss um ihrer selbst- und nicht um eines Vorteils willen ausgeübt werden und wurde auch mit dem

⁴⁰⁹ TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 211. Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

Terminus ‚Achtung‘ bestimmt, die unterschiedslos jedem zukommt, mit dem man auch immer Kontakt hat. Trotz ihrer hierarchischen Gesellschaftsordnung sind alle Anthropologien der ‚Konfuzianer‘ egalitär.⁴¹⁰ Die ausführliche und detaillierte Beschreibung der idealen Persönlichkeit als höchstes Ziel individueller Vollkommenheit umrahmt diese für ihre Zeit außergewöhnliche Moral.

Konfuzius mag gehofft haben auf die Verwirklichung dieser utopischen Gesellschaft, doch war er auch, wie Paul Gregor ausführt, zu sehr Realist, um wirklich daran zu glauben. So betont er ja nachdrücklich, dass die Kluft zwischen Einsicht und Tun für viele unüberbrückbar ist. Er bringt im *Lunyu* immer wieder zum Ausdruck, wie schwierig und „(...) schwer korrigierbar das Verhalten der Menschen tatsächlich ist; all ihren prinzipiellen Möglichkeiten zum Trotz.“⁴¹¹ So wünschenswert es für unsere Gesellschaft wäre, dass Vorbilder oder Menschlichkeit allein bereits eine ideale Gesellschaft ermöglichen, so wissen wir auch wie notwendig die Tugend der Menschlichkeit als Grundlage für die Entfaltung einer Gesellschaft ist und so ihr Überleben erst ermöglicht.

Als universale ethische Grundlage für die aristotelische Ethik gilt, dass jeder Mensch von Natur aus als höchstem Lebensziel, seinem eigenen Wohlergehen und seinem Glück nachstrebt, die er als Gemeinschaftswesen am besten in einer Gemeinschaft erreichen kann.⁴¹² Beide Voraussetzungen werden in philosophischen Diskussionen öfter in Frage gestellt und als metaphysisches Konzept gesehen. Meines Erachtens handelt es sich jedoch um keine metaphysischen Grundlagen, sondern beides ist im ‚Wesen Mensch‘ verankert.

Das Universalisierungskriterium sagt noch nichts über die Gültigkeit der moralischen Prinzipien aus. Universale Tugenden, die auf einer moralischen Grundlage basieren und moralische Handlungen zur Folge haben, müssen aus der Perspektive aller allgemein anerkannt sein. Diese Verallgemeinerung der Haltungen findet sich, wie sie Martha Nussbaum darstellt, in Emotionen, denen sie in entscheidenden Lebenssituationen als Korrektiv dienen, geltend für jedes Individuum allerorts, zu aller Zeit. Solche

⁴¹⁰ ROETZ H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 424, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

⁴¹¹ PAUL G. *Konfuzius*, S. 14, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

⁴¹² Vgl. WEBER Verena, *Tugendethik und Kommunitarismus*, S. 115, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

Grunderfahrungen, werden von jedem menschlichen Wesen in ähnlicher Weise erlebt und stellen somit eine kulturübergreifende Reaktion handelnder Personen dar, die dazu führen kann, eigene moralische Verhaltensweisen positiv zu verändern.

Von den zahlreichen Versuchen moderner Erneuerer der Tugendethik gilt wohl als ausgewogenstes das Ethikkonzept Adam Smith'. Es handelt sich um eine universale, umfassende Theorie des Moralischen, aufbauend auf dem universalistischen Kern Aristoteles'. Moralisches Bewusstsein ist für ihn nicht auf Handlungen reduzierbar und wird auch nicht geprägt von traditionellen Regeln und Prinzipien. Moralisches Bewusstsein wird geformt durch Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit den Anderen, einem Sich - Verhalten dem Anderen gegenüber. Nicht die Handlungen werden zur Übereinstimmung gebracht, sondern die universalistisch gebotene Bezogenheit der eigenen Affektivität auf die affektive Offenheit der Anderen. Nicht Interessen und Handlungen sollen übereinstimmen, sondern eine Harmonie der Affekte wird angestrebt. Sie werden vom Prinzip der Schicklichkeit zwischen Exzess und Unempfindlichkeit auf ein Mittelmaß eingestimmt. Dazu braucht es die zwei Grundtugenden der Sensibilität und der Selbstbeherrschung – zwei universalistisch moralisch geforderte Haltungen. Smith konnte zum Unterschied von Aristoteles, er bezog die Tugend der Mäßigung lediglich nur auf die körperlichen Lüste, als Tugend in das Prinzip der Schicklichkeit, das bereits einen normativen Aspekt darstellt, einbauen.⁴¹³

Tugendhat sieht in diesem Ethikentwurf, den er als *genialen Einfall* bezeichnet, nicht nur die Erweiterung der aristotelischen Lehre, sondern auch eine Ergänzung zum kantischen Konzept des kategorischen Imperativs. Der Bereich der positiven Verpflichtung, der bei Kant auf die einzige „*unbestimmte Pflicht zum Helfen geschrumpft*“⁴¹⁴ ist, gewinnt nach Tugendhat durch die Einbeziehung der Affekte und Haltungen wieder eine grundlegendere Bedeutung in Bezug auf ein ‚Miteinander‘.

Interkulturelle Ethik mit ihrem Ziel, Vorurteile und Klischees über Andersdenkende abzubauen und die erreichte Einsicht in die Struktur moralischen Handelns einzubringen,

⁴¹³ Vgl. TUGENDHAT E., *Vorlesungen über die Ethik*, S. 284-296, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

⁴¹⁴ Ebd. S. 301

hat m. E. die Aufgabe den universalistischen Kern der Tugendethiken, wie Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit und Toleranz als Basis in ihrer Struktur zu verankern.

Wechselseitige Toleranz ist für ein humanes Miteinander in einer allumfassenden menschlichen Kultur des Friedens und der Menschlichkeit eine erste unumgängliche Notwendigkeit. Doch am Ende dieses langen Prozesses sollten statt des Begriffs Toleranz die Termini Respekt und Akzeptanz stehen.

Von den Zielen wie Weltfrieden und Menschlichkeit zu sprechen klänge pathetisch, fast irrational. Doch „wenn die Menschheit aber überleben will, werden diese Ziele einmal Wirklichkeit werden müssen.“⁴¹⁵

Die Menschlichkeit ist ein Knoten
Um den Bürger von Paris
mit dem von Peking zu verbinden.

Paul Thiry d’Holbach

⁴¹⁵ PAUL G., *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, S. 28, Darmstadt 2008, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER** Alfred: Die Technik der Individualpsychologie 2, Frankfurt/Main 1974
- ANZENBACHER** Arno: Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992, Patmos Verlag
- ANZENBACHER** Arno: Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit, St. Pölten 1977, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus
- ARISTOTELES**: Nikomachische Ethik, Hrsg. Günther Bien, Übersetzung Eugen Rolfes, Philosophische Bibliothek Band 5. Hamburg 1985, Felix Meiner Verlag GmbH.
- ARISTOTELES**: Nikomachische Ethik, nach der Übersetzung von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969, Philipp Reclam Jun. Verlag
- ARISTOTELES**: Nikomachische Ethik, Übersetzung Gigon Olof, München 2. Aufl. 1995, Hrsg.: Manfred Fuhrmann, Deutscher Taschenbuchverlag.
- AUSTIN** John L.: Analytische Handlungstheorie, Band 1 Hrsg: Meggle, Georg, Frankf./a.M. 1977, Suhrkamp Verlag
- BASSAM** Tibi: Europa ohne Identität?, München 2001, Bertelsmannverlag
- BAUER** Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück, München 1989, Deutscher Taschenbuch Verlag
- BRUNNER-TRAUT** Emma: Die Stifter der großen Religionen, Freiburg in Breisgau 1994, Herder Verlag
- COHEN** Hermann: Ethik des reinen Willens, Berlin 1907, Verlag Cassierer
- FASCHING** Maria: Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg 1990, Verlag Könighausen & Neumann
- FOOT** Philippa: Die Wirklichkeit des Guten, Moralphilosophische Aufsätze, Hrsg. Anton Leist, Ursula Wolf, Frankfurt/Main 1997, Fischer Taschenbuch-Verlag
- FRANKENA** William K.: Analytische Ethik, Eine Einführung. Herausgegeben u. übersetzt von Norbert Hoerster, München 1994, Deutscher Taschenbuchverlag
- FRICKE** Christl und Hans Peter **SCHÜTT**: Adam Smith als Moralphilosoph, Berlin 2005, Walter de Gryter GmbH & Co
- GIGON** Olof: Die Nikomachische Ethik, Einführung München 1995, Deutscher Taschenbuchverlag

HEGEL G.W.F.: Band VII, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/Main 1979, Suhrkamp-Verlag

HÖFFE Otfried: Lexikon der Ethik, München 1997, Verlag C.H. Beck

HÖFFE Otfried: Aristoteles, Einführung, Berlin 1995, Akademie Verlag

HÖFFE Otfried: Immanuel Kant, München 1996, Verlag C.H.Beck

HÖFFE Otfried: Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, Akademie Verlag.

HONNETH Axel: Kommunitarismus: Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main 1995, Campus Verlag

HORSTER Detlef: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm, Frankfurt/Main 1995, Suhrkamp Taschenbuchverlag

JASPERS Karl: Die großen Philosophen, München 1995, Piper GmbH & Co

KANT Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VI, Hrsg: Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1974, Suhrkamp Verlag

KANT I. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werkausgabe Band XI, Hrg. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1977, Suhrkamp Taschenbuchverlag

KANT I.: Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe VII Hrg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Suhrkamp Taschenbuch Verlag

KERBER Walter: Menschenrechte und kulturelle Identität: Otfried Höffe, Wolfgang Pannenberg, Heinrich Scholler, Wolfgang Schild: Ein Symposium, Hrsg. Kerber W. München 1991, Peter Kindt Verlag

KERBER Walter: Sozialethik, Stuttgart 1998, Verlag W. Kohlhammer

KERSTING Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Kants Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin 1984, Walter de Gruyter & GmbH

KRAMERS R. P.: Konfuzius, in Brunner-Traut Emma, Die Stifter der großen Religionen, Freiburg im Breisgau 1994, Verlag Herder

LUHMANN Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus, in: Luhmann Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3, Frankfurt/Main 1989, Suhrkamp Verlag

LUHMANN Niklas: Soziale Systeme, Frankfurt/Main 1984, Suhrkamp Verlag

LUHMANN Niklas: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1993, Suhrkamp Verlag

MacINTYRE Alasdair: Der Verlust der Tugend, Frankfurt 1995, Suhrkamp Verlag

METZLER: Philosophie-Lexikon, Hrsg. Prechtel P. u. Burkard F.P., Stuttgart 1996, Verlag Metzler

NUSSER Karl-Heinz: Sozialethik in Angewandte Ethik von A. Pieper/U. Thurnherr München 1998, Verlag C. H. Beck

PAUL Gregor: Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie, München 1987, Iudicium Verlag GmbH.

PAUL Gregor: Ansätze zu einer globalen Ethik, in Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht, Hrsg. Paul Gregor / Thomas Göller/ Hans Lenk/ Guido Rappe, Frankfurt/Main 2001, Peter Lang Verlag

PAUL Gregor: Einführung in die Interkulturelle Philosophie, Darmstadt 2008, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

PAUL Gregor: Konfuzius, Freiburg im Breisgau 2001, Verlag Herder

PAUER-STUDER Herlinde: Einführung in die Ethik, Wien 2003, Falcultas Verlag

PFABIGAN Doris: Diplomarbeit: Prolegomena zu einer Pflegeethik, Universität Wien 2006

PIEPER Annemarie: Einführung in die Ethik, 6. Auflage, Tübingen 2007, A. Franke Verlag

REESE-SCHÄFER Walter: Kommunitarismus, Frankfurt/Main 2001, Campus-Verlag

RIPPE Klaus Peter und **SCHABER** Peter: Tugendethik, Stuttgart 1998, Reclam GmbH.

ROETZ Heiner: Konfuzius, München 1995, Verlag C.H.Beck

ROETZ Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt/Main 1992, Suhrkamp Verlag

SCHELER Max: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915, Neuer Geist Verlag

SCHNEIDER Notker: Interkulturalität und Toleranz, in Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Hrsg.: R.A. Mall und Notker Schneider, Amsterdam – Atlanta, GA 1996, Rodopi B.V

SHAOPING Gan: Die chinesische Philosophie, Darmstadt 1997, Primus Verlag

SMITH Adam: Theorie der ethischen Gefühle, Übersetzung von Walther Eckstein, Hamburg 1994, Felix Meiner Verlag

STÖRING H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart Berlin Köln 1993, Verlag W. Kohlhammer

TAYLOR Charles: Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft im politischen Denken des Westens, in Brumlik/Brunkhorst, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, 146, Frankfurt 1993, Fischer Taschenbuchverlag

TUGENDHAT Ernst: Vorlesungen über die Ethik, Frankfurt a/Main 1997, Suhrkamp Verlag

WEBER Verena: Tugendethik und Kommunitarismus, Würzburg 2002, Verlag Königshausen & Neumann GmbH

WIELAND Josef (Hrg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1993 Suhrkamp Verlag

WIGGER Lothar: Philosophia Propaedeutica, Was soll ich tun? Hrsg. Bruno H. Reifenrath, Frankfurt a/Main 1987, Verlag Moritz Diesterweg

WIMMER Franz Martin: Interkulturelle Philosophie, Bd. 1: Geschichte und Theorie, Wien 1990, Passagen Verlag

WIMMER Franz Martin: Interkulturelle Philosophie, Wien 2004, WUV Facultas

WOLF Ursula: Aristoteles' >Nikomachische Ethik<, Darmstadt 2002, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft

Abstrakt

Der Verlust an Gemeinschaftswerten, sowie die ständig stärker hervortretende Individualisierung führen in unserer Gesellschaft zu einer immer größer werdenden Verunsicherung. Mannigfaltigkeit und Variationsvielfalt der Nationen und ihrer Kulturen, die jeweils ihre eigenen traditionellen Sitten und Wertvorstellungen aufweisen, verwirren zusätzlich. Eine universell begründete Moral, die weitgehend globale Zustimmung finden würde, ist nicht nur ein Thema der interkulturellen Philosophie, sondern auch von soziologischer und politischer Relevanz.

Religion als Moralbegründung heranzuziehen, erweist sich angesichts der Vielfalt an Religionen nicht zielführend, da die Differenzen zwischen den Kulturen hauptsächlich am Festhalten dogmatischer Einstellungen zu religiösen Inhalten bestehen.

Gefordert wäre wechselseitige Toleranz für ein humanes Miteinander in einer allumfassenden menschlichen Kultur des Friedens und der Menschlichkeit. Dazu braucht es ein verändertes Denkmuster, dessen Grundlage tugendhafte Charakterdispositionen sind. Tugenden sind mit der Identität von Personen verknüpfte Einstellungen und Haltungen, die durch das Handeln sichtbar werden. Daher ist das Interesse der gegenwärtigen Ethik an einer Wiederbelebung der tugendhaften Werte stark gestiegen und bewirkt ein verstärktes Interesse an den antiken Tugendethiken.

Die Anfänge der Ethik in China und in der europäischen Antike, hatten unabhängig voneinander beide dieselbe Zielvorstellung: Das Streben nach gutem Handeln, um tugendhafte Lebenshaltung zu erreichen. Dieses Ziel der Charakterbildung sollte bei Aristoteles, wie bei Konfuzius über die Formen von Erziehung, Belehrung und Gewöhnung, zu einer inneren, sittlichen Vervollkommnung führen. Wie weit ist dieses Konzept auf heutige Lebensformen übertragbar?

Um jedoch den derzeitigen Anforderungen der kulturellen Vielfalt und des weltumfassenden Dialogs entsprechen zu können, ist es nicht die Frage nach der Moral, in modernen Tugendethiken, die gestellt werden muss, sondern ihre Universalierbarkeit. Kulturübergreifende universale Werte, die den Begriff der ‚Gleichheit‘ implizieren, lassen sich kaum vermitteln; es sind eher soziale Werte, die universalierbar sind.

Daher können antike Ethiken in ihrer Ganzheitsstruktur nicht auf unsere Lebenswelt übertragen werden, doch ihr universaler Kernbestand, nämlich die Fundierung von Tugenden als eine zu erwerbende Lebenshaltung, die für ein humanes Miteinander bürden kann, sollte das moralische Zentrum jedes globalen Ethik-Entwurfes sein. Dieser universale Kern besteht vorrangig aus sozialen Tugenden mit gleichem Moralverständnis, der sich jedoch an seinen Rändern öffnen muss, da auch sozial-moralische Tugenden in ihrem Kontext und Ausprägung Unterschiede aufweisen.

Adam Smith entwickelte vor zweihundertfünfzig Jahren eine solche universale, umfassende Theorie einer Tugendethik, aufbauend auf den universalistischen Kern Aristoteles'. Moralisches Bewusstsein ist für ihn nicht auf Handlungen reduzierbar wird nicht geprägt von traditionellen Regeln und Prinzipien; moralisches Bewusstsein wird geformt durch Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit den Anderen, einem Sich - Verhalten dem Anderen gegenüber. Dazu braucht es die zwei Grundtugenden der Sensibilität und der Selbstbeherrschung – zwei universalistisch moralisch geforderte Haltungen, die durch das normative Prinzip der Schicklichkeit, Schicklichkeit steht für angemessen und nicht angemessen, ständig überprüft werden.

Humanität und Menschlichkeit heißt das universalistische Potential der Tugendlehre Konfuzius'. Die Menschlichkeit muss um ihrer selbst- und nicht um eines Vorteils willen ausgeübt werden und wird mit dem Terminus ‚Achtung‘ bestimmt, die unterschiedslos jedem zukommt, mit dem man auch immer Kontakt hat. Die ausführliche und detaillierte Beschreibung der idealen Persönlichkeit als höchstes Ziel individueller Vollkommenheit umrahmt diese für ihre Zeit außergewöhnliche Moral. Konfuzius mag gehofft haben auf die Verwirklichung dieser idealistischen Vorstellung, doch war er auch zu sehr Realist, um wirklich daran zu glauben. So betont er ja nachdrücklich, dass die Kluft zwischen Einsicht und Tun für viele unüberbrückbar ist und weist im *Lunyu* immer wieder darauf hin, wie schwer korrigierbar das Verhalten der Menschen tatsächlich ist.

Interkulturelle Ethik mit ihrem Ziel, Vorurteile und Klischees über Andersdenkende abzubauen und die erreichte Einsicht in die Struktur moralischen Handelns einzubringen, hat m. E. die Aufgabe den universalistischen Kern der Tugendethiken, wie Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit und Toleranz als Basis in ihrer Struktur zu verankern.

Abstract

The loss of community values and steadily growing individualisation are fostering an ever-greater feeling of uncertainty in our society. The multiplicity and diversity of the nations and their cultures, each with its own traditional customs and values, add to the confusion. A universally established moral system based supported by an overall consensus is not only a point of interest for intercultural philosophy but also of sociological and political relevance.

In light of the great variety of religions, it does not appear expedient to draw upon morality as a moral justification since the differences between cultures mainly arise from the adherence to dogmatic beliefs about religious matters.

What is needed is mutual tolerance for humane coexistence in an all-encompassing human culture of peace and humanity. For this, we would need a new pattern of thought based on virtuous dispositions of character. Virtues are the attitudes and manners that are tied to a person's identity and manifested in a person's actions. Contemporary ethics is therefore now far more interested in reviving virtuous values. As a result there interest in the ethics of virtue in Antiquity.

The beginnings of ethics in China and in European Antiquity both set the same objective independently from one another: striving for good action in order to live a virtuous life. In the works of both Aristotle and Confucius on the forms of education, teaching and adaptation, this purpose of character-building ought to result in inner, ethical perfection. To what extent can this concept be carried over to modern lifestyles?

What it is important in endeavouring to meet the current requirements of cultural diversity and a universal dialogue, however, is not to examine the question of morality, in modern ethics of virtue, but rather the question of whether morality can be universally applied. It is very difficult to convey cross-cultural universal values that imply the concept of "equality"; rather, it is the social values that are universally applicable.

For this reason, the ethics of Antiquity cannot be carried over as a monolithic structure to the world in which we live. If anything, then it is the universal core – namely the foundation of virtues as a way of life to be acquired, which can guarantee humane coexistence – that should be the moral centre of any new design of global ethics. This

universal core primarily consists of social virtues based on the same understanding of morality that would require some degree of openness around its margins, however, since the social-moral virtues also show differences in their context and form of expression.

Two hundred and fifty years ago, Adam Smith developed such universal, comprehensive virtue ethics, building on Aristotle's universalistic core. For him, moral conscience is not reducible to actions and is not formed by traditional rules and principles; moral conscience is formed through concordance or dissonance with others, by one's behaviour toward the others. Thus, the two basic virtues of sensitivity and self-control are needed: two attitudes required by universalistic morality that are constantly tested through the normative principle of propriety, i.e., that which is appropriate or that which is inappropriate.

Humanity and humaneness constitute the universalistic potential of the Confucian virtue ethics. Humaneness should be exercised for its own sake and not for the sake of gaining an advantage; it is designated by the term "respect", which is due to everyone that one meets, without discrimination. The extensive and detailed description of the ideal personality as the highest objective of individual perfection provides the framework for this morality, which was extraordinary for its time. Confucius may have hoped that his idealistic ideas would be put into practice, but he was too much of a realist to actually believe it. Thus he explicitly emphasises that many are incapable of bridging the gap between insight and action and repeatedly points out in *Lunyu* how difficult it is to rectify people's behaviour.

In my opinion, it is the task of intercultural ethics, with its objectives of eliminating prejudices and clichés vis-à-vis others who think differently and incorporating the resulting insight into the moral structure of action, to firmly enshrine the universalistic core of virtue ethics, such as solidarity, justice and tolerance, as its structural basis.

L e b e n s l a u f

27. 05. 1940 in Vordernberg in der Steiermark geboren.
- 1946-1950 Besuch der Volksschule
- 1950-1954 Besuch der Hauptschule
- 1954-1955 Besuch der Hauswirtschaftsschule Maria-Lankowitz
- 1955-1958 Besuch der Bildungsanstalt für Kindergärtnerin und Horterzieherin
- 1958-1972 Kindergärtnerin in Graz und in Köflach
- 1972-1995 Kindergartenleiterin im Werkskindergarten Köflach
- 01.06.1995 Pension
- 2001-2002 Lehrgang für Studienberechtigung – Volkshochschule Ottakring
- 2002 Beginn des Studiums der Philosophie