



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser  
gesamtes Programm finden Sie unter [www.klett-cotta.de](http://www.klett-cotta.de)



**Robert Spaemann  
Walter Schweidler (Hg.)**

**ETHIK  
LEHR- UND LESEBUCH**

Texte – Fragen – Antworten

**Klett-Cotta**

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659,  
Stuttgart 2006

Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlags

Printed in Germany

Schutzumschlag: Klett-Cotta-Design

unter Verwendung eines Fotos

von © akg-images/Pirozzi; »Lehrender Philosoph«

Gesetzt aus der Minion von Typomedia GmbH, Ostfildern

Auf säure- und holzfreiem Werkdruckpapier gedruckt

und gebunden von fgb – freiburger graphische betriebe

ISBN-13: 978-3-608-94445-7

ISBN-10: 3-608-94445-1

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der

Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische

Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

# Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Editorisches Vorwort .....   | 9   |
| Einleitung: Was ist philosophische Ethik?<br>von <i>Robert Spaemann</i> .....  | 11  |
| I. WAS HEISST ETHIK?   |     |
| I.1 Platon: Ethik und Macht .....  | 25  |
| Einführung von Walter Schweidler .....   | 25  |
| Platon: Gorgias .....  | 30  |
| I.2 Aristoteles: Die Tugend .....  | 51  |
| Einführung von Walter Schweidler .....   | 51  |
| Aristoteles: Nikomachische Ethik .....   | 55  |
| I.3 Thomas von Aquin: Das ewige und das natürliche Gesetz .....                | 68  |
| Einführung von Martin Rhonheimer .....   | 68  |
| Thomas von Aquin: Summa Theologiae .....                                       | 76  |
| I.4 Immanuel Kant: Die Pflicht .....   | 91  |
| Einführung von Walter Schweidler .....   | 91  |
| Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten .....                     | 96  |
| I.5 John Stuart Mill: Der Nutzen .....   | 107 |
| Einführung von Walter Schweidler .....   | 107 |
| John Stuart Mill: Der Utilitarismus .....                                      | 114 |
| I.6 Max Scheler: Der Wert .....  | 128 |
| Einführung von Walter Schweidler .....   | 128 |
| Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik<br>und die materiale Wertethik ..... | 135 |
| I.7 Jürgen Habermas: Der Diskurs .....   | 151 |
| Einführung von Klaus Thomalla .....  | 151 |
| Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik .....                          | 158 |

## II. FREIHEIT ALS VORAUSSETZUNG FÜR SITTLICHKEIT

|      |  |     |
|------|--|-----|
| II.1 | Thomas von Aquin: Das Gewissen .....                       | 175 |
|      | Einführung von Martin Rhonheimer .....                     | 175 |
|      | Thomas von Aquin: Über die Wahrheit .....                  | 187 |
| II.2 | Immanuel Kant: Freiheit und Sittengesetz .....             | 201 |
|      | Einführung von Thorsten Wroblewski .....                   | 201 |
|      | Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ..... | 206 |
| II.3 | Henri Bergson: Freiheit und Determination .....            | 213 |
|      | Einführung von Matthias Gillissen .....                    | 213 |
|      | Henri Bergson: Zeit und Freiheit .....                     | 218 |
| II.4 | Jean-Paul Sartre: Freiheit und Existenz .....              | 226 |
|      | Einführung von Matthias Gillissen .....                    | 226 |
|      | Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts .....            | 231 |

## III. RECHT UND GERECHTIGKEIT

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| III.1 | Aristoteles: Gerechtigkeit als Tugend .....      | 243 |
|       | Einführung von Thomas Buchheim .....             | 243 |
|       | Aristoteles: Nikomachische Ethik .....           | 248 |
| III.2 | Thomas Hobbes: Recht und Staatsvertrag .....     | 262 |
|       | Einführung von Wolfgang H. Schrader .....        | 262 |
|       | Thomas Hobbes: Leviathan .....                   | 266 |
| III.3 | Gustav Radbruch: Recht und Gesetz .....          | 287 |
|       | Einführung von Walter Schweidler .....           | 287 |
|       | Gustav Radbruch: Die Erneuerung des Rechts ..... | 290 |
| III.4 | John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß .....      | 298 |
|       | Einführung von Clemens Kauffmann .....           | 298 |
|       | John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit ..... | 304 |

## IV. GLÜCK

|      |   |     |
|------|---|-----|
| IV.1 | Aristoteles: Das Glück als gutes Leben .....          | 327 |
|      | Einführung von Ralf Elm .....                         | 327 |
|      | Aristoteles: Nikomachische Ethik .....                | 333 |
| IV.2 | Epikur: Glück in der Lebenskunst des Hedonismus ..... | 343 |
|      | Einführung von Ralf Elm .....                         | 343 |
|      | Epikur: Brief an Menoikeus .....                      | 348 |

|  |     |
|--|-----|
| IV.3 Aurelius Augustinus: Glück als Friede .....         | 354 |
| Einführung von Thomas Sören Hoffmann .....               | 354 |
| Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat .....               | 357 |
| IV.4 Philippa Foot: Tugend und Glück .....               | 365 |
| Einführung von Gudrun Rohde .....                        | 365 |
| Philippa Foot: Tugend und Glück .....                    | 370 |
| V. FREUNDSCHAFT UND LIEBE                                |     |
| V.1 Platon: Der Eros .....                               | 381 |
| Einführung von Ute Kruse-Ebeling .....                   | 381 |
| Platon: Symposion .....                                  | 389 |
| V.2 Aristoteles: Die Freundschaft .....                  | 403 |
| Einführung von Karl-Heinz Nusser .....                   | 403 |
| Aristoteles: Nikomachische Ethik .....                   | 407 |
| V.3 Aurelius Augustinus: Die Caritas .....               | 427 |
| Einführung von Ute Kruse-Ebeling .....                   | 427 |
| Aurelius Augustinus: Die christliche Bildung .....       | 435 |
| V.4 Robert Spaemann: Das Wohlwollen .....                | 444 |
| Glück und Wohlwollen .....                               | 444 |
| VI. AN DEN GRENZEN DER ETHIK                             |     |
| VI.1 Johann Gottlieb Fichte: Das Böse .....              | 455 |
| Einführung von Thomas Sören Hoffmann .....               | 455 |
| Johann Gottlieb Fichte: Das System der Sittenlehre ..... | 460 |
| VI.2 Max Scheler: Die Reue .....                         | 466 |
| Einführung von Ute Kruse-Ebeling .....                   | 466 |
| Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen .....                | 471 |
| VI.3 Robert Spaemann: Die Verzeihung .....               | 479 |
| Glück und Wohlwollen .....                               | 479 |

ANHANG

|  |     |
|--|-----|
| Anmerkungen.....   | 491 |
| Biographische Angaben .....  | 505 |
| Weiterführende Literatur .....                                     | 514 |
| Quellenangaben .....   | 520 |
| Antworten zu den Bearbeitungsfragen. Vorschläge und Hinweise ..... | 523 |
| Herausgeber und Autoren der Einführungen .....                     | 557 |



## Editorisches Vorwort

Ethik hat es zu tun mit der rationalen Rekonstruktion und mit der Begründung moralischer Überzeugungen. Sie betrachtet solche Überzeugungen nicht sozusagen von außen, sondern nimmt deren Wahrheitsanspruch ernst. Bei Fragen nach Gut und Böse geht es um Wahrheit. Anders wäre der Streit um solche Fragen unverständlich. Ethik ist ein Teil der Philosophie. Philosophie sei Selbstdenken, schrieb Kant. Aber Selbstdenken macht sich, wie Hegel und Nietzsche gezeigt haben, nicht von selbst. Von selbst denkt man nur, was *man* denkt. Selbstdenken wird geweckt in der Begegnung mit anderem Selbstdenken. Vor allem geschieht dies in der Konfrontation mit klassischen Texten. Solche Texte adäquat zu interpretieren und zu verstehen ist nur möglich, wenn wir uns ihrem Wahrheitsanspruch aussetzen.

Die Auswahl der hier vorgelegten Texte ebenso wie die Versuche, ihren Argumentationsgang kommentierend nachzuzeichnen, soll nicht in erster Linie über Meinungen bekannter Autoren informieren, sondern dazu dienen, unter der Anleitung dieser Denker ethisches Denken zu lernen, Selbstdenken, das diesen Namen verdient. Dabei soll nicht die Illusion einer ungeschichtlichen Unmittelbarkeit im Verhältnis zu diesen Texten erzeugt werden. Um wirklich zu verstehen, was der Text sagt, ist seine »geisteswissenschaftlich« exakte Aufbereitung, seine Verortung in seinem jeweiligen geschichtlichen Kontext unerlässlich. Erst so wird ein Gespräch über die Zeiten hinweg möglich. Auf eine leicht zu verschmerzende Anomalie sei hier noch hingewiesen. Die Texte über Wohlwollen (V. 4) und Verzeihung (VI. 3) sind, da sie von einem der Herausgeber stammen, ohne eigene Einführung geblieben. Die Einleitung zu diesem Buch von Robert Spaemann mag zugleich als Einführung zu seinen Beiträgen dienen.

Der Kreis der Bearbeiterinnen und Bearbeiter, die zu diesem Buch – in Weiterführung eines Vorgängerbandes, der unter dem Titel »Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute« vor etwa zwanzig Jahren im Piper-Verlag erschien und von Robert Spaemann herausgegeben wurde – durch ihre Kommentare und Bearbeitungsfragen beigetragen haben, repräsentiert in sich schon ein solches einige akademische Generationen übergreifendes Gespräch, das nicht durch gemeinsame Schuldogmen ermöglicht wird, sondern durch einen freundschaftlichen Konsens über das, was ethisches Selbstdenken, d. h. was philosophische Ethik ist. Die Mühe der kontinuierlichen Betreuung und Gestaltung des Buches haben einige wenige auf sich genommen. Besonders zu danken ist hier-

für Ute Kruse-Ebeling, deren beständiger Einsatz das Buch wesentlich geformt hat, sowie Thomas Sören Hoffmann und Klaus Thomalla. Zu danken ist ebenfalls dem Verlag Klett-Cotta für die gute Zusammenarbeit.<sup>1</sup>

*Robert Spaemann/Walter Schweidler*

---

<sup>1</sup> Die Schreibweise und Orthographie der hier wiedergegebenen Texte wurde vorsichtig modernisiert.

# Einleitung: Was ist philosophische Ethik?

von Robert Spaemann

Was ist philosophische Ethik? Fragen wir zuerst, was sie nicht ist. Sie ist nicht Wegweisung durch die Autorität eines erleuchteten Lehrers. Buddha war ein solcher Wegweiser, Konfuzius war es, Moses, Mohammed und der, der sich selbst »den Weg« nennt, Jesus Christus. Die Menschheit verdankt diesen Lehrern mehr als den Philosophen. Sie haben Möglichkeiten des guten Lebens eröffnet, die von den Menschen bis dahin ungeahnt waren. Sie haben ihnen bis dahin verborgene Dimensionen des eigenen Herzens erschlossen. Sie haben lebendige Traditionen gestiftet, die Jahrtausende überdauerten. Diese Lehrer haben nicht argumentiert, sondern einen Weg gezeigt und Jüngerschaft auf diesem Weg gesammelt. »Er redet wie einer, der Macht hat, nicht wie die Schriftgelehrten«, sagten die Leute von Jesus. Das Kriterium der Wahrheit der Wegweisung war nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches: das Gelingen des Lebens desjenigen, der der Weisung folgt. »Wenn ihr tut, was ich euch sage, werdet ihr erkennen, daß ich die Wahrheit rede«, sagt Jesus im Johannesevangelium.

Philosophische Ethik ist etwas anderes. An ihrem Anfang steht die Gestalt des Sokrates, der von sich behauptet, er wisse nur, daß er nichts wisse. Er sagt niemandem, was er tun oder lassen soll, sondern er verwickelt die Leute in Diskussionen über ihre hergebrachten moralischen Ansichten. So läge es nahe, philosophische Ethik zu verstehen als eine wissenschaftliche Vergegenständlichung vorgefundener Meinungen über das, was gut und böse ist, eine Analyse moralischer Vorstellungen und moralischen Sprachgebrauchs, eine Klassifizierung verschiedener sittlicher Überzeugungen und Traditionen unter soziologischen, psychologischen oder logischen Gesichtspunkten. Es gibt die Ansicht, Philosophie könne nur dies, also nur »Metaethik« sein; sie dürfe sich selbst in die Fragen nach dem richtigen Leben nicht einmischen, sondern nur »objektiv« analysieren, was Menschen darüber denken und sagen. So wie theoretische Philosophie, nach dieser Auffassung, nicht selbst über die Wirklichkeit nachdenken, sondern nur – als Wissenschaftstheorie – die Aussagen der Naturwissenschaften unter logischem und methodologischem Aspekt analysieren dürfe.

Tatsächlich ist philosophische Ethik seit jeher etwas anderes gewesen. Indem Philosophen über das sprachen, was schon vor ihnen und unabhängig von ihnen über das gute und richtige Leben geglaubt, gewußt, gedacht und gesagt wurde, haben sie sich doch immer zugleich in das Gespräch über die Sache selbst eingemischt. Sie waren nie

nur Zuschauer der »menschlichen Komödie«, sondern immer auch Teilnehmer. Sokrates typologisierte nicht die Antworten, die er bei seinen Interviews erhielt, sondern wollte das Wahre herausfinden. Seither haben Philosophen ein kontinuierliches, kritisches, das heißt nachdenkliches Gespräch über vorgefundene Meinungen in Gang gebracht. Und dieses Gespräch ist es, was wir Philosophie und speziell philosophische Ethik nennen. Die Moralphilosophie – ein Ausdruck für die gleiche Sache – setzt sittliche Erfahrung allemal voraus. Sie setzt voraus, daß wir schon einmal dankbar waren, schon einmal empört, daß wir schon einmal die Handlungsweise eines Menschen bewundert und eine andere verabscheut haben, daß wir selbst schon einmal glücklich darüber waren, jemandem Freude gemacht zu haben, und daß wir uns schon einmal vor uns selbst geschämt haben. Philosophische Ethik setzt voraus, daß wir schon einmal mit dem Wort »gut« einen anderen Sinn verbunden haben als »vorteilhaft für diesen oder für jenen«, daß wir dieses Wort schon einmal als »einstelliges Prädikat« und nicht nur als zweistelliges benutzt haben, das heißt nicht im Sinne von »gut für«, sondern im Sinne von »einfachhin gut«. Wenn das so ist, was fügt dann philosophische Ethik solchen Erfahrungen, die bereits ohne sie und vor ihr gewonnen wurden, hinzu? Allgemeiner gefragt: Was fügt das Nachdenken über unsere Erfahrungen und über unsere Kenntnisse diesen Erfahrungen und Kenntnissen hinzu?

Wenn wir nachdenken, fügen wir unsere Erfahrungen und Kenntnisse zusammen bzw. wir entdecken eine ihnen zugrunde liegende tiefere Einheit. Von dieser Einheit fällt dann ein neues Licht auf das, was wir schon vorher wußten. Wir wissen es nun auf neue Weise, wir »verstehen« es besser. Dieses Verstehen aber läßt das Verstandene nicht unberührt. Denn das Verstandene ist nicht ein äußeres Objekt, sondern es war ja selbst schon von der Art verstehenden Verhaltens zur Welt und zu uns selbst. Philosophisch nachdenkend belehren wir uns selbst über uns selbst. Als Belehrte sind wir dann nicht mehr dieselben wie als Unbelehrte. Philosophische Ethik läßt also das, worüber sie nachdenkt, nicht, wie es ist. Sie mischt sich ein.

Das philosophische Nachdenken zielt, so sagte ich, auf Einheit, und dies in einem dreifachen Sinn: 1. Es versucht unsere eigenen, zunächst oft disparaten sittlichen Gefühle, Erfahrungen und Urteile miteinander in einen widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen und sie wechselseitig für das Verstehen fruchtbar zu machen. 2. Es versucht die sittlichen Gefühle, Erfahrungen und Urteile verschiedener Menschen, verschiedener Epochen und Kulturen in einen Zusammenhang zu bringen, zu vergleichen, aufeinander zu beziehen und aneinander zu messen. 3. Es versucht die Phänomene, die wir als sittliche bezeichnen und die alle auf die eine oder andere Weise mit den Worten »gut« und »böse« zu tun haben, als aus einem gemeinsamen Grund hervorgehend zu begreifen und diesen Grund zu benennen.

1. Sittliche Überzeugungen haben anfänglich die Form der Unmittelbarkeit und Unbe-

dingtheit, die keine Relativierung zuläßt. Sie sind nicht verhandelbar, sondern bezeichnen die Grenze des Verhandelbaren. Gewissensurteile stehen nicht zur Disposition. Die Philosophie macht diese Überzeugungen gleichwohl zu einem Gegenstand des Gespräches. Dieses Gespräch dient nicht dem Zweck, jemanden mit Bezug auf seine sittlichen Überzeugungen zu Kompromissen zu veranlassen. Kompromisse können sittlich geboten sein. Sie sind es sogar oft. Unbedingtheit am falschen Ort ist sogar unsittlich und zudem ruinös. »Jede unbedingte Tätigkeit macht zuletzt bankrott« (Goethe). Aber der Maßstab, an dem all unsere Tätigkeiten gemessen werden müssen, das sittliche Gebot, kann nicht seinerseits wieder kompromißfähig sein; sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen guten und schlechten Kompromissen. Dem philosophischen Gespräch geht es darum, die eigentümliche Unbedingtheit des Sittlichen aus ihrem Grunde zu verstehen. Dieser Versuch führt freilich in Kontroversen, denn »jeder ausgesprochene Gedanke ruft den Gegensinn hervor« (Goethe). Aber diese Kontroversen gehen nicht um die Existenz des sittlichen Phänomens, das ein Faktum ist, sondern um dessen angemessene Deutung. Im Zuge dieses nachdenklichen Gesprächs steht zwar die eigentümliche Unbedingtheit des Sittlichen nicht zur Disposition, wohl aber der Inhalt einzelner sittlicher Überzeugungen. Denn es kann sich in einem solchen auf Einheit zielenden Gespräch mit sich selbst oder mit anderen zeigen, daß Urteile über die sittliche Qualität bestimmter Handlungen unvereinbar sind mit anderen Urteilen; es kann sich zeigen, daß bestimmte Gefühle unseren Urteilen oder bestimmte Urteile unseren Gefühlen nicht standhalten. Das ist dann ein Anlaß, der »Sache auf den Grund zu gehen«, das heißt nach dem Maßstab unserer sittlichen Überzeugungen zu fragen und von diesem Grund her den Konflikt wenn möglich zu lösen, um uns, wie die Griechen sagten, »mit uns selbst zu befreunden.« Zu diesem Prozeß gehört auch das, was man Ideologiekritik nennt, das heißt die Aufdeckung der Tatsache, daß bestimmte moralische Urteile von dem Maßstab her, den wir selbst anerkennen, in Wirklichkeit gar nicht gedeckt sind, daß wir uns selbst und anderen etwas vormachen, indem wir das, was wir gerne möchten, in eine Form bringen, in der es als Forderung einer unparteilichen sittlichen Wertung, zum Beispiel als Forderung der Gerechtigkeit, erscheint. Der philosophische Diskurs ist geeignet, solche Täuschungen und Selbsttäuschungen aufzudecken.

2. Dramatischer noch ist die Situation, wo verschiedene Menschengruppen oder Kulturen miteinander in Beziehung treten, deren sittliche Überzeugungen wesentlich voneinander abweichen. Dieses Erlebnis eines faktischen ethischen Pluralismus war es denn auch, was am Anfang philosophischer Ethik stand. Im Unterschied zu einer »Metaethik« historischer, soziologischer, psychologischer oder ethnologischer Art, die diese Pluralität einfach als eine letzte Gegebenheit zur Kenntnis nimmt, war Philosophie der Versuch der Selbstbehauptung der sittlichen Unmittelbarkeit gegen den Relativismus, der durch diese Erfahrung suggeriert wurde. Der Metaethiker muß ja seine eigene sittliche

Überzeugung vergessen, wenn er diejenige anderer studiert, sonst gerät er in folgendes Dilemma: Entweder er macht – bewußt oder unbewußt – seine eigenen Überzeugungen zum Maßstab, an dem er die anderen Überzeugungen mißt, ohne zu begründen, warum ausgerechnet seine Überzeugungen die besseren sein sollten. Oder aber er verzichtet ausdrücklich darauf, das zu tun, und bezieht seine eigenen Überzeugungen in die wissenschaftliche Objektivierung mit ein. Dann ist er unter der Hand zum Relativisten geworden, das heißt er hat seine sittliche Überzeugung geopfert. Es gibt für ihn dann nicht mehr Gutes und Böses, sondern nur noch Meinungen über Gutes und Böses. Mit diesem Schritt hat er etwas Paradoxes getan: Er hat sich von denen, denen er durch seinen Relativismus gerecht werden wollte, radikaler getrennt, als wenn er mit ihnen in Streit geraten wäre. Denn er hat das preisgegeben, was ihn mit jenen verband: die für jede sittliche Überzeugung wesentliche Unbedingtheit. Und dies ohne Begründung. Der ethische Relativismus ist aber, weil er sich von der ursprünglichen sittlichen Erfahrung entfernt, begründungspflichtig. Der Hinweis auf die faktische Pluralität sittlicher Überzeugungen ist keine solche Begründung. Aus der gleichen Beobachtung kann man auch eine ganz andere Schlußfolgerung ziehen, nämlich die der philosophischen Ethik. Gerade weil die Griechen des 5. Jahrhunderts vor Christus beobachteten, daß verschiedene Völker verschiedene Sitten haben, stellten sie sich die Frage nach Kriterien, um bessere von schlechteren Sitten zu unterscheiden. Mit anderen über das Richtige streitend, blieben sie mit ihnen in der Überzeugung verbunden, daß es das Richtige gibt, während der Relativist eine prinzipielle Kluft zwischen sich und denjenigen aufreißt, über die er spricht. Er kann nur noch *über* sie sprechen, nicht mehr *mit* ihnen. Sittliche Urteile können nämlich nicht wie bloße Geschmacksurteile friedlich nebeneinander bestehen. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um die bloße Feststellung, daß mir etwas gefällt oder nicht gefällt, sondern um ein Urteil über bestimmte Handlungsweisen an sich selbst. Wer die Folter ablehnt, will nicht nur sagen, daß er persönlich niemanden foltern würde oder daß die Folterung für den Gefolterten schmerzlich ist – was ja dem Folterer nicht unbekannt ist. Was er sagen will, ist, daß der, der foltert oder foltern läßt, besser handeln würde, wenn er dies nicht täte – er will sagen, daß jener etwas Schlechtes tut. Während also der Satz »Mir schmeckt Spinat« der Feststellung eines anderen »Mir schmeckt Spinat nicht« nicht widerspricht, können sittliche Urteile einander widersprechen. Die Tatsache, daß einem anderen etwas anderes als sittlich gut erscheint als mir, enthält deshalb eine Herausforderung. Wer sich ihr durch Flucht in den Relativismus entzieht, opfert das Phänomen des Sittlichen selbst.

Philosophische Ethik nimmt die Herausforderung an. Sie fragt nach den Gründen der Verschiedenheit auf der Suche nach der am besten begründeten Überzeugung. Dabei entdeckt sie übrigens, daß die divergierenden Sitten und ethischen Traditionen nicht so fundamental auseinanderliegen, wie es demjenigen scheint, dem das Gemeinsame

so selbstverständlich ist, daß er es gar nicht bemerkt. Überall auf der Welt erwecken nämlich seit jeher Mut, Großzügigkeit, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Aufrichtigkeit und Güte Zustimmung und Bewunderung. Nur deren Gestalten und Ausdrucksformen erweisen sich als zeit- oder gruppenbedingt. Und überall werden Verrat, Feigheit, Tücke, sexuelle Zügellosigkeit, Willkürherrschaft, Grausamkeit und Geiz als verächtlich oder böse betrachtet. Wo einmal die besonderen Sitten einer Gesellschaft eine dieser Verhaltensweisen positiv auszeichnen, da zieht sich diese Gesellschaft die Mißachtung der Mitwelt und der Nachwelt zu. *Securus judicat orbis terrarum – Der Erdkreis urteilt sicher.*

Der konsequente ethische Relativismus ist im übrigen schon deshalb unmöglich, weil es Kulturen gibt, deren Moral ausdrücklich einen universalistischen Anspruch erhebt und zum Beispiel die Forderung der Überzeugungstätigkeit und Mission einschließt. So etwa die europäische Idee der Menschenrechte. Der ethische Relativist, der universalistische Ansprüche prinzipiell verwirft, kann einer solchen Kultur gegenüber seine tolerante Kritikhaltung nicht durchhalten. Er kann einer Moral also nicht gerecht werden, die ihrerseits den Relativismus verwirft. Der ethische Relativismus entpuppt sich so selbst als universalistisch, jedoch nur im negativen Sinne, im Sinne der Leugnung unbedingter, moralischer Geltungsansprüche. Diese muß er verwerfen, wo er auf sie trifft. Damit aber muß er fast alle gelebte Ethik in ihrem Selbstverständnis ablehnen; denn jede gelebte Ethik lehrt, man solle bestimmte Dinge tun, weil es gut sei, sie zu tun, und andere lassen, weil es böse sei. Die Verwerfung dieser Überzeugung, weit entfernt, Ausdruck der Toleranz zu sein, ist in Wirklichkeit gleichbedeutend mit der Leugnung der Ursprünglichkeit der ethischen Dimension des Lebens.

3. Wenn philosophische Ethik diese Ursprünglichkeit gegenüber dem Immoralismus verteidigt, dann beansprucht sie nicht, einen Menschen, dem jedes sittliche Gefühl fehlt, mit Argumenten davon zu überzeugen, daß die Worte »gut« und »böse« eine Bedeutung haben und daß sie etwas zu tun haben mit dem, was jeder Mensch tun und lassen sollte. Philosophische Ethik setzt, so sahen wir schon eingangs, sittliche Erfahrung voraus. Sie wird sich aber nicht leicht zu der Annahme verstehen, jemand sei ohne alle solche Erfahrung. Diese Annahme wäre nämlich gleichbedeutend mit der Unterstellung, der andere sei eigentlich kein Mensch, er verdiene nicht die Achtung, die wir jedem Mitglied der menschlichen Gemeinschaft schulden. Denn der konsequente Immoralist könnte ja diese Achtung von niemandem einfordern, ohne sich selbst zu widersprechen: Eine solche Forderung wäre ja bereits eine sittliche. Die philosophische Ethik »begründet« daher nicht eigentlich die sittliche Dimension, sondern sie zeigt, daß diese selbst von der Art des Grundes ist, auf dem wir stehen. Sie zeigt, welches die Konsequenzen der Leugnung dieses Grundes wären, und erwartet, daß niemand diese Konsequenzen wirklich zu übernehmen bereit wäre. Nicht von ungefähr läßt Platon im

1. Buch der *Politeia* die konsequent immoralistische Position nicht von einem Gegner des Sokrates real vertreten, sondern von den Freunden des Sokrates, Glaukon und Adeimantos, fiktiv und hypothetisch. Er weist so darauf hin, daß diese Position eine gedankliche Konstruktion ist, eine Extrapolation faktischer, partieller Unmoralität, aber in ihrer letzten Konsequenz keine mögliche, gelebte Wirklichkeit. Darum gerät der reale Immoralist in Widersprüche mit sich selbst, und diese Widersprüche an den Tag zu bringen ist Sache der philosophischen Ethik.

Das Nachdenken über das richtige Leben und Handeln, das Nachdenken über die Intuition, die sich in den Worten »gut« und »böse« immer schon artikuliert hat, reicht über die bisher genannten Fragen hinaus. Es reicht in den Bereich der theoretischen Philosophie. Philosophie zielt auf innere Einheit des Denkens als eine Bedingung der Freundschaft mit sich selbst. Nun läßt sich eine innere Einheit unserer Handlungsorientierung nicht vollständig ablösen von dem, was wir über die Wirklichkeit denken, über das also, was vor und ohne uns ist, wie es ist. Nicht als ob sich aus Sätzen über bloße Tatsachen Sätze über ein Sollen ableiten ließen. Daß dies nicht möglich ist, haben Hume und Kant gezeigt. Dennoch war auch Kant der Meinung, daß bestimmte Tatsachenannahmen mit unserer sittlichen Intuition unvereinbar sind, und zwar so, daß, wenn wir sie für wahr halten müßten, diese Intuition zugleich als Illusion entlarvt wäre. Nun ist aber diese Intuition, die sich in Sätzen mit dem Prädikat »gut« artikuliert, ebenso stark oder sogar stärker als alle Intuitionen, auf die wir Tatsachenbehauptungen stützen. Eine solche mit unserer sittlichen Intuition unvereinbare Behauptung wäre zum Beispiel die eines radikalen Determinismus. Belohnung und Strafe sind zwar allenfalls mit diesem vereinbar, wenn wir sie nämlich als Konditionierungsmaßnahmen verstehen. Nicht jedoch Lob und Tadel für Handlungen, auf deren Subjekt wir gar nicht mehr einwirken können, nicht Dankbarkeit, nicht Bewunderung und Empörung, nicht der Wunsch, etwas zu tun, einfach weil es gut ist, nicht Reue und Scham. Alle diese Haltungen setzen Freiheit voraus. Und so war es Kants Bestreben in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Geltung des physikalischen Determinismus, an der er aus wissenschaftlichen Gründen festhalten zu müssen glaubte, auf den Bereich der »Erscheinung«, das heißt des Sich-Zeigens der Wirklichkeit als Gegenstand der Wissenschaft, einzuschränken und diesen Bereich von der Wirklichkeit selbst, dem »Ding an sich selbst«, zu unterscheiden. Das machte es ihm möglich, die sittliche Erfahrung, die das Postulat der Freiheit einschließt, unabhängig vom physikalischen Determinismus festzuhalten.

Zu den Tatsachenannahmen, die unserer sittlichen Intuition die Möglichkeit rauben würden, als Handlungsimpuls wirksam zu werden, würde ferner zum Beispiel die Annahme gehören, daß die längerfristigen Resultate unserer Handlungen unsere Handlungsabsichten nicht nur manchmal, sondern regelmäßig und systematisch ins Gegenteil verkehren würden. Wo dies der Fall zu sein scheint, da versuchen wir die Ursache



dafür nicht im Wirken eines moralischen »genius malignus«, einer dämonischen Verfassung der Wirklichkeit zu suchen, sondern in einer bestimmten Verfassung der sozialen Ordnung, die wir handelnd verändern können, ohne wieder auf die gleiche Weise genarrt zu werden. Eine dritte die sittliche Intuition frustrierende Annahme wäre die, daß ein Handeln, das dieser Intuition entspricht, mit dem Gelingen unseres eigenen Lebens in jedem möglichen Sinn unvereinbar wäre, also unvereinbar mit dem, was die Griechen »eudaimonia« nannten und was in unserer philosophischen Tradition »Glückseligkeit« heißt. Daß dies nicht so ist, daß der Gute nicht, weil er gut ist, letzten Endes unvermeidlich der Dumme ist, hat die Philosophie von Platon bis Kant immer wieder zu zeigen gesucht. Sie konnte dies indessen nur, indem sie die Idee der Glückseligkeit selbst beeinflusste, indem sie dasjenige, worin das Gelingen des Lebens besteht, so dachte, daß die sittliche Handlungsorientierung zum integrierenden Bestandteil dieses Gelingens wird. Sie konnte darauf hinweisen, daß der sittliche Impuls ein wesentlicher Bestand unserer vernünftigen Natur ist. Der Immoralismus muß daher diese Natur verstümmeln, während die Philosophie auch hier auf »Freundschaft mit sich selbst« zielt. Allerdings sind ihr hierbei Grenzen gesetzt, dann nämlich, wenn das Schicksal uns in eine Lage zwingt, in der die Befriedigung unserer elementaren Bedürfnisse, ja unsere Selbsterhaltung mit dem Tun des Guten unvereinbar ist. Das Festhalten an unverkürzter Freundschaft mit sich selbst ist unter diesen Bedingungen nur möglich, wenn wir dem Gedanken gelingenden Lebens eine Dimension geben, die die Beschränktheit irdischer Existenz sprengt, eine theologische Dimension also. Von Platon bis Kant ist daher der Gedanke einer jenseitigen Hoffnung Konsequenz philosophischer Ethik gewesen. Für Platon ist diese Hoffnung ein wesentliches Element philosophischer Existenz. Für Kant ist sie sittliche Pflicht. Und zwar deshalb, weil wir dort, wo wir nichts wissen können, verpflichtet sind, über die Wirklichkeit so zu denken, daß dieses Denken das Tun des Guten begünstigt.

Schopenhauer hat diese philosophische Hoffnung als unbegründetes Wunschdenken bezeichnet und überdies als unsittlichen Egoismus. Opfer müßten sich nicht »lohn«. Aber der Preis, den Schopenhauer für die Preisgabe der philosophischen Hoffnung zahlte, war hoch. Er gab nämlich den Gedanken des gelingenden Lebens und der Freundschaft mit sich selbst auf. Das Sittliche ist für ihn vielmehr Feindschaft gegen sich selbst, Überwindung des Lebenswillens, Aufgabe des Ichs, Entwirklichung des Selbst und der Welt. Auch die Annahme der Freiheit wird preisgegeben, denn sie ist noch mit dem Gedanken der Wirklichkeit verbunden. Der Anstoß zur Überwindung des Ichs ist nicht ein freier Entschluß, sondern das Mitleid, das uns ohne unser Zutun überfällt. Gegenüber dieser Rezeption buddhistischer Lebenslehre gipfelt die philosophische Ethik des Abendlandes – und es gibt Philosophie, rationalen Diskurs über letzte Fragen nur im Abendland – nicht in »pathologischem«, das heißt unfreiem Mitleid, sondern in der

Idee der Liebe oder des freien, vernünftigen Wohlwollens gegen den als wirklich erfahrenen anderen ebenso wie gegen sich selbst.

Auch diese Ethik hat theoretische, ontologische Implikationen. Aber diese Implikationen sind weder, wie es eine auf Metaphysik gegründete Ethik will, theoretische Einsichten in Sachverhalte, aus denen dann ein wie immer geartetes Sollen abgeleitet wird, noch sind sie, wie Kant meinte, bloße »Postulate«. Weiter führt uns in ihrem Verständnis Platons Satz, daß »das Gute Grund der Erkennbarkeit der Dinge« sei. Liebe im Sinne von Wohlwollen ist jene Einstellung, in der sich dem Liebenden das, was in rein theoretischer Einstellung nur den Charakter des Objektes hat, in die Wirklichkeit von Selbstsein verwandelt. Liebe ist das Wirklichwerden des Wirklichen für den Liebenden. Aus einem »objektiven« Sachverhalt für sich genommen folgt nie ein Sollen. Was aber das Wort »Sein« über das Objektsein hinaus bedeutet, das erschließt sich erst für das Wohlwollen. Denn »Sein« im Sinne von »Existenz« hat nicht eine objektive »Bedeutung«, sondern die Verwendung dieser Worte meint das Setzen von etwas außerhalb von jedem Bedeutungszusammenhang für mich, das Setzen von etwas als ein eigenes Zentrum möglicher Bedeutungen. Daß ein solches Für-sich-Sein für mich wirklich wird, ist nicht Resultat eines »Sollens«, es geht allem Sollen voraus. Es ist jene Grundintuition, in welcher Theorie und Praxis zusammenfallen. Der mittelalterliche Mönch Richard von St. Victor hat das schöne Wort geprägt: *Ubi amor, ibi oculus* – *Wo deine Liebe ist, da ist auch dein Auge*.

Unter Berufung auf das Prinzip des Wohlwollens haben sich nun allerdings verschiedene Konzeptionen normativer Ethik etabliert. Denn das Prinzip des Wohlwollens muß ja, ehe es zur Handlungsorientierung dienen kann, durch verschiedene Brechungen hindurch. Wir haben es handelnd mit vielen Menschen und Lebewesen zu tun, dazu mit Toten, Lebenden und künftig Lebenden. Es gibt ja offensichtlich so etwas wie eine Abstufung der Nähe und Ferne, aus der sich eine Rangordnung der Interessenberücksichtigung, eine *ordo amoris*, ergibt. All diese Menschen – und auch wir selbst – haben verschiedenartige Interessen, Bedürfnisse, Wünsche, die wiederum in eine Rangordnung zu bringen sind. In Freundschaft mit uns selbst leben können wir nur, wenn wir mehr sind als ein Parallelogramm widerstreitender Antriebe und wenn wir nicht, das eine tuend, dem anderen, das wir nicht tun können, nachweinen, das heißt wenn wir uns mit dem Gesichtspunkt, der unsere Wahl leitet, wirklich identifizieren können. Die philosophische Ethik sucht diesen Gesichtspunkt herauszuarbeiten.

Bei diesem Versuch ergeben sich sehr verschiedenartige Ansätze. Die Verschiedenartigkeit ist teilweise die Folge verschiedenartiger Fragestellungen und Interessenrichtungen. Die Frage nach dem Gelingen menschlichen Lebens, nach der »eudaimonia«, ist eine andere als die Frage nach der objektiven Rechtfertigung menschlicher Handlungen. Die Frage nach dem, was eine Handlung gut macht, ist eine andere als die nach

den Eigenschaften, die einen Menschen gut machen. Und die Frage nach dem Wert der Güter, die wir erstreben, ist eine andere als die nach den Normen der Billigung und Mißbilligung, unter denen wir Handlungen beurteilen. So sind die historischen Ethik-Konzeptionen zunächst gar nicht immer unmittelbar aufeinander beziehbar, sondern es bedarf einer historisch-hermeneutischen Analyse, um sie fruchtbar aufeinander abzubilden. Wenn Kant den ethischen Eudaimonismus, die »Glückseligkeitsethik«, kritisiert, so hat er zunächst zeitgenössische Autoren vor Augen. Ob seine Kritik den Aristoteles trifft, ist nicht ebenso klar. Es könnte ja sein, daß Aristoteles nicht eine andere Antwort auf dieselbe Frage gegeben, sondern eine andere Frage gestellt hat als Kant.

Die gegenwärtige philosophische Ethik-Diskussion ist wesentlich bestimmt durch Fragen, die sich auf die Konkretisierung des Prinzips des Wohlwollens beziehen. Im Mittelpunkt steht dabei die Auseinandersetzung mit einer Position, die von ihren Vertretern auch als Konsequentialismus, Utilitarismus, »idealer Utilitarismus« oder als »teleologische Ethik« bezeichnet und von sogenannten »deontologischen Ethiken« abgegrenzt wird. Der Konsequentialismus betrachtet die Sittlichkeit jeder Handlung als Funktion einer Optimierungsstrategie. Sittlich ist eine Handlung, wenn sie die Welt besser macht als jede mögliche alternative Handlung; und das heißt, daß sie entweder die Glückssumme der Menschheit maximiert (Bentham, Mill) oder die Welt reicher an wertvollen Ereignissen und Zuständen macht (G. E. Moore). Auf die Verfeinerung dieser Konzeption ist vor allen Dingen in der angelsächsischen Philosophie viel Scharfsinn verwendet worden. Denn sie entspricht einer Tendenz der modernen technischen Industriegesellschaft, die Unterscheidung einzuebnen, die Aristoteles gemacht hat zwischen »Poiesis« und »Praxis«, zwischen herstellendem Machen und jenem miteinander umgehenden Handeln, das allem Machen vorausliegt und in welches das Machen immer eingelassen bleibt. Die Tendenz, alle Weisen des Umgangs – zum Beispiel Erziehung, ärztliche Heilung usw. – nach dem Modell von Optimierungsvorgängen zu verstehen, zeigt sich auch im konsequentialistischen Ethikmodell. Daß aber zum Beispiel Gerechtigkeit in der Verteilung von Lasten und Entschädigungen, daß das Verbot, einen Unschuldigen aus Zweckmäßigkeitsgründen zu töten oder zu strafen, aus einem konsequentialistischen Modell nicht herleitbar ist, hat u. a. John Rawls gezeigt. Und es ist mit unserer sittlichen Intuition auch ganz unvereinbar, unsere Pflicht, ein Versprechen zu halten, nicht als Pflicht gegen denjenigen zu verstehen, dem wir es gegeben haben, sondern als Pflicht gegenüber der Menschheit, die aus der Institution des Versprechens Vorteile zieht und deshalb durch die Schwächung dieser Institution geschädigt würde.

In einem gewissen Maße ist sittliches Handeln immer bestimmt von der Verantwortung für die Konsequenzen und Nebenfolgen unseres Tuns. Aber als Konkretisierung des fundamentalen Wohlwollens, in welchem uns der andere wirklich wird – und ich mir selbst –, kann eine Haltung nicht betrachtet werden, die als Gegenstand der Ver-

antwortung das wirkliche personale Gegenüber des Handelnden ersetzt durch das Abstraktum eines zeitlich und räumlich unbegrenzten »Gesamtprozesses« der Welt. Eine Optimierungspflicht diesem Prozeß gegenüber würde uns im übrigen hoffnungslos überfordern.

Der Konsequentialismus ist deshalb so suggestiv, weil er den Anschein erweckt, so etwas wie ein exaktes Prinzip für Quantifizierungen zu geben. Demgegenüber beanspruchen andere Ethikformen nicht, solche eindeutigen Ableitungszusammenhänge aus einem strategischen Ziel wie dem der Verbesserung der Welt zu liefern. Sie rekonstruieren unsere sittlichen Intuitionen verschiedenartig. Aber im Unterschied zum Konsequentialismus stets so, daß *jede* Person, die von den Folgen unserer Handlungen betroffen ist, Gegenstand von Zumutbarkeitserwägungen sein muß. Im deutschsprachigen Raum hat die sogenannte Diskursethik vor allem diesen Gesichtspunkt herausgearbeitet und darauf aufmerksam gemacht, daß solche Erwägungen nicht solipsistisch bleiben dürfen, sondern möglichen Einwänden der Betroffenen ausgesetzt und diskursiv überprüft werden müssen. Was aber, wenn keine Einigung erzielt wird? Um einer Lösung, die mir Opfer abverlangt, unter Umständen zuzustimmen, muß ich bereits »gerecht denken«. Was dies ist, kann nicht wieder erst diskursiv ermittelt werden. Denn die Teilnehmer an einem solchen Diskurs müssen schon sittlich *sein*, um die Befriedigung eines Interesses überhaupt zur Disposition zu stellen. Mehr als das: Sie müssen schon eine inhaltliche Idee des gerechten Interessenausgleiches mitbringen, damit ein Diskurs stattfinden kann. Diskurse sind nämlich nicht der Ursprungsort der Gerechtigkeit, sondern sie beziehen sich immer schon auf bereits mitgebrachte Ideen von Gerechtigkeit. Über pure Interessen läßt sich gar nicht diskutieren. Aus einem Gespräch über pure Interessen würde nie die Idee einer gerechten Lösung hervorgehen. Solange jeder nur das Ziel verfolgt, ein Maximum an eigenen Interessen durchzusetzen, kann das Resultat immer nur ein machtbedingter Kompromiß sein, nicht eine gerechte Entscheidung. Mit anderen Worten: Der Diskurs testet das Vernunftprinzip, er kann es nicht ersetzen. Er setzt es voraus. Und er setzt auch so etwas wie eine objektive Wertrangordnung von Interessen voraus. Gäbe es eine solche nicht, sondern nur subjektive Einschätzungen des Gewichtes der eigenen Interessen, dann bestünde wiederum keine Chance auf intersubjektive Einigung. Da im übrigen jeder reale Diskurs unter zeitlichen Knappheitsbedingungen steht, ist auch der Übergang vom Reden zum Handeln stets Sache des einzelnen Handelnden, der selbst, mit seiner eigenen Vernunft, beurteilen muß, wann er eine Frage für sich selbst als hinreichend geklärt ansieht, um zum Handeln überzugehen.

So wie der Konsequentialismus eine Rekonstruktion der sittlichen Intuition mit Hilfe eines technischen Optimierungsmodells ist, so ist die Diskursethik, wenn sie mehr sein will als ein methodischer Anhang zur Vernunftethik Kants, eine Rekonstruktion des

Ethischen mit Hilfe des Modells demokratischer Entscheidungsprozesse. Wenn indes-  
sen Technik und Politik sich in den Grenzen des sittlichen Wohlwollens halten sollen,  
so dürfen sie nicht selbst zu Modellen des Sittlichen werden. Sittlichkeit ist nicht die  
Fähigkeit zur Lösung von Aufgaben und zur Bewältigung von Problemen, sondern die  
Disposition, überhaupt zu sehen, auf welche Aufgaben es ankommt, welche Probleme  
wichtiger sind als andere und in welchen Grenzen wir uns bei der Bewältigung welcher  
Probleme auch immer halten müssen. Ethik verfehlt daher die sittliche Intuition, wenn  
sie sich als Variante von Technik oder Politik versteht.

Ethik hat es mit Grenzen zu tun, mit Grenzen unserer Willkür. Diese Grenzen sind  
keine physischen. Das moralisch Unmögliche bleibt physisch möglich, und die häufige  
Überschreitung dieser Grenzen ist ebenso ein Faktum wie die häufige Respektierung.  
Übertreten werden sie aus Mißachtung oder aus Schwäche. Der Immoralist betrachtet  
die Übertretung als Ausdruck seiner Kraft zur Selbstbestimmung, der Willensschwache  
als Unfähigkeit zur Selbstbestimmung. Es gibt aber den Wechsel von der einen zur  
anderen Seite. Jemand kann seine Schwäche als unerträgliche Demütigung erleben. Er  
kann sein Gewissen zum Schweigen bringen, die als Fessel empfundene sittliche Gesin-  
nung abschütteln und das, was zu tun er nicht lassen kann, zur Selbstbestimmung erklä-  
ren. »Zu sich stehen« – so lautet in diesem Zusammenhang die einschlägige Vokabel.  
Umgekehrt kann der Immoralist einen Wandel durchmachen, den er selbst als Bekehr-  
ung versteht und den seine alten Genossen als »Zu Kreuze kriechen« bezeichnen. Er  
kann sein bisheriges Verhalten plötzlich als Schwäche, als Mangel an Selbstbestimmung  
entdecken und eingestehen. Schwäche aber kann verziehen werden. Verzeihung ist die  
Vollendung der Moral. Verzeihung ist der Akt, der es einer anderen Person erlaubt,  
anders zu werden ohne eine andere zu werden, sich zu ändern und doch ihre Identität  
zu bewahren. Verzeihung ist die Brücke zwischen der Welt der Erfahrung und der Welt  
des Geistes. Sie ist der Sieg dieser über jene.

## WAS HEISST ETHIK?

---



## I.1 Platon: Ethik und Macht

### Einführung von Walter Schweidler

Es ist für philosophische Untersuchungen überhaupt, ganz besonders aber für die Ethik charakteristisch, daß die grundlegenden Modelle, in denen sie sich vollziehen, nicht so einfach veralten wie etwa in den Naturwissenschaften. Was in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit an wirklich Grundlegendem zum sittlichen Handeln des Menschen gesagt worden ist, bestimmt in bleibender Weise auch unseren heutigen Horizont. Natürlich werden in den verschiedenen Epochen ganz verschiedene Voraussetzungen in den Mittelpunkt der Problemsuche gestellt, und danach kann man die Zeitbedingtheit der jeweiligen Ansätze durchaus unterscheiden. Aber diese Voraussetzungen stellen nicht verschiedene Probleme dar, sondern verschiedene Weisen, jenes nie abschließend beantwortete Problem anzugehen, das der Mensch sich selbst bedeutet. Und als solche lösen sie sich nicht gegenseitig ab, sondern stehen nebeneinander, im Vorgehen unterscheidbar, aber im Ziel vereint. Man muß sich mit ihrer Verschiedenheit, ihrer Mehrzahl auseinandersetzen, um erst zu erfahren, was Ethik als einheitliches, unaufgebbares Ziel heißt und sein soll.

Ob der philosophische Anspruch, Ethik zu betreiben, also zu bestimmen, was Menschen tun und werden sollen, gegenüber dem, was sie tatsächlich tun und womit sie womöglich durchaus zufrieden sind, überhaupt seine Berechtigung beweisen kann, ist nicht eine Frage, die man sich erst vorlegen kann, wenn man schon zu einer bestimmten Ethik gekommen ist. Vielmehr muß man sich, um zu erfahren, was Ethik ist und was sie uns konkret zu sagen hat, von Anfang an mit dem Problem beschäftigen, woher sie ihr Recht nimmt. Ethik ist immer auch eine Antwort auf diese Frage, und zwar durch und durch, in ihren Prinzipien, in ihren Folgerungen und in der Form ihrer Darstellung. Man muß wissen, daß Ethik nicht Rezepte angibt, die man irgendwo nachschlagen und durch deren Befolgung man glücklich oder zufriedener werden kann. Ethik ist Philosophie, und wer sich mit Philosophie befaßt, muß sich mit aller Kraft, mit seiner ganzen Persönlichkeit auf sie einlassen, um überhaupt zu verstehen, worum es in ihr geht. Wer Ethik versteht und selber ethische Erkenntnisse weitergeben kann (und nur letzteres ist ein Beweis dafür, daß er tatsächlich verstanden hat), bringt damit zum Ausdruck, was für ein Mensch er ist und sein will. Die Argumente, die gegen alle Ethik gerichtet sind und an denen niemand von uns achtlos vorbeigehen kann, zeigen, daß

diesem möglichen Wollen gewaltige Gegenkräfte entgegenstehen. Ethik bedeutet die Anstrengung, diese Argumente durch bessere Argumente zu entkräften. Wo nicht argumentiert wird, wo Techniken zur Veränderung unseres psychischen Zustandes gelehrt oder nur bestimmten Erleuchteten zugängliche Geheimnisse entdeckt werden sollen, wird nicht Ethik betrieben. Sittliche Erkenntnis und sittliches Handeln sind zwei Seiten ein und desselben Geschehens. Niemand hat diese Natur des Ethischen deutlicher gesehen und, allein schon durch die Form seiner Darstellung, beleuchtet als Platon.

Platon (427–347 v. Chr.), Schüler des Sokrates und Lehrer des Aristoteles, hat die Philosophie in der Gestalt geschaffen, in der sie sich bis heute durch die Geistesgeschichte zieht. Seine Schriften, zumeist kunstvoll komponierte Dialoge, haben die Natur von Philosophie als argumentatives Nachdenken über die letzte Einheit der Wirklichkeit überhaupt und des Guten an sich unaufhebbar geprägt. Noch in unserem Jahrhundert hat ein Mathematiker und Philosoph, der Engländer Alfred North Whitehead, davon gesprochen, die abendländische Philosophie sei im Grunde eine Sammlung von Fußnoten zu Platon. Dabei wird niemals jemand ein endgültiges Urteil gewinnen können, wie groß die Leistung Platons eigentlich ist, denn eben durch die Wahl des Dialogs als Darstellungsform hat sich Platon auf kunstvolle Weise der Sphäre abstrakter Thesen und Forderungen entzogen und deutlich gemacht, daß Philosophie nicht Weisheit, sondern eben Liebe zur Weisheit bedeutet. Das Gespräch in seinen Dialogen wird fast immer von Sokrates bestimmt, jener rätselhaften Gestalt, die eine ungeheure Wirkung auf das griechische Leben gehabt haben muß, selbst aber nichts Schriftliches hinterlassen hat und die wir wiederum hauptsächlich durch Platon kennen. Sokrates ringt um die Wahrheit in der Auseinandersetzung mit Partnern, die ihm mehr oder weniger wohlwollend gesonnen sind. Und zudem läßt Platon seinen Sokrates von Zeit zu Zeit betonen, daß das Ringen um die Wahrheit nicht etwa daher rührt, daß die Partner noch nicht fähig sind, die Weisheit des Denkens einzusehen, sondern daß er selbst durchaus nicht weiß, wohin das Denken ihn führen wird. Platons Dialoge, Meisterwerke verzwicktester und genauester Argumentation oder, wie Sokrates sagt, Dialektik, führen oft nur bis zu jener Grenze, an der man einsehen muß, daß und warum Argumentation hier ein Ende hat. Philosophie ist bei Platon vollständig bestimmt durch das Ringen um die Wahrheit, aber die Wahrheit wird nicht vollständig erschöpft durch die Philosophie.

In dem Dialog *Gorgias*, benannt nach einer der in ihm als Gesprächspartner des Sokrates auftauchenden Figuren, geht es zunächst nur um die Frage nach Wert und Wesen der Rhetorik, der Redekunst, aber das Gespräch wird schnell zum Problem des guten Lebens und Handelns und des wahren Zieles des Menschen geführt. Gorgias von Leontinoi (ca. 485–380 v. Chr.) war ein Sophist, einer jener Intellektuellen, die das geistige Klima der griechischen Staaten und insbesondere Athens im 5. Jahrhundert vor



Christus mit geprägt haben und deren Einschätzung bis heute schwankt: Bald werden sie als Aufklärer und Volkserzieher, bald als Relativisten und dekadente Zerstörer gesehen. Platons Dialoge, besonders die ersten, waren grundsätzliche Auseinandersetzungen mit den Sophisten, und der *Gorgias* bringt den direktesten Angriff gegen den sophistischen Anspruch vor, durch Argumentation alles beweisen und damit auch alles durchschauen und entkräften zu können, woran Menschen sich halten oder nicht halten sollen. Platon läßt den Sokrates die Philosophie ins Feld führen als das Ringen um das Wahre und Gute; denn dies beides fällt immer in eins.

Für Platon gibt es keine prinzipielle Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie. Philosophie ist nicht eine Wissenschaft, die man zum Teil in Handeln umsetzen, zum Teil in Erkenntnis festhalten könnte, sondern sie besteht aus jener Erkenntnis, die die Wirklichkeit so vollständig zu erschließen sucht, daß, wer sie hat, auch weiß, was er zu tun hat. Schlecht und unglücklich zu leben ist für Platon – und das ist eine für ihn höchst charakteristische, aber auch einseitige, schon von Aristoteles so nicht mehr akzeptierte Position – Ausdruck und Folge von Irrtum, nämlich des Irrtums des Menschen über seine wahre Natur; und gut zu leben ist Ausdruck seiner Einsicht in die Wahrheit. Darum beginnt der *Gorgias* mit der Analyse dessen, was Menschen faktisch wollen, was ihnen Freude und Vergnügen bereitet, und führt hin zur vom Philosophen dargelegten Einsicht, daß das, was wir eigentlich wollen, immer identisch ist mit dem, was die höchste Einsicht uns lehrt.

Im *Gorgias* kommt Sokrates nacheinander mit drei Gesprächspartnern ins Gefecht. Der erste ist Gorgias selbst, als respektheischende Berühmtheit vorgestellt, der nur für die Einleitung der Untersuchung als Gegenüber des Sokrates herhält. Rhetorik wird bestimmt als das Verfahren, mit dem man über alles so reden kann, daß man andere Menschen zu überzeugen vermag. Wer reden kann, setzt insbesondere auch die Maßstäbe für das, was die Menschen als gut und schlecht, das heißt für die Griechen immer auch: als zuträglich und unzuträglich, als wünschenswert und nicht wünschenswert gelten lassen; man denke nur an den Auftritt vor Gericht oder in der politischen Volksversammlung. Wenn es aber so ist – so lenkt Sokrates den Blick auf das Wesen solchen Redenkönnens –, dann kommt es für die Frage, ob Redekunst auch wirklich das Gute und das Richtige bewirken kann, gar nicht auf das Reden, sondern auf den Redner an. Muß er notwendig gerecht und gut sein? Der zweite Gesprächspartner, Polos, bestreitet, daß es dem Redner auf das »Schöne« ankommt. (»Schön« heißt in der Sprache der Griechen das sittlich Gute, das Lebenswerte.) Reden können, Rhetorik, verleiht vor allem Macht. Der Rhetor ist mächtig, d. h. er kann tun, was er will. Hier reagiert dann Sokrates mit der klassischen Frage, ob denn der Mächtige, der tun kann, was ihm beliebt, wirklich tun kann, was er will. Über das, was man wirklich und eigentlich will, muß man sich erst mit sich selber verständigen, und betrachtet man es vernünftig, so kommt

man zu dem Schluß, daß Macht, weit entfernt davon, es automatisch zu garantieren, einen eher davon abhalten kann, zu tun, was man will. Macht kann, muß aber nicht gut für den sein, der sie ausübt. Und die entscheidende These des Sokrates lautet, daß sie dann gut für einen ist, wenn sie gut für alle ist, wenn sie also gerecht ausgeübt wird. Erst wer erkannt hat, daß das Gute allen gemeinsam ist und alle verpflichtet, kann zu einem begründeten Urteil darüber kommen, worin das Gute besteht. Und wenn das Gute an sich – das Schöne – mit dem Guten für ihn – dem Zuträglichen, Nützlichen – identisch ist, dann ist es auch der Inhalt dessen, was er wirklich will. Deshalb ist Macht, die andere unterdrückt, weder schön, also gut an sich, noch gut für den, der sie ausübt. In einer verschlungenen Argumentationskette belegt Sokrates seinen Standpunkt, wonach Unrecht zu erleiden, also der Unterdrückung ausgeliefert zu sein, besser ist, als Unrecht zu tun, also zu unterdrücken.

Erst mit dem dritten Gesprächspartner erreicht die Auseinandersetzung ihr grundsätzliches Niveau. Mit Absicht hat Platon an den vorherigen Stellen Unzulänglichkeiten auch in der Position des Sokrates bestehen lassen, die weder von Gorgias noch von Polos ausgenutzt wurden, weil beide einen bestimmten moralischen Grundkonsens, der unabhängig von aller Philosophie in der Gesellschaft besteht, nicht aufgeben wollten. Daß man, daß der Redner überhaupt gerecht sein müsse, wie Gorgias zugegeben hatte, und daß Unrecht leiden zumindest schöner – also sittlicher – sei als Unrecht tun, was Polos eingeräumt hatte, all diese Zugeständnisse muß man, so die These des jetzt ins Gespräch eingreifenden Kallikles, nur machen, wenn man vor den Leuten spricht. Jeder gibt so etwas zu, weil er sich nicht unmöglich machen will. Aber in Wahrheit, so Kallikles, denkt doch jeder bei sich ganz anders. In Wirklichkeit geht es doch allen um ihren eigenen Vorteil, und der besteht darin, möglichst viel auf Kosten der anderen zu erlangen und die eigenen Triebe, so gut es eben geht, auszuleben. Die Gesetze und moralischen Normen, die uns in Schranken halten, sind nicht eine objektive Größe, die als unser wahres Wohl unseren Trieben und Neigungen entgegensteht, sondern sie sind selber künstlich gemacht und einem ganz bestimmten Interesse entsprungen, nämlich dem Interesse der Schwachen, die einfach zu kurz kommen würden, wenn die Starken, die keine Gesetze und Normen brauchen, wirklich ungehemmt tun könnten, was sie wollen.

Mit diesem extremen Standpunkt läßt Platon den Kallikles die Position einnehmen, aus der später Nietzsche eine ganze Philosophie der Entlarvung von Interessen und des Durchschauens scheinbar objektiver Normen gemacht hat. Nicht nur dies – auch der zum Teil entgegengesetzte, zum Teil aber auch identische Ansatz von Marx, wonach die Gesetze von den Herrschenden gemacht sind, um ihr Interesse am Gehorchen der Beherrschten zu verschleiern und als Gebot der Gerechtigkeit hinzustellen, ist bei Platon vorweggenommen, nämlich in der Figur des Thrasymachos im *Staat*, dem wohl

bedeutendsten Dialog Platons. Immer stellt Sokrates dagegen die Behauptung, Gerechtigkeit sei auf kein partikulares Interesse, weder das des Herrschenden noch das des Schwachen, zurückzuführen, sondern Gerechtigkeit, also das Tun des Guten, sei selbst das höchste Interesse, das jeder Mensch haben könne und das daher alle Menschen verbinde. Das eben ist der Standpunkt der Philosophie, und er wird dem mit aller Offenheit vertretenden, das unterschwellige Denken des Machtmenschen formulierenden Standpunkt des Kallikles in denjenigen Passagen des *Gorgias* entgegengesetzt, die uns hier vorliegen.

Kallikles beginnt mit einer Unterscheidung, in der einer der bedeutendsten Gegensätze nicht nur des griechischen, sondern allen weiteren ethischen und politischen Denkens aufgestellt wird: der von Natur und Gesetz. Vom Gesetz, das die Schwächlinge in die Welt gebracht haben, wird nach Kallikles »unrecht und häßlich genannt das Streben, mehr zu haben als die meisten«, die »Natur selbst aber, denke ich, beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere mehr als der Untüchtige.« (Vgl. S. 31) Das Recht, das menschliche Gesetze geben, ist das Recht des Schwachen, das natürliche Recht ist das Recht des Stärkeren. Und jeder, der etwas taugt, weiß dies, während die Philosophie mit ihrer Suche nach dem wahrhaft Guten, nach jener Natur, die Starke und Schwache noch einmal verbindet und verpflichtet, für erbauliche Reden ganz nützlich, ansonsten aber für gestandene Männer ziemlich lächerlich anmutet.

Sobald freilich nun Kallikles seine Meinung, die ihm doch die natürlichste von der Welt zu sein scheint, begründen soll, gerät er in erste Schwierigkeiten. Was soll eigentlich, so fragt Sokrates, Stärke heißen. Wenn die Schwachen es schaffen, durch ihre Gesetzgebung die Starken unter ihre Gebote zu zwingen, dann sind ja in Wahrheit die Schwachen die Stärkeren; sie haben nur erkannt, daß der Weg zur Stärke über den Umweg der Gesetze und des gesellschaftlichen Konsenses führt. (Vgl. S. 36) Also muß sich Kallikles verbessern: Mit Stärkersein meint er nicht etwas ganz und gar Tatsächliches, sondern eher eine Charakter- oder Personeneigenschaft, ein Würdigersein. (Vgl. S. 37) Der Edlere, der klüger und stärker ist als andere, soll das meiste haben, das will die Natur. Wenn Kallikles aber zugibt, daß zur Stärke Einsicht gehört, dann kann man ihm auch leicht zeigen, daß der Kluge mitunter auf etwas verzichtet und damit besser fährt, daß er nicht so viel nimmt wie andere. So muß Kallikles etwas suchen, von dem gerade ein Kluger und Würdiger gar nicht genug haben kann, und das ist, wie sich ihm nun klar herauszustellen scheint: die Macht. Wer einen Staat beherrschen kann, der ist von der Natur zum Besten erkoren, und was der sich leisten kann, das möchten wir im Grunde alle, und hätten wir es, so brauchten wir keine Gesetze zu befolgen und wären glücklich.

Nun treibt Sokrates das Gespräch eine Ebene höher: Muß ein wahrer Herrscher, wenn

er von Natur aus der Stärkste ist, so stark sein, sich selbst zu beherrschen (vgl. S. 39)? Kallikles ist konsequent: Was wir uns wünschen, wenn wir stark und mächtig sein wollen, ist selbstverständlich, uns alle Begierden erfüllen zu können. Wenn wir sein können, wie wir im Innersten sein wollen und nur nicht offen zeigen dürfen, dann gilt für jeden von uns: Das Gute besteht im Lustgewinn, die Lust und das Gute sind identisch. (Vgl. S. 42 f.)

Erst mit der Formulierung dieser These setzt die eigentliche philosophische Argumentation des Sokrates ein, aber bis zu dieser These zu gelangen, ist durch den Verlauf des Dialogs als integrierender Bestandteil ethischen Denkens vorgeführt worden. Sokrates widerlegt die These, indem er Kallikles dazu bringt zuzugeben, daß Lust immer Befriedigung von etwas, von einem Bedürfnis ist, also Ausweg aus einem Zustand der Unlust. Lust bedeutet immer auch Übergang von Unlust zu Lust und umgekehrt, beides gehört zusammen. Dann aber wäre erst beides zusammen das Gute, d.h. das schlechthin Erwünschte. Wenn wir um der Lust willen auch die Unlust wollen, kann Unlust nicht das absolut Ungewollte, Schlechte sein. Also ist Lust auch nicht das schlechthin Gute; eine Polarität kann gut sein, aber das schlechthin Gute kann nicht selbst Glied einer Polarität sein, nicht selbst durch das Schlechte bedingt sein. (Vgl. S. 44 f.) Der zweite Gedankengang des Sokrates läuft auf die Beobachtung hinaus, daß ja die Guten wie die Schlechten Lust und Unlust haben können. Der Feige wie der Tapfere können Lust und Unlust empfinden, und dennoch ist der Tapfere nicht ebenso gut und ebenso schlecht wie der Feige. (Vgl. S. 47 f.) So läßt sich die Identifikation, die Kallikles zwischen dem Lustbringenden und dem Guten behauptet hatte, nicht aufrechterhalten. Vielmehr, so muß er zugeben, gibt es gute und weniger gute und eben auch schlechte Lust (vgl. S. 49), eine Differenzierung, die Platon in dem späteren Dialog *Philebos* weiterentwickelt und systematisch ausgebaut hat.

## **Platon: Gorgias** **482 c–500 a**

*Kallikles über den Grund der Widerlegung des Polos. Unterschied des durch Gesetz und des von Natur Häßlichen*

Kallikles: O Sokrates, du scheinst blenden zu wollen mit deinen Reden, wie ein rechter Volksschwätzer; und jetzt willst du uns hiermit beschwatzen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er vorher dem Gorgias von dir begegnet zu sein schuld gab. Er sagte nämlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer, um die Redekunst von ihm zu lernen, zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstünde, ob er es ihn lehren würde, da habe Gorgias sich geschämt und bejaht, daß er es ihn lehren würde, lediglich wegen der

Gesinnung der Menschen, weil sie unwillig werden würden, wenn jemand dies leugnete, und durch dieses Eingeständnis sei er hernach in die Notwendigkeit gekommen, sich selbst zu widersprechen, welches eben deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich damals, ganz mit Recht, wie mich dünkt, verspottet; jetzt aber ist ihm seinerseits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben deshalb mit dem Polos unzufrieden, daß er dir eingeräumt hat, das Unrecht tun sei häßlicher als das Unrecht leiden. Denn gerade durch dieses Eingeständnis ist auch er wieder von dir verwickelt worden in den Reden und zum Schweigen gebracht, indem er sich schämte, was er dachte auch zu sagen. Denn in der Tat, Sokrates, führst du immer, ungeachtet du behauptest, die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfänglichen Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzubringen, auf das nämlich, was von Natur nicht schön ist, wohl aber nach dem Gesetz. Denn diese beiden stehn sich größtenteils entgegen, die Natur und das Gesetz. Wenn sich nun jemand schämt und nicht den Mut hat zu sagen, was er denkt: so wird er gezwungen, sich zu widersprechen. Was auch du dir eben recht künstlich abgemerkt hast und andere damit übervorteilst in den Reden; wenn jemand von dem Gesetzlichen spricht, schiebst du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber vom Natürlichen, dann du das Gesetzliche. So gleich beim Unrecht tun und Unrecht leiden, als Polos vom gesetzlich Unschöneren sprach, verfolgtest du das Gesetzliche, als wäre es das Natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich aber ist es das Unrecht tun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrecht leiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht imstande ist, sich selbst zu helfen, noch einem anderen, der ihm wert ist. Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das, was ihnen nützt, bestimmen sie die Gesetze und das Löbliche, was gelobt, das Tadelhafte, was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen, und das ist nun das Unrecht tun, wenn man sucht, mehr zu haben als die anderen. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die Schlechteren sind.

### *Das Gerechte der Natur fordert das Mehrhaben des Besseren*

Daher wird nun gesetzlich dieses unrecht und häßlich genannt, das Streben, mehr zu haben als die meisten, und sie nennen es Unrecht tun. Die Natur selbst aber, denke ich, beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daß sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daß das Gerechte so bestimmt ist, daß der Bessere über den Schlechteren herr-

sche und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? Und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also, meine ich, tun sie dieses der Natur gemäß, und, beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur; aber freilich nicht nach dem, welches wir selbst willkürlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird: so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt all unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze und steht auf, offenbar als unser Herr, er der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur. Auch Pindaros scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt: »Das Gesetz, der Sterblichen König und Unsterblichen«, dies also, sagt er, »führt von Natur herbei rechtfertigend das Gewaltsamste mit übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Taten des Herakles; denn ungekauft« – so ungefähr lautet es, denn ich weiß das Lied selbst nicht, er meint aber, weder gekauft noch geschenkt habe jener des Geryones Stiere weggetrieben, als ob also dieses das von Natur Gerechte wäre, daß eben Stiere und alles andere Eigentum der Schlechteren und Geringeren dem Besseren gebühre, der mehr ist.

### *Philosophie eine Sache für Knaben*

Dies ist also eigentlich das Wahre, und das wirst du auch einsehen, wenn du zum Größeren fortschreitest und von der Philosophie endlich abläßt. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäßig betreibt in der Jugend; wenn man aber länger als billig dabei verweilt, gereicht sie den Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophiert, muß er notwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein muß, wer ein wohl-angesehener und ausgezeichnete Mann werden will. Denn sowohl in den Gesetzen des Staates bleiben sie unerfahren als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehen muß bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen und ihrer Gemütsart überhaupt bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich, auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: »Darinnen wohl glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin, die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft, worin er selbst der Beste leicht erfunden wird«; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmähdt darauf, das andere hingegen lobt er aus Wohlmeinen mit sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich

zu loben. Das Richtigeste aber, denke ich, ist, sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nämlich, soweit es zur Bildung dient, sich einzulassen ist schön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre zu philosophieren. Wenn aber ein schon Älterer noch philosophiert, Sokrates, so wird das ein lächerlich Ding, und es geht mir mit dem Philosophieren gerade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich sehe, daß ein Kind, dem es noch ziemt, so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren und dünkt mich etwas Erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommene Aussprache und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unmännlich und verdient Schläge. Ebenso nun geht es mir mit den Philosophierenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde, daß es ihnen wohl ansteht, und glaube, daß etwas Edles in solchen ist, den aber, der nicht philosophiert, halte ich für unedel und glaube, daß er es nie mit sich selbst auf etwas Großes und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, daß ein Alter noch philosophiert und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich, müßte Schläge bekommen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewiß, wie schöne Gaben er auch von Natur besitze, daß er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervortun, und daß er versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne je edel, groß und tüchtig herauszureden.

#### *Rat an Sokrates, die Philosophie zu lassen*

Ich meines Teils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jetzt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, daß du, o Sokrates, versäumst, was du betreiben solltest, und ein Gemüt so herrlicher Natur durch knäbische Gebärdung ganz entstellst, daß weder wo das Recht beraten wird, du richtig vorzutragen weißt, noch scheinbar was und glaublich aufzustellen, noch auch je für andere, wo Raten gilt, mutvollen Schluß beschließen wirst. Und doch, lieber Sokrates – aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich –, dünkt es dich nicht schmähsch, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und alle, die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn jetzt jemand dich oder einen anderen solchen ergriffe und ins Gefängnis schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weißt du wohl, daß du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindlig werden, und du würdest mit offenem Munde stehn und nicht wis-

sen, was du sagen solltest. Und wenn du dann vor Gericht kämest und auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du sterben müssen, wenn es ihm einfiel, auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, wie könnte das wohl weise sein, Sokrates, wenn eine Kunst »den wohlbegabten Mann ergreifend, ihn schlechter macht«, so daß er weder sich selbst helfen und aus den größten Gefahren erretten kann, noch sonst einen, wohl aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden kann und offenbar ehrlos im Staate leben muß? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, »Hör auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dich von schönen Taten«, in dem, wodurch du weise erscheinst, »Laß anderen jetzt dies ganze herrliche«, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwätz, »Weshalb dein Haus armselig, leer und öde steht«, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten untersuchen, sondern die sich Reichtum erwerben und Ruhm und viel anderes Gute.

*Sokrates über die Eignung des Kallikles als Prüfstein zur Wahrheitsfindung*

Sokrates: Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, daß ich gar zu gern von jenen Steinen, an denen sie das Gold prüfen, den trefflichsten möchte gefunden haben, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugnis gäbe, daß meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiß wüßte, daß ich zufrieden sein könne und keiner weiteren Prüfung bedürfe?

Kallikles: Weshalb fragst du das nur, o Sokrates?

Sokrates: Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nämlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kallikles: Wieso?

Sokrates: Ich weiß gewiß, daß, was du mir zugibst von meinen Meinungen, dieses dann gewiß die Wahrheit selbst ist. Ich denke mir nämlich, wer eine vollständige Prüfung anstellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, muß dreierlei haben, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit. Denn ich treffe auf gar viele, welche nicht imstande sind, mich zu erproben, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Freimütigkeit und sind verschämter als billig. Oder wie kann es anders sein, daß sie es so weit treiben mit der Verschämtheit, daß sie beide, weil sie sich schämen, es über sich bringen, sich selbst angesichts vieler Menschen zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die anderen nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiß die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schließe, will ich dir sagen. Ich



weiß, Kallikles, daß ihr vier eine Gemeinschaft der Weisheit unter euch errichtet habt, du und Tisandros, der Aphidnaier, und Andron, der Sohn des Androtion, und Nau-sikydes, der Cholarger. Und ich habe euch einmal behorcht, als ihr beratschlagt, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiß, daß eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs Äußerste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahntet ihr euch untereinander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schicklich und dadurch unvermerkt in Unglück gerietet. Da ich nun höre, daß du mir denselben Rat erteilst wie deinen Vertrautesten: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, daß du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Daß du aber frei heraus zu reden verstehst, ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. Daher verhält es sich hiermit jetzt offenbar so: wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nötig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Überfluß an Scham; noch auch um mich zu betrügen, würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiß also wird, was ich und du eingestehen, das höchste Ziel der Richtigkeit haben. Es gibt aber gewiß keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nämlich ein Mann sein muß und wonach er zu streben hat und wie weit, im Alter sowohl als in der Jugend. Denn wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben: so wisse nur, daß ich nicht freiwillig fehle, sondern in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast, mich zurechtzuweisen, so laß nicht ab; sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben soll, und auf welche Weise ich es wohl erlangen könnte. Und wenn du findest, daß ich dir jetzt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht tue, worin ich dir beigestimmt: so halte mich nur ganz für einen Taugenichts und ermahne mich niemals wieder nachher, als einen, der nichts wert ist. Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang an, wie du glaubst und Pindaros mit dir, daß es sich mit dem Gerechten verhalte, dem der Natur gemäßen? Daß der Würdigere gewaltsam weggeführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrscht und der Edlere mehr hat als der Gemeinere? Ist nach deiner Rede das Gerechte etwas anderes, oder habe ich es richtig behalten?

*Erste Erklärung des Kallikles: Würdiger, besser und stärker dasselbe*

Kallikles: Eben das sagte ich damals und sage es auch jetzt noch.

Sokrates: Meinst du aber dasselbe, wenn du sagst, einer ist besser, und wenn du sagst, einer ist würdiger? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn, wie

du es meinstest. Nennst du die würdiger, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt, daß du auch damals zeigtest, daß die größeren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nämlich würdiger sind und stärker, wonach dann würdiger und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und würdiger, aber schlechter? Oder soll besser und würdiger einerlei besagen? Dieses gerade bestimme mir recht genau, ob das verschieden ist oder einerlei, würdiger und besser und stärker.

Kallikles: So sage ich dir denn ganz bestimmt, daß es einerlei ist.

Sokrates: Sind nun nicht die Vielen von Natur stärker als der Eine, da sie ja auch die Gesetze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

Kallikles: Wie anders?

Sokrates: Was also den Vielen gesetzlich ist, ist es auch den Stärkeren.

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Also auch den Besseren? Denn die Stärkeren sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Also das bei diesen Gesetzliche ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Setzen nun nicht die Vielen eben dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht, das Gleiche zu haben, und Unrecht tun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies so oder nicht? Und daß du hier nur ja nicht darauf ertappt wirst, daß du dich auch schämst. Setzen die Vielen dieses fest oder nicht, daß, das Gleiche zu haben und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit, wenn du mir beistimmst, ich dann befestigt werde durch dich, weil nun ein Mann, der wohl imstande ist, es zu beurteilen, mir beigestimmt hat.

Kallikles: Ja, die Vielen setzen dies so fest.

Sokrates: Also nicht nur dem Gesetze nach ist Unrecht tun unschöner als Unrecht leiden und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So daß du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesetz und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüßte und dadurch in meinen Reden den anderen übervorteilte, indem ich, wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesetzliche führte, wenn aber nach dem Gesetz, dann auf die Natur.