

# Die Rolle des Glücksbegriffs in der Moralphilosophie

Das Vorbild der Antike

*Malte Hossenfelder*

## 1. Einleitung\*

### 1.1 Ist die Ethik eine exakte Wissenschaft?

Aristoteles ist sicher einer der Größten in der Philosophiegeschichte. Aber er hat nicht nur Gutes in die Welt gebracht. Eine seiner weniger segensreichen Wirkungen ist, daß er – derb ausgedrückt – die „Schlamperei“ in der Ethik sanktioniert hat. Zu Beginn seines ethischen Hauptwerkes, der *Nikomachischen Ethik*, schreibt er, man dürfe von einer wissenschaftlichen Darlegung nur soviel Exaktheit erwarten, wie der Stoff gestatte. Bei den Gegenständen der Ethik gebe es so große Ungleichheiten und Schwankungen, daß die Güter zuweilen sogar schadeten.

Man muß sich also damit bescheiden, bei einem solchen Thema und bei solchen Prämissen die Wahrheit nur grob und umrißhaft anzudeuten sowie bei Gegenständen und Prämissen, die nur im Großen und Ganzen feststehen, in der Diskussion eben auch nur zu entsprechenden Schlüssen zu kommen. Im selben Sinne nun muß auch der Hörer die Einzelheiten der Darstellung entgegennehmen: Der logisch geschulte Hörer wird nur insoweit Genauigkeit auf dem einzelnen Gebiet verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Es ist nämlich genauso ungereimt, vom Mathematiker Wahrscheinlichkeiten

\* Die Zwischentitel sind dankenswerterweise vom Herausgeber in das Vortragsmanuskript eingefügt worden.

entgegenzunehmen wie vom Rhetor denknotwendige Beweise zu fordern.<sup>1</sup>

Auf diese Passage ist in der Folgezeit zur eigenen Entschuldigung immer gern verwiesen worden, und besonders unserer Gegenwart, die ja durch eine gewisse skeptische Grundstimmung geprägt ist, spricht sie aus der Seele. Dabei gehen die heutigen Ethiker über das von Aristoteles Gemeinte in der Regel einen guten Schritt hinaus. Aristoteles sah die Schwierigkeit z.B. in der konkreten Umsetzung des Tugendbegriffs. Die ethischen Tugenden bestehen für ihn darin, daß man die Mitte zwischen zwei Extremen einhält; so ist Tapferkeit die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Diese Mitte aber läßt sich nicht mathematisch exakt bestimmen. Im Tugendbegriff selbst dagegen – eben daß ethische Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen sei –, sah Aristoteles keinerlei Vagheit oder Ungewißheit. Die heutigen Ethiker neigen jedoch dazu, die Ungewißheit auch auf die Grundprinzipien der Moral auszudehnen: Eine Letztbegründung sei undenkbar, das einzige, was man erreichen könne, sei eine gewisse Plausibilität. Diese Auffassung muß nicht in einen Relativismus münden, wie ihn etwa die Kommunitaristen vertreten, für die Moral stets epochen- und gesellschaftsbedingt ist. Vielmehr sind viele Ethiker der Überzeugung, daß es durchaus eine allgemeingültige Moral gebe, nur daß unsere Erkenntnismittel nicht ausreichen, sie mit Gewißheit zu bestimmen, so daß alle vorgeschlagenen Theorien am Ende hypothetischen Charakter hätten und als prinzipiell revidierbar angesehen werden müßten.

Ich meine, daß wir uns bei dieser Position nicht beruhigen sollten. Die moralischen Normen und insbesondere die Rechtsnormen besitzen die Eigenheit, daß sie ganz entscheidend in das Leben jedes Einzelnen eingreifen, bis hin zur völligen Vernichtung. Reicht es da aus, daß sie uns nur plausibel erscheinen? Kann man ruhigen Gewissens einen Mörder auf den elektrischen Stuhl schicken, wenn durchaus die Möglichkeit besteht, daß ihm Unrecht geschieht? Und zwar nicht, weil die Schuldfrage nicht geklärt wäre, sondern weil die Rechtslage ungewiß ist. In der Schuldfrage gilt gemeinhin die Regel: im Zweifel für den Angeklagten. Müssen wir diese Regel nicht auch auf die Rechtsfrage anwenden, so daß ein Gesetz auf niemanden angewendet werden darf, solange nicht sicher ist, ob es zu Recht erlassen wurde? Das würde dann freilich bedeuten, daß, wenn die Grundprinzipien von Recht und Moral nicht zweifelsfrei sind, wir überhaupt keine moralischen oder rechtlichen Urteile fällen dürften.

Ähnlich prekär wäre der Export unserer Vorstellungen in die Dritte Welt, der im Zuge der Globalisierung unseres Lebens immer aufdringlicher wird. Mit welchem Recht klagen die westlichen Demokratien die Einhaltung der

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übers. F. Dirlmeier, Darmstadt (WBG) 1979, 1094 b 11.

Menschenrechte ein, wenn es ihnen selbst nur plausibel erscheint, daß es solche Rechte gibt und daß es gerade diejenigen sind, die sie dafür halten? In diesem Fall haben andere Kulturen leicht argumentieren, daß ihnen unsere Vorstellungen keineswegs plausibel seien, daß der abendländische Individualismus für sie keinen Wert darstelle, weil es nicht auf das Wohl des Einzelnen ankomme, sondern auf das Wohl der Gemeinschaft, der der Einzelne nachzuordnen sei. Und sie könnten dabei sogar auf unsere eigene Vergangenheit verweisen, in der ähnliche Gedanken vorherrschend waren, nämlich auf die griechische Klassik. Wenn wir denn unsere Vorstellungen anderen Kulturen oktroyieren wollen, dann ist es doch keine unbillige Forderung, daß wir es nur dann versuchen, wenn wir uns wenigstens selbst ihrer sicher sind.

Damit möchte ich nicht darauf hinwirken, daß wir unsere skeptische Vorsicht gegenüber allen Letztbegründern aufgeben. Wogegen ich mich wende, ist das vorschnelle Aufgeben des *Anspruchs* auf Letztbegründung. Denn solches Aufgeben ist keine wohlverstandene Skepsis, sondern negativer Dogmatismus. Schon die alten Skeptiker haben zwischen drei möglichen Positionen bei der Wahrheitssuche unterschieden. Entweder man behaupte, die Wahrheit gefunden zu haben, oder man behaupte, sie lasse sich grundsätzlich nicht finden, oder man sei noch auf der Suche.<sup>2</sup> Diese letzte Position nahmen die Anhänger der pyrrhonischen Skepsis für sich in Anspruch, woher sich auch der Name „Skepsis“ herleitet, denn das griechische Wort bedeutet „Umherpähen, Suchen“. Dieses Fortfahren in der Suche nach der Wahrheit empfehle ich auch den heutigen skeptischen Ethikern, damit wir uns nicht voreilig mit Plausibilitäten zufriedengeben, sondern nicht nachlassen in der Suche nach moralischen Prinzipien, die sich so begründen lassen, daß jeder Mensch argumentativ dazu gezwungen werden kann, sie anzuerkennen.

Ich glaube auch nicht, daß Aristoteles recht hat, wenn er meint, man dürfe vom Ethiker nicht die Exaktheit des Mathematikers verlangen. Wählt man Kant zum Zeugen, müßte man eher zum gegenteiligen Ergebnis kommen. Nach Kant lassen sich die mathematischen Begriffe deswegen exakt definieren, weil sie selbstgemachte Begriffe sind. Anders als die empirischen Begriffe sind die mathematischen keine gegebenen Begriffe, bei deren Definition Ungenauigkeiten auftreten können; vielmehr werden sie durch unsere Definition allererst erzeugt, so daß sie nie mehr oder weniger enthalten können, als in der Definition ausgesagt. Z.B. denken sich die Geometer Raumgestalten mit bestimmten Eigenschaften aus, um dann zu versuchen, sie in der Anschauung zu konstruieren.<sup>3</sup> Ähnlich verhält es sich aber offenbar auch in der Ethik. Begriffe wie Recht, Gesetz, Eigentum, Versprechen, Ehe, Wohlfahrt

<sup>2</sup> Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Übers. M. Hossenfelder, 3. Auflage, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993, 1.1ff.

<sup>3</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 755ff.

usw. sind ja keine Begriffe, die uns ursprünglich in der Erfahrung gegeben worden wären, sondern die Menschen haben sie sich irgendwann selbst ausgedacht, um mit ihrer Hilfe ihr Verhalten zu regeln. Und da müßte es im Prinzip doch möglich sein, sie so exakt zu fassen, daß kein Rest an Unklarheit übrigbleibt, sondern jeder genau erkennt, was gemeint ist.

## 1.2 Sind Glücksregeln unverbindliche Ratschläge?

Nun gibt es freilich in der Ethik auch Begriffe, die sich als empirische Begriffe deuten lassen, und zu ihnen gehört zweifellos der Begriff des Glücks. Wenn man heute jemanden fragt, was er unter Glück verstehe, so wird man in den allermeisten Fällen zur Antwort bekommen, daß es eine Art Hochgefühl sei, das uns gelegentlich erfülle. Glück wäre demnach ein bestimmtes psychisches Phänomen, ein Gefühl, das, wie andere Gefühle auch, zuweilen in uns auftritt, zuweilen nicht und das als im höchsten Grade positiv empfunden wird. Wir haben hier also einen empirischen, psychologischen Begriff, und deshalb treten in der Tat die aristotelischen Unsicherheiten bei der wissenschaftlichen Erfassung auf. Denn die Konsequenz dieser Glücksauffassung ist, daß jeder nur allein entscheiden kann, ob er glücklich ist. Zu unseren Gefühlen haben andere keinen unmittelbaren Zugang, so daß jeder nur über sich selbst urteilen kann, von welchen Gefühlen er zur Zeit beherrscht wird. Wir rechnen durchaus mit der Möglichkeit, daß jemand, der offenbar vom Glück verwöhnt wird, der gesund und wohlhabend ist, im Beruf erfolgreich, mit einem zuverlässigen Partner in Liebe verbunden, woraus ein strebsamer Sohn und eine schöne Tochter entsprungen sind, und dem auch sonst zuteil wurde, was immer man für positiv halten mag – daß also ein solcher „wahrer Glückspilz“ uns dennoch betrübt anblickt und behauptet, er sei todunglücklich. Und wenn wir ihm alle seine Vorteile herzählen und er dabei bleibt, daß er unglücklich sei, so sehen wir uns mit unserem Latein am Ende. Das gleiche gilt für die entgegengesetzte Situation. Wenn einer krank, bettelarm, erfolglos, vom Partner verlassen usw. ist und dennoch behauptet, er sei rundum glücklich, so werden wir das letztlich akzeptieren, weil eben Glück für uns eine reine Privatsache ist, über die kein anderer urteilen kann.

Daher unsere verbreitete Auffassung, daß sich keine allgemeinverbindlichen Glücksregeln aufstellen ließen, sondern jeder „auf seine Fassung selig werden“ müsse. Denn wenn Glück ein subjektives Gefühl ist, muß jeder seine eigenen Erfahrungen mit ihm machen, um zu ergründen, bei welcher Gelegenheit es auftritt und welche Umstände ihm entgegenwirken. Aber nicht einmal für die eigenen Glücksmöglichkeiten lassen sich sichere Regeln aufstellen, weil sie sich auf empirische Erkenntnisse stützen müssen, die – zumal

bei der so schmalen Basis einer Einpersonenerfahrung – keine absolut zuverlässigen Vorhersagen gestatten. Das hat bereits Kant anschaulich erläutert:<sup>4</sup>

Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will jemand Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darin unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen usw.

Für Kant lassen sich daher allenfalls unverbindliche „Ratschläge“ für das menschliche Glücksstreben geben.

### 1.3 Warum moralisch handeln wollen?

Anders liegen die Dinge dagegen bei den moralischen Normen. Hier ist die verbreitetste Auffassung, daß sie unbedingt und objektiv gölten und also allgemeingültig seien. Ob jemand sein Versprechen halten solle, hänge nicht von seinen Neigungen oder seiner gegenwärtigen Gemütsverfassung ab, vielmehr müsse ein einmal gegebenes Versprechen in jedem Falle eingehalten werden. Dabei wird immer wieder auf Kant Bezug genommen, für den das Sittengesetz sich in einem kategorischen, also unbedingten Imperativ ausdrückt. Kant versucht in einer kleinen Schrift zu verdeutlichen, daß es moralisch geboten sei, selbst dann die Wahrheit zu sagen, wenn man von einem Mörder nach dem Fluchtweg seines Opfers gefragt werde.<sup>5</sup> Aber nicht nur für Kant gelten die moralischen Forderungen unbedingt. Selbst im Utilitarismus, in dem man es am wenigsten erwarten sollte und der sich ja zum Teil als Gegenposition zu Kant versteht, wird diese Auffassung geteilt. Oberstes moralisches Prinzip ist für den Utilitarismus das größte Glück der größten Zahl, wobei Glück hedonistisch gedeutet wird. Also lautet die oberste Maxime: Handle so, daß möglichst viele Menschen möglichst viel Lust empfinden. Hier nun ist leicht zu ersehen, daß sich viele Fälle denken lassen, in denen es

<sup>4</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, 47f.; ich zitiere Kants Schriften, außer der *Kritik der reinen Vernunft*, nach Band- und Seitenzahl der Ausgabe: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt (WBG) 1956ff.

<sup>5</sup> I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, IV, 637ff.

nützlicher, d.h. lustfördernder ist, zu lügen als die Wahrheit zu sagen oder sein Versprechen zu brechen als es zu halten oder gar einen Unschuldigen zu bestrafen als ihn freizusprechen. Es schaut eben in solchen Fällen alles in allem am Ende mehr Lust als Unlust heraus. Diese Konsequenz wollten die Utilitaristen freilich nicht hinnehmen, und so haben sie sich in komplizierten Überlegungen bemüht, die Unbedingtheit moralischer Forderungen utilitaristisch zu rechtfertigen. Besonders in jüngerer Zeit ist darauf großes Gewicht gelegt worden, was zu einer neuen Form des Utilitarismus geführt hat, dem sogenannten Regelutilitarismus, der freilich in meinen Augen eine völlige Fehlentwicklung ist.

Angenommen also, die moralischen Forderungen gölten unbedingt. Das heißt dann, daß sie Gefolgschaft verlangen ohne Rücksicht auf die eigenen Interessen, das eigene Wohl, kurz, das eigene Glück. Kant ist hierin ganz eindeutig. Zwar ist es ein Mißverständnis, daß er das Streben nach Glück verbiete; Glück ist für ihn, ganz im Gegenteil, Teil des höchsten Gutes. Was er verbietet, ist, daß man moralisch handle um der eigenen Glückseligkeit willen, d.h. weil man sich davon, sei es in diesem, sei es in einem anderen Leben, größere Glückseligkeit verspricht. Für Kant muß die Sittlichkeit allein um ihrer selbst willen gewollt werden, ohne Rücksicht auf irgendwelche anderen Vorteile; nur ein solcher Wille ist ein guter Wille.

Die Frage, die sich dann freilich stellt, ist: Warum sollte jemand sich so verhalten? Warum sollte er einem moralischen Gesetz auch dann folgen, wenn es offenkundig zu seinem eigenen Nachteil wäre? Kant hat das Problem natürlich gesehen, und seine Antwort ist: Ein guter Mensch handelt moralisch aus Achtung vor dem Gesetz. Er sagt unter allen Umständen die Wahrheit allein deshalb, weil es Gesetz ist, und aus keinem anderen Grunde. Kant hat sich mit dieser Achtung vor dem Gesetz viel Mühe gegeben, weil ihm klar war, daß er hier Gefahr lief, sich selbst zu widersprechen. Ich möchte auf diese immanenten Schwierigkeiten seiner Theorie hier nicht eingehen, sondern nur eine Überlegung anstellen, die auch ohne genauere Kant-Kennntnis verständlich ist. Man fragt sich nämlich: Was ist mit den Menschen, denen die bloße Vorstellung eines Gesetzes keine Achtung einflößt? Für sie gibt es keinen Grund, moralisch zu handeln. Denn wenn die Achtung vor dem Gesetz der letzte Grund moralischen Handelns sein soll, dann kann man für sie selbst kein weiteres Motiv mehr angeben. D.h. man kann nicht argumentieren, aus diesen und diesen Gründen müsse man vor dem bloßen Gesetze Achtung haben. Dann nämlich wären die genannten Gründe der letzte Grund moralischen Handelns und nicht mehr die Achtung vor dem Gesetz. Jeder muß also warten, ob die Vorstellung des Gesetzes ihm Achtung abnötigt oder nicht. Und ich fürchte, bei den meisten wird das nicht der Fall sein. Denn jeder normal denkende Mensch wird sich fragen: Was ist die dürre Vorstellung eines abstrakten Gesetzes, daß ich ihm mein Wohlergehen nach-

ordnen sollte? Und selbst wenn man Kant glaubt, daß das Sittengesetz aus der reinen Vernunft stamme, so verschiebt sich das Problem nur. Man wird sich fragen: Was ist an der Vernunft so Großes, daß ich ihr auch dann folgen soll, wenn sie mich offenkundig ins Unglück führt?

Die in der utilitaristischen Tradition stehenden Autoren bevorzugen denn auch eine andere Lösung. Sie lehren, die moralischen Normen müßten deswegen unbedingt befolgt werden, weil das für alle auf Dauer am vorteilhaftesten sei, auch wenn es für den Einzelnen nicht in jeder Situation erkennbar sei. An diese Auffassung knüpfen sich jedoch drei Fragen. Erstens: Wer bestimmt, was für mich am vorteilhaftesten ist? Nach dem zugrundeliegenden verinnerlichten Glücksbegriff kann jeder nur für sich selbst entscheiden, worin sein Glück liegt, so daß also gar keine allgemeinen Regeln aufgestellt werden können. Zweitens: Selbst wenn über die Vorteile Einigkeit bestünde, wie läßt sich erkennen, daß die moralischen Regeln zu ihnen führen, und zwar mit solcher Sicherheit, daß man ihre unbedingte Einhaltung fordern kann? Und schließlich drittens: Warum sollte jemand in einer konkreten Situation, in der es für ihn unzweifelhaft vorteilhafter wäre, zu lügen als die Wahrheit zu sagen, mit Rücksicht auf das Ganze auf seinen Vorteil verzichten und einen Nachteil in Kauf nehmen? Eine solche Haltung setzt bereits einen moralischen Willen voraus, kann ihn aber nicht erst erzeugen.

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Unbedingtheitsforderung der moralischen Normen ursprünglich theologisch begründet war und daß sie vor einem theologischen Hintergrund auch einen vernünftigen Sinn ergebe. Es ist dann Gottes Wille, der hinter den moralischen Normen steht, und Gottes Wille muß unbedingt erfüllt werden. Freilich gilt diese Vorstellung nur für die Gläubigen, für die Ungläubigen ist sie nicht nachvollziehbar. Für eine allgemeingültige Moralbegründung müßte man daher versuchen, Gottes Willen durch etwas zu ersetzen, zu dem jeder sich bekennt, und bei diesem Versuch, meine ich, könnten die antiken Auffassungen einige Hilfe leisten. Sie bieten nämlich die Möglichkeit, Gottes Willen durch den eigenen Willen zu ersetzen. Ich möchte deswegen im Folgenden zunächst die Moralbegründungen der Antike, und zwar der griechischen Klassik einerseits und des Hellenismus andererseits, vorführen, um dann zu zeigen, wie man, daran anknüpfend, eine moderne Moralbegründung versuchen könnte. Zunächst also zurück in die Antike.

## 2. Eudämonistische Moralbegründungen der Antike

Man pflegt die antike Philosophiegeschichte in mehrere Epochen einzuteilen, von denen ich mich hier auf die Klassik, die vor allem durch Platon und Ari-

stoteles repräsentiert wird, und den anschließenden Hellenismus, dessen Hauptvertreter Stoiker, Epikureer und Skeptiker sind, beschränke, weil in diesem Zeitraum die Grundlagen für unser Problem gelegt worden sind. Die antiken Ethiker sind – mit einer bemerkenswerten Ausnahme<sup>6</sup> – durchweg Eudämonisten, d.h. Glück ist für sie das höchste Gut, das allein um seiner selbst willen erstrebt wird, während alles andere nur um seineswillen geschieht, also nur Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit ist. Was wir mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzen, heißt im Griechischen *eudaimonia*; es bedeutet wörtlich soviel wie „einen guten Dämon haben“, „unter einem guten Stern stehen“, wie wir sagen würden, also einfach, daß es einem wohl ergeht. Dabei ist ursprünglich in erster Linie an das äußere Wohlergehen wie Schönheit, Reichtum, Macht und dergleichen gedacht. Aber bereits in der griechischen Klassik tritt uns ein verinnerlichter Glücksbegriff entgegen, allerdings in einem ganz anderen Sinn als dem vorhin skizzierten, der für uns typisch ist.

## 2.1 Der objektive Glücksbegriff der Klassik: Verwirklichung der natürlichen Weltordnung

Platon sieht die Eudämonie in der Gerechtigkeit, und diese besteht für ihn darin, daß jeder „das Seine tut“.<sup>7</sup> So geht es dem Staat dann wohl, wenn jeder Stand sich darauf beschränkt, die ihm von der natürlichen Ordnung zugewiesene Aufgabe genau zu erfüllen, und in analoger Weise ist der Einzelne dann glücklich, wenn jeder seiner Seelenteile sich mit seiner natürlichen Funktion begnügt, was insbesondere heißt, daß die Vernunft die Leitung innehat, wie auch im glücklichen Staat die Philosophen die Könige sind.

Ähnlich Aristoteles. Er definiert die Eudämonie als „Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“.<sup>8</sup> Damit ist folgendes gemeint: Für Aristoteles bildet die Welt einen sinnvoll geordneten Kosmos, in dem jedem Ding und jedem Wesen sein bestimmter Platz und seine bestimmte Rolle zugewiesen sind. Daher hat auch jedes Wesen eine bestimmte für es spezifische Tätigkeit. Für den Schuster ist es das Schuhemachen, für den Zitherspieler das Zitherspielen, für das Pferd der schnelle Lauf. Und so muß es auch für den Menschen als solchen eine spezifische Tätigkeit geben. In der Körperlichkeit nun kann sie nicht liegen, denn diese haben wir mit allen, selbst mit

<sup>6</sup> Aristipp von Kyrene und seine Schule, die Kyrenaiker, vertraten einen Hedonismus, in dem das Glück ausdrücklich als abgeleitetes Gut bezeichnet wurde. Vermutlich muß man aber auch Eudoxos von Knidos zu den Antieudämonisten zählen. Vgl. zu beiden M. Hossenfelder, *Epikur*, München (Beck) 1991, S. 29ff.

<sup>7</sup> Platon, *Staat*, 354a; 433b.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1098 a 16.

den anorganischen Dingen gemein. In der Lebendigkeit kann sie ebenfalls nicht liegen, denn diese besitzen auch schon die Pflanzen. Im Beseeltsein kann sie wiederum nicht liegen, weil wir es mit den Tieren teilen. Also kann sie nur in einem bestimmten Teil der Seele liegen, nämlich in der Vernunft, denn diese ist es, die uns vor allen anderen vergänglichen Wesen auszeichnet. Vernünftiges Denken ist also die wesenhafte Rolle des Menschen, sein eigentlicher Zweck in der Welt. Somit verwirklicht er dann die Eudämonie, wenn er ganz seiner Vernunft lebt.

Man sieht leicht, daß hier ein anderer Glücksbegriff vorliegt als der heute gängige. Glück ist für die Klassiker kein subjektives Gefühl, über das nur der Betroffene befinden kann, sondern die vollendete Erfüllung der natürlichen Weltordnung, also ein objektiver Zustand, der im Prinzip durch jeden anderen kontrollierbar ist. Es ist daher durchaus denkbar, daß jemand anders besser über meinen Glückszustand Auskunft geben kann als ich selbst, für den Fall nämlich, daß er die besseren metaphysischen Kenntnisse besitzt; denn um zu beurteilen, ob ich glücklich bin, muß ich wissen, welche Aufgabe mir in der Welt zugedacht ist. Von Verinnerlichung kann in der Klassik also nur im eigentlichen, räumlichen Sinn die Rede sein, insofern es nicht mehr auf die äußeren Verhältnisse des Menschen ankommt, sondern auf die Verfassung seiner Seele: ob die Vernunft ihre Funktion in vollendeter Weise erfüllt. Freilich verzichten weder Platon noch Aristoteles ganz auf das subjektive Empfinden als Teil des Glücksbegriffs. Beide sind aber bemüht, ihm unter dem Namen der *hedone*, der Lust, nur eine untergeordnete oder begleitende Funktion zuzugestehen. Die Lust ist niemals das eigentliche und letzte Kriterium, sondern bedarf in ihrer Bedeutung für die Eudämonie selbst erst der Beurteilung nach metaphysischen Kriterien.

Infolge dieses Objektivismus haben die Klassiker denn auch keine Schwierigkeiten, allgemeinverbindliche Regeln des Glückserwerbs aufzustellen. Glück ist die vollkommene Verwirklichung der natürlichen Weltordnung. Der Mensch als das Vernunftwesen erreicht es also dadurch, daß er sich in vollkommener Weise in den Dienst seiner Vernunft stellt. Nun bezeichnen die Griechen die Vorzüglichkeit oder Vollkommenheit einer Sache mit dem Ausdruck *arete*, den wir traditionell mit „Tugend“ übersetzen. So besteht die *arete* des Auges im vollkommenen Sehen, die des Pferdes im vollkommenen Laufen und Tragen des Reiters, und so die des Menschen in der vollkommenen Vernunftbestimmtheit. Damit wird zum einen verständlich, warum die Klassiker das Glück in der Tugend sehen: weil nämlich Glück Vollkommensein ist und das *arete*, Tugend, heißt; zum andern versteht man, warum Tugend Vernunftbestimmtheit sein soll: weil eben darin das vollkommene Menschsein besteht. Daraus ergeben sich dann die einzelnen Tugenden der Klassiker, bei Platon die vier Kardinaltugenden: Gerechtigkeit als Obertugend, die, wie bereits erwähnt, mit dem Glück identisch ist, Weisheit

als Tugend des vernünftigen Seelenteils, Tapferkeit als Tugend des mutartigen Seelenteils und Besonnenheit als die Übereinstimmung aller Seelenteile, daß der Vernunft die Herrschaft gebührt. Etwas anders bei Aristoteles. Er teilt die Tugenden in zwei Klassen, die dianoetischen als die Vernunfttugenden und die ethischen als die Tugenden des unteren Seelenteils, die darin bestehen, daß die Erregungen dieses Seelenteils stets das von der Vernunft gesteckte Maß einhalten. Beiden Klassikern gemeinsam ist, daß an oberster Stelle die Eudämonie des Gemeinwesens, der Polis, steht; das Glück des Individuums ist wesensmäßig in das der Polis eingeschlossen.

## 2.2 Die Subjektivierung des Glücksbegriffs im Hellenismus: Erreichung aller selbstgesetzten Zwecke

Das ändert sich in der nachfolgenden Epoche des Hellenismus entscheidend. Höchstes Gut ist nicht mehr die Eudämonie des Gemeinwesens, sondern die des Individuums. Dieser Individualismus, der den Einzelnen in den Mittelpunkt des Interesses rückt, äußert sich auf allen Gebieten des Geisteslebens und ist immer als Charakteristikum der Epoche anerkannt worden. Aus ihm nun ergibt sich eine radikale Verinnerlichung der Eudämonie, jetzt nicht mehr im eigentlichen, räumlichen Sinne der Klassik, sondern im übertragenen Sinne einer völligen Privatisierung. Dabei mögen die Gedanken der Hellenisten etwa diesen Weg genommen haben: Wenn der Einzelne absoluter Endzweck sein soll, um dessentwillen alle übrigen Dinge da sind, während er selbst um keines anderen willen da ist, dann muß jeder Einzelne alle seine Zwecke schlechthin, einschließlich seiner selbst als Endzwecks, sich selbst gesetzt haben. Denn angenommen, alle Zwecke seien zwar um des Einzelnen willen, aber nicht von ihm selbst gesetzt, dann ließe sich dies nur so denken, daß eine übergreifende Ordnung existierte, durch die eine Wert- und Zweckhierarchie festgelegt wäre, durch die also bestimmt würde, daß das Individuum Zweck alles übrigen sei. Aber in diesem Fall wäre eben diese Ordnung der höchste Zweck; denn wenn gefragt würde, warum alle Dinge um des Einzelnen willen zu geschehen hätten, so wäre zu antworten: „Damit die vorgegebene Ordnung erfüllt werde“, und erst die Frage nach dem Sinn dieser Ordnung wäre nicht mehr beantwortbar. Wenn der Einzelne dagegen alle seine Zwecke selbst setzt, dann allein ist er der absolute Endzweck; denn auf die Frage, warum gerade diese und nicht andere Zwecke für ihn gölten, gibt es nur die Antwort: „Weil er selbst es so will.“ Der hellenistische Individualismus führt somit zu einer Privatisierung aller Werte und Zwecke.

Und damit wird auch die Eudämonie in der Weise subjektiviert und verinnerlicht, wie es für das gesamte spätere Abendland bestimmend geworden ist. Man kann Eudämonie allgemein so definieren, daß sie in der Verwirklichung aller vorgesetzten Zwecke besteht. Diese Definition läßt sich sowohl

auf die Klassik als auf den Hellenismus anwenden, nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß im Hellenismus die Zwecke nicht mehr von einer metaphysischen Ordnung vorgegeben sind, sondern der Einzelne sie sich selbst setzt. Eudämonie besteht so in der Erreichung aller selbstgesetzten Zwecke. Man ist glücklich, wenn man alles erlangt, was man möchte, wenn alle eigenen Wünsche in Erfüllung gehen. Folglich kann nur jeder Einzelne für sich selbst entscheiden, wann er glücklich ist und wann nicht; denn da es von ihm allein abhängt, welche Wünsche und Zwecke für ihn gelten, so kann niemand anders als er selbst wissen, ob die Situation, in der er sich befindet, seinen Zwecken entspricht. Das Glück wird zu einer reinen Privatsache.

Dadurch wird es zugleich zu einem reinen Bewußtseinsphänomen, wie es zum Ausdruck kommt, wenn Epikur schreibt: „Alles Gut und Übel ist in der Wahrnehmung“, oder wenn Seneca einen Komödiendichter zitiert mit dem Vers: „Non est beatus, esse se qui non putat.“<sup>10</sup> Daß jemand glücklich ist, ohne es zu merken, was in der Klassik immerhin möglich schien, wäre nun undenkbar. Glück besteht ja in nichts anderem als dem Bewußtsein, daß alle eigenen Zwecke erreicht werden.

Die Hellenisten haben auch versucht, eine psychologische Erklärung zu geben. Alles Unglück besteht für sie in einer unkontrollierten Erregung der Seele, einem „Affekt“. Ursache ist das angestrebte Streben nach Dingen, die man haben möchte, aber nicht hat. Sind jedoch alle Ziele erreicht, dann löst sich die Spannung des dauernden Strebens und eine heitere Ruhe und Gelassenheit erfüllt die Seele. Entsprechend umschrieben Pyrrhon und Epikur den Zustand der Glückseligkeit mit „Ataraxie“, „Erregungsfreiheit“. Die Stoiker gebrauchten den Ausdruck „Apathie“, der „Affektfreiheit“ bedeutet. Gemeint ist jedesmal dasselbe, nämlich das Freisein von jeglicher Erregung, die Ruhe und Ausgeglichenheit des Gemüts, der vollkommene innere Friede. Veranschaulicht wurden die Seelenzustände mit Hilfe der Zustände des Wassers. Der Zustand der Erregung und des Unglücks wurde verglichen mit dem sturmgepeitschten Meere, während die Ataraxie der Pyrrhoneer und Epikureer der heiteren Meeresstille gleichgesetzt wurde. Die Stoiker definierten die Eudämonie als „Wohlfluß des Lebens“, und diese Metapher scheint mir raffinierter. Denn wenn man sich fragt, wann ein Fluß „wohl fließt“, dann dürfte die Antwort lauten, daß es dann der Fall ist, wenn er ungehindert seinen Lauf nimmt, so daß sich keine Strudel oder Wellen bilden. Das *Tertium comparationis* wäre also auch hier die glatte und sanfte Oberfläche, zugleich wird aber durch die stoische Metapher auch verdeutlicht, wann dieser Zustand gegeben

<sup>9</sup> Epikur, *Brief an Menoikeus*, 124.

<sup>10</sup> „Niemand ist glücklich, der sich nicht dafür hält“, Seneca, *Briefe an Lucilius*, 9,21. Der Vers stammt vermutlich von Publilius Syrus (1. Jh. v. Chr.).

ist, nämlich dann, wenn sich dem Leben keine Hindernisse in den Weg legen, d.h. wenn man alle seine Zwecke stets erreicht.

Das läßt sich so auslegen, daß das Bewußtsein der Zweckerfüllung nicht selbst die Eudämonie ausmacht, sondern ihre Ursache ist, während die Eudämonie selbst im Bewußtsein der inneren Entspanntheit und Ruhe besteht. Damit wäre man schon sehr nahe an der heute vorherrschenden Auffassung, daß das Glück ein bestimmtes Gefühl sei. Der Initiator dieser Meinung scheint im besonderen Epikur gewesen zu sein, insofern er zu der Überzeugung gelangt war, daß das Glück als oberster und ursprünglicher Wert nicht von der Vernunft erkannt, sondern nur von der Sinnlichkeit gegeben und also nur – als Lust – gefühlt werden könne.

### 2.3 Objektive Regeln zum subjektiven Glück: das Prinzip der Zweckökonomie

Unser heute gängiger Glücksbegriff ist also letztlich das Erbe des Hellenismus. Trotzdem zogen die Hellenisten nicht die Konsequenz, daß jeder nach seiner Fassung selig werden müsse, sondern hielten an der Möglichkeit objektiver Glücksregeln fest. Die Aufstellung solcher Regeln war für sie sogar die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die sie ganz diesem Ziele unterordneten. Alle wissenschaftliche Betätigung war nur dann berechtigt, wenn ihr unmittelbarer oder mittelbarer Bezug zur Glückseligkeit des Einzelnen einsichtig war; andernfalls war sie nutzlose Spielerei. Bei Epikur, der in diesem Punkte besonders radikal war, führte das zu einer ausgesprochenen Bildungsfeindlichkeit. Philosophie war Heilslehre im engsten Sinn, sie diente ausschließlich der richtigen Lebensgestaltung, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern ebenso in der Praxis. Die hellenistischen Philosophen beschränkten sich nicht auf einige Vorlesungsstunden in der Woche, um dann ihr eigenes Leben zu leben, sondern sie lebten auch vor, was sie lehrten, in der Gemeinschaft mit den Schülern. Darauf beruht auch sicher ein Großteil ihrer Wirkung; denn der Einsatz des eigenen Lebens ist allemal wirksamer als Kathedervorträge oder papierene Schriften.

Daß ein allgemeines Glücksrezept trotz der Privatisierung der Eudämonie möglich schien, lag daran, daß die Hellenisten einen der Neuzeit entgegengesetzten Weg einschlugen, das Glück zu verwirklichen. Wenn das Glück in der Erreichung aller selbstgesetzten Zwecke, in der Befriedigung aller eigenen Bedürfnisse besteht, dann kann man auf zweierlei Weise versuchen, es zu erlangen. Man versucht, entweder möglichst viel Befriedigung oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die Neuzeit hat den ersten Weg beschritten. Sie hat es unternommen, die Natur dem Menschen untertänig zu machen, damit er durch ihre technische Beherrschung seine immer neuen Bedürfnisse befriedigen könne. Die hellenistischen Denker dagegen haben von vornherein

den alternativen Weg gewählt: nicht die Natur den eigenen Zwecken, sondern umgekehrt, diese jener anzumessen. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß, wenn das Glück in der Erreichung aller Zwecke besteht und die Wahl unserer Zwecke bei uns liegt, dann der kürzeste und sicherste Weg zum Glück darin besteht, sich nur solche Zwecke zu setzen, bei denen kein Zweifel besteht, daß sie verwirklicht werden. Das läuft darauf hinaus, daß man sich nur Zwecke setzt, von denen man sicher ist, daß man sie *selber* jederzeit aus eigener Kraft verwirklichen kann. Das Credo also war: *Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können.*

Dieses Prinzip der Zweckökonomie gestattete es den Hellenisten nun, trotz ihrem subjektivistischen Glücksbegriff an die Möglichkeit allgemeiner verbindlicher Glücksregeln zu glauben. Denn erstens gründet das Prinzip das Glück ja nicht auf die *a priori* nicht vorhersehbare individuelle Bedürfnisstruktur, sondern schreibt die Bedürfnisstruktur selbst vor, indem es nur stillbare Bedürfnisse gestattet. Welche Bedürfnisse aber stillbar sind und welche nicht, unterliegt nicht der privaten Entscheidung des Einzelnen, sondern ist ein objektiver Tatbestand. Zweitens bestimmten die Hellenisten die stillbaren Bedürfnisse, die erreichbaren Zwecke so, daß deren Zahl gegen Null tendierte, so daß sich ganz konkrete Lebensregeln, die sich aus einer endlichen Zahl bestimmter Zwecke ergaben, ableiten ließen.

Infolgedessen hatten die Hellenisten natürlich ebensowenig Schwierigkeiten, eine Tugendforderung zu begründen, wie die Klassiker, nur daß die Tugend nicht mehr die Erfüllung der natürlichen Weltordnung darstellt, sondern sich auf einen radikalen Egoismus gründet. Sie ist ausschließlich Mittel zur eigenen Glückseligkeit des Einzelnen. Für die Stoiker ist das, was die Tugend ausmacht, die Einsicht in die Notwendigkeit einer radikalen Zweckreduktion durch Vergleichgültigung aller Dinge außer dieser Einsicht, also der Tugend, selbst. Die Tugend bewirkt so die Glückseligkeit unmittelbar; denn indem ich die Einsicht vollziehe, erreiche ich alle meine Zwecke, weil ich mir keine weiteren mehr setze. Epikur gibt der hellenistischen Zweckökonomie eine hedonistische Wendung und begründet die Tugendforderung damit, daß ein lustvolles Leben ohne Tugend nicht möglich sei. Und selbst die Pyrrhoneer, obwohl sie die Zweckökonomie durch eine konsequente Skepsis zu erreichen trachten, rechtfertigen zumindest mittelbar eine tugendhaftes Leben. Denn aus ihrer Skepsis ergibt sich als oberste Lebensregel das Weitermachen wie bisher und folglich auch das Weiterbefolgen der bisherigen Tugendvorstellungen.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> S. das Genauere in M. Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, 2. Auflage, München (Beck) 1995 (*Geschichte der Philosophie*, hg. v. W. Röd, Bd. 3).

### 3. Versuch einer modernen Moralbegründung

#### 3.1 Revisionen

Diese antike Möglichkeit der Moralbegründung ging erst verloren, als sich in der Neuzeit die Überzeugung durchsetzte, die Natur lasse sich mit technischen Mitteln beherrschen, so daß eine Zweckökonomie, wie sie die Hellenisten propagiert hatten, nicht mehr einsichtig blieb. Da sich die Natur den Zwecken des Menschen anpassen ließ, durfte jeder beliebige Ziele verfolgen, in deren Erreichung er sein Glück fand, mit der Konsequenz, daß allgemeine Glücksregeln nicht mehr angebar waren. Für die Moralbegründung war das zunächst deshalb nicht empfindlich, weil der antike Eudämonismus durch die christliche Glaubenslehre ersetzt werden konnte, so daß die moralischen Forderungen mit dem Willen Gottes gerechtfertigt wurden. Je größer aber der Glaubensschwund wurde, desto mehr begannen die moralischen Forderungen in der Luft zu hängen, so daß die heutige Notlage entstand. Um aus ihr herauszugelangen, scheint mir der beste Weg, sich auf den antiken Eudämonismus rückzubesinnen, und zwar so, daß man den individualistischen Egoismus des Hellenismus mit den Kosmosvorstellungen der Klassik verbindet, indem man zeigt, daß eine allgemeine Zweckordnung im eigenen Interesse jedes Einzelnen liegt.

Der Egoismus ist allemal die beste Grundlage für die Begründung praktischer Regeln. Wenn man nachweist, daß eine Verhaltensweise Bedingung des eigenen Glücks ist, ist man aller Motivationsprobleme ledig. Bereits Platon stellt fest, daß die Frage, warum einer sein eigenes Glück erstreben solle, sinnlos sei.<sup>12</sup> Auch läßt sich für jede beliebige Tat ein egoistisches Motiv denken, während es unmöglich ist, irgendein unbezweifelbares Beispiel altruistischen Verhaltens zu geben. Das räumen selbst die glühendsten Verfechter des Altruismus ein. Freilich läßt sich der hellenistische Weg der egoistischen Moralbegründung nicht mehr gehen, weil er nicht zwingend ist. Das zeigt der alternative Weg der Neuzeit, der durchaus auch in der Konsequenz des hellenistischen Ansatzes liegt. Die hellenistischen Denker machten empirische Voraussetzungen, die nicht jedem einleuchten müssen. Genauso wenig allgemeinüberzeugend sind natürlich die metaphysischen Voraussetzungen der Klassik, aber eine Verbindung beider Ansätze läßt den Makel verschwinden. Dabei kann man durchaus an unseren heutigen Glücksbegriff anknüpfen.

<sup>12</sup> Platon, *Gastmahl*, 205 a.

### 3.2 Alle Menschen streben nach Glück

Ich hatte gesagt, daß wir bei Glück zuerst an ein besonderes Hochgefühl denken. Es ist aber offenbar kein beliebiges Hochgefühl. Fragt man nämlich nach der Art dieses Gefühles, so wird man in den meisten Fällen zur Antwort erhalten, daß es ein Gefühl der Zufriedenheit sei. Das ist sicher auch noch die Nachwirkung des Hellenismus, und so läßt sich auch die Glücksdefinition, die ich für die Antike vorgeschlagen hatte, beibehalten. Denn zufrieden ist man, wenn man alles bekommt, was man will. Das Glück besteht also in der Verwirklichung aller eigenen Zwecke.

Das angenommen, wird die Behauptung, daß alle Menschen nach Glück streben, zu einem analytischen und daher *a priori* gewissen Satz. Denn Glück bedeutet das Erreichen aller eigenen Zwecke. Eigener Zweck aber bedeutet dasjenige, dessen Wirklichkeit ich tatsächlich erstrebe, das Ziel meines Handelns ist, im Unterschied zum bloßen Wunsch, der sich z.B. auch auf Unmögliches richten kann. Es gilt also analytisch, daß jeder seine Zwecke erreichen will; denn, wenn er es nicht wollte, wären sie *per definitionem* nicht seine Zwecke. Da nun im Erreichen der Zwecke das Glück besteht, so ist der Satz, daß alle Menschen nach Glück streben, keine bloße empirische Feststellung, sondern er wird auf diese Weise zu einer Tautologie.

### 3.3 Allgemeine Zweckharmonie als Bedingung des Glücks

Ich behaupte nun, daß sich daraus, ebenfalls auf analytischem Wege, moralische Forderungen allgemeingültig begründen lassen. Es läßt sich nämlich zeigen, daß eine bestimmte Zweckordnung Bedingung der eigenen Glückseligkeit ist. Diese Ordnung wird daher nicht, wie die der Klassiker, aufgrund metaphysischer Annahmen, die nicht alle Menschen teilen müssen, postuliert, vielmehr läßt sich nachweisen, daß alle Menschen sie tatsächlich erstreben. Und zwar ist es diejenige Ordnung, die im liberalistischen Rechtsbegriff gedacht wird, dessen klassische Definition Kant gibt:<sup>13</sup>

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

Ist dies das Ziel, dann ergibt sich das entsprechende Rechtsgesetz, das Kant so formuliert:<sup>14</sup>

Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.

<sup>13</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, IV, 337.

<sup>14</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, IV, 338.

Kant selbst meint zwar, daß dieses Gesetz keines Beweises fähig sei. Ich glaube aber, daß er sich darin irrt. Zum Beweis gehe ich aus von dem genannten Begriff des Zwecks, aus dem analytisch folgt, daß jeder seine Zwecke erreichen will. Sodann gilt: Wer den Zweck will, will auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel. Auch dieser Satz ist – wie Kant herausgestellt hat<sup>15</sup> –, was das Wollen betrifft, analytisch. Das hängt ebenfalls am Begriff des Zwecks, der eben dasjenige meint, was ich tatsächlich zu verwirklichen strebe; das aber geht nicht, ohne die notwendigen Mittel zu ergreifen. Natürlich kann ich im Zuge meines Handelns Mittel als unentbehrlich entdecken, die ich, etwa aus moralischen Gründen, ablehne, jedoch gebe ich dann mit diesen Mitteln auch meinen Zweck auf, der allenfalls als bloßer Wunsch fortbestehen kann. Wenn jemand feststellt, daß das absolut einzige Mittel, sein Haus zu finanzieren, ein Bankraub wäre, den er ablehnt, gibt er damit sein Bauvorhaben auf, obgleich er sich natürlich weiterhin ein Haus wünschen kann.

Zu den Mitteln nun zählen nicht nur die Dinge, die die Verwirklichung des Zwecks unmittelbar befördern, sondern auch diejenigen, die ein entgegenstehendes Hindernis beseitigen oder vermeiden lassen; denn für die Verwirklichung ist die Vermeidung dessen, was sie verhindert, unentbehrlich notwendig. Welches im einzelnen die geeigneten Mittel sind, hängt von den jeweiligen Zwecken ab, und es herauszufinden, verlangt in der Regel empirische Erkenntnis. Ein Hindernis jedoch betrifft *alle* Zwecke und ist *a priori* einsichtig: der Fall, daß sie einander widersprechen. Wenn er eintritt, wenn sich im Verlauf meines Wirkens herausstellt, daß ich eine Sache sowohl tun als auch lassen will, dann muß ich einen meiner Zwecke aufgeben, weil ich nicht beide verwirklichen kann. Folglich ist es ein notwendiges Mittel zur Erreichung meiner Zwecke, daß sie miteinander verträglich sind. Und dies gilt nicht nur für die eigenen Zwecke untereinander, sondern nicht minder für ihr Verhältnis zu den Zwecken der anderen. Insofern nämlich auch ein Konflikt mit den Zwecken anderer möglich ist, tritt dieselbe Situation ein: Von Zwecken, die einander widerstreiten, so daß die Verwirklichung des einen die der anderen ausschließt, kann nur einer beibehalten, alle anderen müssen aufgegeben werden, gleichgültig, ob eine oder mehrere Personen beteiligt sind. Wenn zwei denselben Picasso wollen, muß einer zurückstecken. Es ist also eine notwendige Bedingung zur Verwirklichung aller Zwecke, daß sie nicht konfliktieren, sondern daß alle Zwecke aller miteinander verträglich sind.

Das läßt sich, wenn man nur auf das Resultat der Verträglichkeit schaut, auch Kantisch so formulieren, daß der freie Gebrauch der Willkür mit der Freiheit von jedermann zusammen bestehen können muß. Damit hätte man den einen Teil des Kantischen Rechtsgesetzes deduziert.

<sup>15</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, 46f.

### 3.4 Gerechtigkeit als Bedingung des Glücks

Es ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, auf welche Art nun die allgemeine Zweckharmonie zustande zu bringen sei. Schließlich könnte man sagen, daß auch ein Diktator Zweckharmonie schaffe, indem er alle Zwecke, die mit den seinen nicht übereinstimmen, unterdrücke. Kant sagt, die Zwecke müßten „nach einem allgemeinen Gesetze“ zusammen bestehen können. Er erläutert und begründet dies nicht näher, aber wenn man es so versteht, daß ein für alle gleichermaßen geltendes Gesetz zu befolgen sei, dann ergibt es sich, wie ich meine, zwingend daraus, daß die Harmonie *alle* Zwecke *aller* umfassen soll, damit grundsätzlich jede Konfliktmöglichkeit ausgeschaltet ist; denn das bedeutet, daß die Regeln, nach denen die Harmonie herzustellen ist, für alle gleichermaßen Gültigkeit besitzen müssen.

Freilich scheint das auch auf die Erlasse des Diktators zuzutreffen, da er alle Bestrebungen, die ihnen zuwiderlaufen, ausnahmslos unterdrückt. Allein man muß berücksichtigen, daß es um eine Harmonie der *Zwecke* geht. Auf diese aber hat der Diktator keinen Einfluß. Er kann allenfalls eine Harmonie der äußeren Handlungen erreichen, nicht aber eine solche der Zwecke; denn im Gegensatz zu äußeren Handlungen lassen sich Zwecke nicht unterdrücken, sondern nur freiwillig aufgeben. So kann der Diktator z.B. den Mann, der ihn stürzen will, in den Kerker werfen und ihn so an der Ausführung seines Vorhabens hindern. Das besagt jedoch nicht, daß der Rebel seinen Plan aufgibt. Er kann ihn weiter hegen und bei nächstbesten Gelegenheit wiederum die Verwirklichung versuchen. Wenn also die Zwecke harmonisiert werden sollen, so ist dies nur so denkbar, daß die Regeln, nach denen es geschehen soll, von allen *freiwillig* gebilligt werden. Damit hätte man auch den zweiten Teil des Kantischen Rechtsgesetzes abgeleitet: daß die Zweckharmonie „nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit“ herzustellen ist.

Falls diese Überlegungen zutreffen, dann ist also die Befolgung des Rechtsgesetzes, wie etwa Kant es formuliert, Bedingung des Glücks jedes Einzelnen, und die moralische Forderung der Gerechtigkeit<sup>16</sup> ist keine unbedingte, die sich in einem kategorischen, in seiner Unbedingtheit unverständlichen Imperativ ausdrückt, sondern eine bedingte, die einen hypothetischen, jedem verständlichen Imperativ ergibt: Wenn du glücklich werden willst, handle gerecht. Trotz ihrem hypothetischen Charakter gilt diese Forderung allgemein für jedermann, weil sie analytisch ist; denn daß alle Menschen nach Glück streben und daher eine allgemeine Zweckharmonie wollen, gilt analy-

<sup>16</sup> Zum Verhältnis von Recht und Moral vgl. M. Hossenfelder: „Sind die Guten glücklich? Überlegungen zu unseren Begriffen von Glück und Moral“, in: K. Salamun (Hrsg.), *Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie. Ernst Topitsch zum 75. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt/M. u.a. (Lang) 1996, S. 298ff.

tisch (s.o.). Die Frage nach dem Motiv bietet somit keine Schwierigkeit mehr; denn wenn jemand fragt, warum er gerecht handeln solle, so ist die Antwort leicht gegeben: weil er es ohnehin schon will.

Das sieht nun freilich so aus, als ob alle Menschen stets gut handelten, weil sie, als zwecktätige Wesen, es notwendig täten. Um daher nicht einer weltfremden Träumerei bezichtigt zu werden, ist eine Einschränkung zu machen. Unausweichlich und für jeden leicht einzusehen gilt, daß eine Zweckharmonie hergestellt werden muß. Und es gilt nicht minder, daß eine Zweckharmonie nur „nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit“ zu erreichen ist. In diesem Punkte könnten indessen jemandem Zweifel kommen, der auf den augenscheinlichen Erfolg der vielen Übeltäter, kleinen und großen Stils, in der Welt blickt. Hat nicht der Dieb, der nicht erwischt wird, seinen Zweck erreicht, und hat nicht Stalin bis zu seinem natürlichen Tode die halbe Welt unterjocht? Ohne jetzt darüber rechten zu wollen, ob es sich aus der Sicht der Betroffenen um wirkliche Erfolge gehandelt hat, sei daran erinnert, daß ein Mann wie Stalin keine Harmonie der Zwecke, sondern allenfalls eine der äußeren Handlungen herstellen konnte, so daß er sich dauernd bedroht fühlen mußte (was er auch, bis zum Verfolgungswahn, tat). Wer seine Zwecke mit Gewalt durchzusetzen versucht, sollte also bedenken, daß dies allenfalls teilweise gelingen kann. Die einzige Chance, alle seine Zwecke (einschließlich der künftigen) zu verwirklichen, ist die Befolgung des Rechtsgesetzes. Aber das mögen ungeduldige Naturen vielleicht nicht sogleich einsehen, und so erklären sich die Rechtsbrüche.

### 3.5 Folgerungen: Gleichheit und Freiheit

Aus dem allgemeinen Rechtsgesetz lassen sich nun konkrete Forderungen ableiten. Ich kann dies hier nicht mehr ausführen,<sup>17</sup> möchte nur zum Schluß ganz kurz zwei Beispiele geben, um dem Vorwurf vorzubeugen, der gegen Kants kategorischen Imperativ immer wieder erhoben wird, daß es sich um ein völlig leeres Gesetz handle, aus dem sich keinerlei konkrete Pflichten ableiten ließen. So lassen sich mit dem hier begründeten Rechtsgesetz z.B. zwei Forderungen rechtfertigen, die stets an vorderster Stelle der Menschenrechte genannt, aber nie überzeugend begründet werden: die der *Gleichheit* und die der *Freiheit*. Prinzip des Rechts ist die Verhinderung von Zweckkonflikten. Ein echter Konflikt tritt aber nur dann auf, wenn die Zwecke gleichrangig sind. Wenn ich während meiner Überlegungen feststelle, daß ein Zweck, den ich verfolge, einem anderen meiner Zwecke zuwiderläuft, der ihm überge-

<sup>17</sup> Vgl. M. Hossenfelder: „Der Liberalismus als Naturrecht im Anschluß an Kant“, in: L. Kreimendahl (Hrsg.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1995, S. 130ff.

ordnet ist, so entsteht kein wirklicher Konflikt, weil klar ist, daß ich den untergeordneten aufbe. Ebenso verhält es sich, wenn mehrere Personen beteiligt sind. Sofern alle Beteiligten sich darüber einig sind, daß eine Rangordnung unter den Zwecken besteht, gibt es keinen wirklichen Konflikt. Denn daß jemand den einen Zweck höher bewertet als den anderen, bedeutet nichts anderes, als daß er im Konfliktfalle den einen verwirklicht sehen möchte, den anderen nicht. Es bedarf für diesen Fall also keines besonderen Gesetzes als Rechtsgesetzes. Das Recht bezieht sich somit nur auf gleichrangige Zwecke, das heißt, daß vor dem Recht alle Zwecke gleich sind, und das wiederum heißt, daß grundsätzlich alle die gleichen Rechte haben. Aus dem Grundsatz der Gleichheit läßt sich dann der der Freiheit ableiten. Denn wenn alle Zwecke gleichberechtigt sind, dann hat niemand das Recht, mich an der Verfolgung meiner Zwecke, solange sie sich im Rahmen der allgemeinen Zweckharmonie bewegen, zu hindern oder mich zu etwas zu nötigen, das ich nicht will.