

## BERTHOLD WALD

### Sein – Werte – Tugenden.

Josef Pieper und die Debatte über die Natur des Guten

Vor mehr als achtzig Jahren, am 19. Februar 1928, reichte ein nicht einmal fünfundzwanzigjähriger Philosophie- und Jurastudent eine philosophische Doktorarbeit ein mit dem Titel: „Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin“. Dieser Student war Josef Pieper, von 1945 bis 1995 Professor für Philosophische Anthropologie an der Universität Münster und 1997 mit 93 Jahren gestorben. Ab der zweiten Auflage lautete der Titel seiner zunächst kaum beachteten Schrift „Die Wirklichkeit und das Gute“. Heute befindet sich das Buch in der zehnten Auflage und ist in viele Sprachen übersetzt. Piepers Erstlingswerk beginnt mit folgender These:

„Alles Sollen gründet im Sein. Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße. Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt. Nicht auf die eigene ‚Gesinnung‘, nicht auf das ‚Gewissen‘, nicht auf ‚die Werte‘, nicht auf eigenmächtig gesetzte ‚Ideale‘ und ‚Vorbilder‘. Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit.“<sup>1</sup>

Wie der ursprüngliche Titel zu verstehen gibt, ist die kleine Schrift eine Thomasinterpretation, die sich allerdings nicht auf eine historische Deutung beschränken will. Piepers kritische Bezugnahme auf die „Gesinnung“, das eigene „Gewissen“ und die „Werte“ läßt gleich zu Beginn die Absicht deutlich werden. Es ist ihm um den Wahrheitsanspruch der thomistischen Position zu tun angesichts der führenden zeitgenössischen Theorien und Auffassungen vom Guten. Ohne diese Theorien explizit zu nennen, ist klar, dass mit der kritischen Bezugnahme auf die „Gesinnung“ und die „Werte“ Nikolai Hartmanns „Ethik“ (1926) und Max Schelers „Materiale Wertethik“ (1913) gemeint sind.

Man kann darum Piepers Schrift auch als einen nach wie vor aktuellen Beitrag zur meta-ethischen Diskussion lesen. Seit den „Principia Ethica“ des englischen Philosophen G. E. Moore aus

dem Jahr 1903 wird explizit unterschieden zwischen Fragen der normativen Ethik und der meta-ethischen Vorfrage nach dem Sinn des Guten. Allerdings folgt den einleitenden Hinweisen bei Pieper keine Diskussion mit der Wertethik oder der Gesinnungsethik des Neukantianismus, geschweige denn ein Versuch der Widerlegung. Sein Verfahren ist indirekt. Es genügt ihm zu zeigen, weshalb die Grundlegung der Ethik bei Thomas einsichtig ist und in einzelnen Punkten durch fachwissenschaftliche Erkenntnisse der modernen Anthropologie und Individualpsychologie bestätigt wird.<sup>2</sup> Wie hätte er auch die zentrale meta-ethische These des „ethischen Realismus“<sup>3</sup>, „alles Sollen gründet im Sein“ – „das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße“, gegen den Mainstream der neuzeitlichen Ethik anders verteidigen können? Schließlich waren sich trotz meta-ethisch konträrer Positionen die ethischen Kognitivisten und Nonkognitivisten darin einig, dass seit Hume und Kant, und nicht zuletzt seit G. E. Moore, die Herleitung des Sollens aus dem Sein logisch und sachlich unmöglich ist. Und noch heute hat die Berufung auf das „Hume’sche Gesetz“<sup>4</sup> und auf die von G. E. Moore behauptete „naturalistic fallacy“<sup>5</sup> „nahezu den Status eines ‚Totschlagarguments‘“.<sup>6</sup> Es richtet sich vor allem gegen die Ethik des Aristoteles und des Thomas von Aquin. Pieper hat verständlicherweise den aussichtslosen Kampf nicht aufgenommen und stattdessen darauf vertraut, dass die Ethik des Thomas von Aquin Vernunft genug besitzt, Andersdenkende von ihrer Wahrheit zu überzeugen.

Soweit scheint mir Piepers Schweigen nachvollziehbar, wenn es ihm zuerst darum ging, mit Thomas „zur Sache“ zu kommen. Damals wie heute könnte allerdings Piepers Reserve vor allem gegenüber dem Wertbegriff als ethischem Grundbegriff Anlaß zur Nachfrage geben. Schelers Begründungsversuch einer „materialen Wertethik“ trifft heute auf eine öffentliche Meinung, in der die Berufung auf „Werte“ Hochkonjunktur hat. „Werteverlust“, „Wertewandel“ und die „Wiederbelebung alter Werte“ oder die „Suche nach neuen Werten“, das sind geläufige Redewendungen, die allerdings selten ernsthaft begründet oder in Frage gestellt werden. Piepers Zurückweisung des Wertgedankens zu Beginn seiner Thomas-Interpretation mag schon allein dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß der Begriff des ethischen Wertes eine Neuschöpfung des 19. Jahrhunderts ist, dessen philosophische Begründung bis heute kontrovers diskutiert wird. Ich erinnere beispielsweise an

Carl Schmitts Diktum von der „Tyrannei der Werte“<sup>7</sup> (1965) zu Beginn der bundesrepublikanischen Grundwertedebatte und an die jüngste Wiederaufnahme seiner Kritik in Eberhard Straubs „Zur Tyrannei der Werte“<sup>8</sup> (2010), wohingegen Hans Joas in seinem Buch „Die Entstehung der Werte“<sup>9</sup> aus einer soziologischen Erklärung von Wertannahmen deren funktionale Rechtfertigung abzuleiten sucht. Wie selbstverständlich Joas den Wertbegriff gebraucht, zeigt bereits das Vorwort seines Buches. Er hat es seiner Frau Heidrun gewidmet, – „ihr, die für mich so viele Werte verkörpert“<sup>10</sup>.

Weil es hier um Grundlegungsfragen gehen soll, werde ich im folgenden einige bei Pieper nicht weiter ausgeführte Bezüge auf andere meta-ethische Positionen nachholen. Ich wandle dazu Piepers Formulierung vom Guten als dem „Wirklichkeitsgemäßen“ jeweils sinngemäß ab und beginne mit Schelers These, wonach das Gute nur das „Wertgemäße“ sein kann (I.). Es folgt dann ein Abschnitt zu Philippa Foot, die das Gute als das „Menschengemäße“ versteht (II.). Der Zusammenhang zum vorherigen Abschnitt wird sich an Ort und Stelle erweisen. Ich darf also noch um etwas Geduld bitten. Schließlich komme ich nach diesem Umweg wieder auf Piepers These vom Guten als dem „Wirklichkeitsgemäßen“ zurück (III.) in der Hoffnung, mögliche Vorbehalte gegen Pieper und Thomas verringert zu haben.

### I. Max Scheler: Das Gute als das „Wertgemäße“

Schelers Forderung nach einer Wertbegründung der Ethik muß im Kontext der Unterscheidung zwischen einem subjektiven und einem objektiven Wertdenken gesehen werden. Eine Ethik, die den absoluten Anspruch des Guten begrifflich zu rechtfertigen sucht, wird sittliche Werte für etwas Objektives halten. Subjektiv und sozial begründete Wertkonventionen dagegen nehmen dem Anspruch des Guten seine Unbedingtheit und laufen auf einen ethischen Relativismus hinaus. Werte „wandeln“ sich und „neue“ Werte werden geltend „gemacht“. Was gestern galt, ist heute „wertlos“. Wie ist es nun überhaupt zur Einführung des Wertbegriffs in den philosophischen Diskurs gekommen? Seit dem späten 19. Jahrhundert übernimmt der Wertbegriff eine ethische Begründungsfunktion, die ehemals dem Naturbegriff zukam und die im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaften obsolet geworden zu

sein scheint. Einer radikal vergegenständlichten Natur sind keinerlei Maßstäbe des sittlichen Verhaltens zu entnehmen. Damit verliert die naturrechtlich begründete Ableitung eines Sollens aus dem Sein der Dinge ihre Plausibilität. Es kommt zur Trennung von Sein und Sollen, die auch in der Wertethik vorausgesetzt bleibt und nicht revidiert wird. Ein Sollen kann evidentermaßen aus dem Sein des bloß Faktischen nicht herausgelesen werden. Es muß jetzt als eigenständiges Phänomen und als Wertantwort verstanden werden. Die Frage ist also, ob Werte auf subjektiven Setzungen beruhen (und damit selber nur ein Faktum sind) oder auf objektiv gerechtfertigter Einsicht. Robert Spaemann zufolge lässt sich beides behaupten:

„Die Einführung des Wertbegriffs in die Philosophie war von Anfang an mit einer Zweideutigkeit behaftet. Sie kann nämlich verstanden werden als Kompensation eines Defizits, [...] oder aber als eine gedankliche und begriffliche Ausdifferenzierung mit theoretisch bedeutendem Gewinn.“<sup>11</sup>

Für die eine Auffassung beruhen Werte auf gemeinsamen Überzeugungen, die gewissermaßen das Defizit einer wertfrei gedachten Wirklichkeit kompensieren sollen. Als Korrelate der kulturellen Selbstverständigung aufgefasst, ist ihre objektive Geltung bloßer Schein, da ihre Geltung nur relativ auf die jeweilige geschichtliche Ausprägung einer Kultur gegeben ist. Friedrich Nietzsche und ihm folgend Wilhelm Dilthey haben auf diesen Zusammenhang von Wert und Wertsetzung hingewiesen. Werte gelten solange, wie sie durch die Angehörigen einer Kultur anerkannt sind. Mit dem Verlust der Anerkennung kommt es zum „Umsturz der Werte“ und damit zu einem Wertewandel, d.h. zu neuen Setzungen. Einen Werteverlust kann es dann *per definitionem* nicht geben.<sup>12</sup>

Demgegenüber bestreitet das objektive Wertdenken nicht die Existenz eines subjektiven Moments in der Ausprägung kulturell verschiedener Wertordnungen, wohl aber die Annahme, dass die Geltung der Werte auf subjektiven Wertungen beruht. Werte sind vielmehr Entitäten eigener Art, deren Geltung unabhängig vom Sein der Dinge wie vom Willen des Menschen ist, und die nach einer angemessenen Verwirklichung in der Güterordnung und der sittlichen Handlungsweise verlangen. Damit sind eine Reihe grundlegender Fragen verbunden nach der Erkenntnisweise, der Seinsweise, der Rangordnung und den Verwirklichungsbedingun-

gen der Werte, denen hier nicht weiter nachgegangen werden kann.<sup>13</sup>

Begründer des objektiven Wertdenkens ist Max Scheler. Dessen „materiale“ Wertethik beansprucht, mit den Mitteln der Phänomenologie das Phänomen der sittlichen Werte objektiv und „materialinhaltlich“ zu erfassen, um so den „Formalismus“ der Ethik Kants, also die Reduktion des Sittlichen auf die Form des guten Willens, zu überwinden. Dabei erkennt Scheler die Leistung Kants ausdrücklich an. Dessen Ethik sei „bis heute das Vollkommenste“, soweit ihr „die Form strenger wissenschaftlicher Einsicht“ zukommt. Die Verdienste Kants für die Ethik betreffen aber nicht bloß die Form der Wissenschaftlichkeit. „Das höchste Verdienst, ja strenggenommen das einzige Verdienst“, betrifft unmittelbar die Grundlegung der Ethik selbst. Es besteht in der „endgültigen Zurückweisung“ all „jene[r] Formen materialer Ethik“, die „gleichzeitig Formen der *Güter-* und *Zweckethik*“ sind. Deshalb wünscht Schelers materiale Wertethik „*nicht*, ‚antikantisch‘ zu sein oder hinter Kant zurückzugehen, sondern über Kant ‚hinauszugehen‘.“<sup>14</sup> Wie Kant ist Scheler der Überzeugung, dass das sittliche Gute *nicht* durch den Bezug auf das Sein der Dinge und also *nicht* als das Wirklichkeitsgemäße zu bestimmen ist.

Von Bedeutung für Scheler ist, wie das zentrale Wertungsprädikat ‚gut‘ zu verstehen ist. Kein Gut der wirklichen Welt kann den Sinn von ‚gut‘ ausschöpfen und erfüllen. Zwischen empirischen Gütern und dem sittlichen Wert ‚gut‘ besteht ein fundamentaler Unterschied. Güter sind in ihrem Gutsein abhängig von Werten, und Güter sind veränderlich, d. h. kontingent und partikular, sie entstehen und vergehen. Wäre ‚gut‘ gleichzusetzen mit einem Gut in der Welt und sei es noch so bedeutend, so würde sich „mit der Veränderung dieser Güterwelt [...] Sinn und Bedeutung von gut und böse ändern“, und eine „Vernichtung dieser Güterwelt würde die Idee des sittlichen Wertes selbst aufheben“.<sup>15</sup> Dasselbe gilt auch für die Gleichsetzung von ‚gut‘ und ‚böse‘ mit der Realisierung von guten bzw. schlechten Zwecken. „Jede Ethik, die so verfährt, würdigt die Werte gut und böse notwendig zu bloßen *technischen* Werten für diesen Zweck herab“.<sup>16</sup> ‚Gut‘ und ‚böse‘ wären dann gleichbedeutend mit ‚gut oder schlecht für X‘, und also durch den Bezug auf X definierbar.

Für Scheler zeigt sich aber gerade an den Wertungsprädikaten ‚gut‘ und ‚böse‘ mit besonderer Deutlichkeit, was für alle reinen

Sachgehalte der phänomenologischen Wesensschau gilt: als reine Qualitäten sind sie undefinierbar. Sie können weder durch andere Qualitäten noch durch Bezugnahme auf Gegenstände definiert werden, an denen sie vorkommen. G. E. Moore, auf den Scheler im Vorwort seiner Ethik verweist, hat zum Vergleich auf die Eigenschaft des Farbwortes ‚gelb‘ hingewiesen. Als „einfacher Begriff“ ist ‚gelb‘ undefinierbar, und das gilt nach Moore und Scheler auch für den Begriff ‚gut‘. Die Seinsweise reiner Qualitäten wie ‚gut‘ und ‚gelb‘ ist „die ‚Selbstgegebenheit‘ [...] in unmittelbarer Anschauungsevidenz“.<sup>17</sup> Die innerhalb der natürlichen Weltanschauung gegebenen farbigen Objekte sind dagegen komplex und wandelbar. Niemals „figurieren“ Farben darin „als sie selbst.“ Sie sind in den Dingen der natürlichen Wahrnehmung mitgegeben, etwa „dies Rot im grünen Baum“ – aber „nur so weit gegeben [...], als es nötig ist, damit es die Kirsche verrate, auf die der Mensch intendiert“, – und in der wissenschaftlichen Einstellung nur insoweit, als „diese Farbe Rot [...] diesem Nervenprozess, diesem Empfinden entspricht.“<sup>18</sup> Damit der reine Sachgehalt von ‚rot‘ überhaupt zum Vorschein kommen kann, muss er von zufälligen Dinggehalten, an denen er im Erleben auftritt (dem Rot der Kirsche, die außerdem noch süß und rund sein mag), und von anderen Beobachtungstatsachen, unterschieden werden.

Dies geschieht in einem Vorgang, den Scheler mit Husserl als „phänomenologische Reduktion“ bezeichnet. Im Vollzug dieser Reduktion ist solange von allen Bedingungen des realen Vorkommens („realer Aktvollzug“, „Beschaffenheiten seines Trägers“, „des Realitätskoeffizienten“) abzusehen, bis die Farbe als reine Tatsache z. B. der Sachgehalt von der ‚Röte‘ (oder auch die Geschmacksqualität der ‚Süße‘) als einfacher Gegenstand in der Anschauung zurückbleibt.<sup>19</sup> Als ursprünglich Gegebenes ist ‚gut‘ und ‚rot‘ unableitbar aus etwas anderem. Sowenig die Farbqualität von ‚rot‘ in einer bestimmtem Wellenlänge des Lichts besteht, sowenig besteht die sittliche Qualität von ‚gut‘ durch den Bezug auf irgendwelche Güter der empirischen Welt. „Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur auffordern, genau hinzusehen, was wir im Fühlen eines Bösen und Guten erleben.“<sup>20</sup>

Zusammenfassend sind in dieser natürlich sehr verkürzten und unvollständigen Darstellung des Wertbegriffs bei Scheler drei Punkte von Bedeutung:

Erstens, die strikte Unterscheidung von Gütern und Werten bei Scheler korrespondiert der Unterscheidung von Sein und Sollen bei Hume, Kant und Moore.

Zweitens, der sittliche Höchstwert ‚gut‘ ist undefinierbar und unabhängig von allem Wirklichkeitsbezug.

Drittens, ‚gut‘ und ‚böse‘ als einfache Qualitäten werden in einer einfachen Intuition erfasst.

Lassen wir noch für einen Moment diese Punkte auf sich beruhen und kommen wir zu Philippa Foot. Ihr Versuch einer Rehabilitierung des Begriffs des Guten durch Bezugnahme auf die Natur der Dinge bietet zugleich einen geeigneten Ansatzpunkt der Kritik.

## II. Philippa Foot: Das Gute als das „Menschengemäße“

In einem Interview hat die englisch-amerikanische Moralphilosophin Philippa Foot von sich gesagt, dass Sie durch Elisabeth Anscombe auf Thomas von Aquin hingewiesen wurde. Die Lektüre habe sie so beeindruckt, daß sie begann, sich in Thomas' Moralphilosophie einzuarbeiten, und so zu einer radikalen Kritikerin der zeitgenössischen englischen Moralphilosophie wurde.<sup>21</sup> Ihr Verdienst besteht vor allem darin, zusammen mit Peter Geach, Elisabeth Anscombe und Alasdair MacIntyre im englischen Sprachraum eine Rückbesinnung auf die klassische Lehre von den vier Kardinaltugenden in Gang gebracht zu haben. Die Summe ihres moralphilosophischen Nachdenkens liegt vor in dem Buch „Natural Goodness“ (2001). Schon der Titel läßt erkennen, daß es hier um einen Generalangriff auf die Hauptlinie der neuzeitlichen Rechts- und Moralphilosophie geht.

Eine der Hauptthesen des Buches ist, daß wir gar nicht angeben wüßten, was wir mit dem Wort „gut“ meinen, wenn es ohne Bezug auf die jeweilige Lebensform gebraucht wird. Die Begründung dafür ist mit einer unbekümmerten Selbstverständlichkeit formuliert, die einen zunächst einmal die philosophische Kritik an der aristotelischen bzw. thomasischen Ethik vergessen läßt: „Ich denke, daß Zuschreibungen von ‚gut‘ ausnahmslos auf die Welt der Lebewesen, also auf Pflanzen, Tiere und Menschen bezogen sind und daß die Vorstellung von gut und schlecht ohne den Begriff des *Lebens* inhaltsleer wäre.“<sup>22</sup> Ein Verständnis der Unterscheidung von gut und schlecht müsse daher von zwei An-

nahmen ausgehen: „1. Im Falle von körperlicher Gesundheit und Fähigkeiten wie Intelligenz, Gedächtnis usw. verweist die Qualifizierung [als gut oder schlecht] auf das, was ein Lebewesen benötigt, um die Lebensform seiner Species zu verwirklichen. 2. Gut steht es um ein Lebewesen, wenn es seine Lebensform verwirklicht.“<sup>23</sup>

Wir benötigen also „spezies-abhängige“ Bewertungskriterien, wenn wir ein „gutes x“ von einem „schlechten x“ unterscheiden wollen.<sup>24</sup> „Ob ein bestimmtes F ein [...] ein gutes F ist, hängt entscheidend davon ab, was wir für ‚F‘ einsetzen.“<sup>25</sup> Beispiel: Ein gutes Auto ist ein solches, daß uns sicher von A nach B transportiert; ein guter Löwe ist ein solcher, der dafür zu sorgen versteht, daß seine Nachkommen lernen, Beute zu machen. Eine gute Antilope dagegen ist eine solche, die es versteht, Grünfutter zu finden und nicht selbst zum Futter für Löwen zu werden. Es ist ganz offensichtlich, daß in diesen trivialen Beispielen die spezifischen Eigenschaften wesentlich sind für die Bestimmung des jeweils Guten. Das zeigt sich daran, dass sie nicht verallgemeinert und untereinander vertauscht werden können. So wird ein Löwe nicht ein besserer Löwe, wenn er aufhören würde, Antilopen zu jagen, sondern stattdessen beginnen würde, wie die Antilope Gras zu fressen. Es hätte dann bald auch ein Ende mit ihm. Seine Lebensform gibt ihm vor, was seinem Gedeihen als Löwe zuträglich ist und was nicht. Genauso steht es mit allem, was lebt, auch mit dem Menschen selbst. „Das Wohl des Menschen ist *sui generis*.“<sup>26</sup> Und darum muß auch das Gute menschengemäß sein. Das schließt nicht aus, „daß eine gemeinsame begriffliche Struktur besteht“, innerhalb derer sich angeben läßt, wie „sich das, was *gut für den Menschen* ist, von dem unterscheidet, was *gut für eine Pflanze bzw. für ein Tier* ist.“<sup>27</sup> Das Gute hängt von der jeweiligen Seinsweise ab, was heißt, dass das „naturgemäße Gutsein“ für den Menschen nicht bloß auf andere Weise zustande kommt als beim Tier, sondern auch eine andere Qualität besitzt. ‚Gut‘ meint ‚sittlich gut‘, und seine Realisierung geschieht nicht naturhaft und wie von selbst, sondern durch den Menschen selbst in einsichtsvollem Handeln nach Gründen.

Was unterscheidet nun einen guten von einem schlechten Menschen und eine gute von einer schlechten Handlung? Oder anders gefragt: Was ist denn nun „*sui generis*“ für den Menschen, wodurch er zu einem guten Menschen wird? Die Antwort darauf ist



seit der Antike in der Lehre von den vier Kardinaltugenden zusammengefaßt worden. Ein guter Mensch ist ein kluger und gerechter Mensch, den seine Leidenschaften nicht behindern, sondern zum Tun des Guten antreiben, weil er zugleich tapfer und maßvoll ist. Sein Gutsein hängt daran, daß er nicht wunschgetrieben und/oder furchtsam auf sich selbst bezogen lebt, sondern mit dem Willen zur Gerechtigkeit wirklichkeitsgemäß zu urteilen und zu handeln vermag. Philippa Foot zitiert Peter Geach, der in seinem Buch „The Virtues“ (1977) sagte, dass „Menschen die Tugenden so benötigen wie Bienen die Stacheln“.<sup>28</sup> Natürlich ist nicht gemeint, dass Bienen immer stechen müssen, wohl aber dass eine Biene ohne Stachel keine „richtige Biene“ ist. Ihr fehlt dann etwas, sie hat einen Defekt. In gleicher Weise wäre eine Mensch ohne die Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, der Tapferkeit und des Maßes als Mensch nicht „richtig“. Er wäre zwar Mensch, aber doch kein guter Mensch, weil er hinter dem zurückbleibt, was ihm durch sein Menschsein zur Verwirklichung aufgegeben ist.

Mir ist schon bewusst, dass der Verweis auf das dem Menschen zu sein und zu tun „Aufgebene“ eine Behauptung ist, deren Rechtfertigung davon abhängt, ob sich die teleologische Verfasstheit des Lebendigen und speziell des Menschen als wahr erweisen lässt. Doch unabhängig von der Diskussion dieser Frage weist uns die Sprache der Moral einen Weg in dieselbe Richtung. Wir müssen nur auf die sprachliche „Logik“ achten, der wir folgen, wenn wir das Wort ‚gut‘ verwenden. Hier kommen wir nun endlich auch auf die von Scheler und von Moore behauptete „Einfachheit“ und Unrückführbarkeit des Wertungsprädikats ‚gut‘ zurück, die logisch in derselben Weise wie das Farbwort ‚gelb‘ oder ‚rot‘ funktionieren soll. Doch das ist ein Irrtum, wie sich zeigen lässt. „Es ist sehr wichtig, mit Geach darauf zu beharren, dass ‚gut‘ und ‚rot‘ logisch verschieden sind.“<sup>29</sup> ‚Gut‘ benutzen wir in moralischen Zusammenhängen vor allem als „attributives“ Adjektiv, während ‚rot‘ ohne Bedeutungsverlust sowohl als „attributives“ wie als „prädikatives“ Adjektiv verwendet wird. Ich kann ‚rot‘ unterschiedslos verwenden in Ausdrücken wie „ein rotes Tuch“, „roter Mohn“ und „der Ball ist rot“. Die Bedeutung von ‚rot‘ ist hier immer dieselbe, gleichgültig wie das Wort ‚rot‘ gebraucht wird. Das ist im Fall von ‚gut‘ anders. Nicht allein, dass die attributive Verwendung von ‚gut‘ in Ausdrücken wie „ein gutes Auto“, „ein gutes Pferd“, „ein guter Mensch“ bei weitem die

häufigste und wichtigste ist. Anders als im Fall von ‚rot‘ ist die Bedeutung von ‚gut‘ in diesen Ausdrücken jedoch nicht dieselbe, weil ihr Gehalt nicht unabhängig von dem Subjekt der Aussage ist. ‚Gut‘ ist also weder eine „hinzukommende“ und „nicht-natürliche“ Eigenschaft, wie Moore annahm, noch eine gegenüber den Gegenständen der empirischen Welt unabhängige und eigenständige Wertqualität, wie Scheler annahm. Was in der attributiven Verwendung jeweils mit ‚gut‘ gemeint ist, kann ich nur verstehen, wenn ich weiß, was ein ‚Auto‘, ein ‚Pferd‘ und ein ‚Mensch‘ ist. Ihr spezifisches Gut- oder Schlechtsein bestimmt den Inhalt des Ausdrucks ‚gut‘. ‚Gut‘ funktioniert als logisch gebundene Variable, und das zeigt, dass ‚gut‘ keine unabhängige und selbständige Eigenschaft ist, oder in der Sprache Schelers, kein „Wert“ getrennt von der empirischen Welt der Dinge. ‚Gut‘ ist vielmehr eine nachfolgende Eigenschaft, die zum jeweiligen Sein des als gut oder schlecht Bezeichneten gehört und nur von dorthin inhaltlich bestimmt werden kann. Damit fällt aber die zweite These Schelers, wonach der sittliche Höchstwert ‚gut‘ als einfache Qualität undefinierbar ist und unabhängig von allem Wirklichkeitsbezug. Ohne diesen Bezug, das heißt ohne Bezug auf das Sein und die Welt des Menschen, lässt sich nicht angeben, was ‚sittlich gut‘ bedeuten soll.

Nachdem so die ontologische Behauptung nicht zu halten ist, dass gut und böse „einfache Qualitäten“ sind, kann auch die dritte These Schelers, wonach ‚gut‘ und ‚böse‘ als einfache Qualitäten nur in einer einfachen Intuition erfasst oder gefühlt werden, nicht richtig sein. Wenn „das Gute etwas damit zu tun hat, Wirklichkeit zu erfahren und der Wirklichkeit gerecht zu werden“,<sup>30</sup> dann, so Robert Spaemann, ist damit von uns verlangt, sich „durch den Wertgehalt der Wirklichkeit formen zu lassen.“<sup>31</sup> „Werte“ und „Wirklichkeit“ gehören nicht irgendwie zusammen wie zwei nur lose miteinander verbundene unterschiedliche Entitäten. Sondern die Werte sind allenfalls ein Name für das Gutsein des jeweils Wirklichen selbst. Damit wird aber der Terminus „Wert“ im Sinne Schelers ontologisch funktionslos und epistemologisch entbehrlich. So könnte die bereits zitierte Widmung von Hans Joas an seine Frau Heidrun, die „für ihn so viele Werte verkörpert“, Anlaß zu der klärenden Rückfrage geben: „Was liebst Du eigentlich, die Werte, die ich verkörpere, oder liebst Du mich?“

Die erste These Schelers von der Unbedingtheit des Sollens und seiner Unableitbarkeit aus dem Sein, die er mit Kant und Moore teilt, ist mit dem bisher Gesagten und mit bloßer „Sprachlogik“ allein nicht zu erschüttern. Sie verlangt eine Antwort auf dem Boden der Metaphysik, ist sie doch selbst eine metaphysische Behauptung. Dazu kehren wir jetzt abschließend zu Josef Pieper zurück.

### III. Josef Pieper: Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße

Um den Satz vom Guten als dem Wirklichkeitsgemäßen nicht mißzuverstehen, weist Pieper zunächst auf eine Unterscheidung im Wirklichkeitsbegriff hin. „Wirklichkeit“ im Sinn von lateinisch *realis* meint etwas Wirkliches, sofern es „unabhängig vom Denken ein Sein hat“ und darum Gegenstand von Erkenntnis werden kann.<sup>32</sup> Wirklichkeit im Sinn von lateinisch *actualis* meint darüber hinaus die Verwirklichung von Seinsmöglichkeiten, die im Wirklichsein angelegt sind, also „das verwirklichte Seinskönnen“.<sup>33</sup> Der Mensch, der das Gute verwirklichen will, muß darum in beiden Hinsicht gewillt sein, wirklichkeitsgemäß zu handeln. Er muß bereit sein, den Dingen zu ihrem vollen Sein zu verhelfen, mindestens aber sie darin nicht zu behindern. Es wäre in dieser Hinsicht ganz unsinnig, den Inhalt des Gesollten, also die einem Wesen geschuldete Hilfe und Anerkennung, unabhängig von dem bestimmen zu wollen, was etwas bereits von Natur aus ist. Vielmehr hat das sittliche Tun wie „alle menschliche Moralität den Charakter der Weiterführung, der Fortsetzung von etwas längst Begonnenem“.<sup>34</sup> Ein Sollen ohne Bezug auf das Sein wäre orientierungslos, wenn es um den *Inhalt* des Gesollten geht.

Wie steht es aber, wenn nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Form des Sollens gefragt wird, also nach der Unbedingtheit des Gesollten, das den sittlich Handelnden auf ein Tun oder Lassen *verpflichtet*? Kann auch in dieser Hinsicht gesagt werden: „Alles Sollen gründet im Sein“? Piepers Antwort besteht in der Weiterführung und Vertiefung dessen, was im Begriff des Wirklichen mitgedacht sein muß, sofern es auf Verwirklichung hin angelegt ist. Einen Sollensanspruch, der im Sein der Dinge gelegen ist, anzuerkennen und zu achten verlangt vom Handelnden eine nicht selbstverständliche Einstellung zum Sein: Er muß selber „gleichgerichtet“ sein der innewohnenden Richtung des

Seinskönnens aller Dinge; [verlangt ist die] Bejahung alles geschaffenen Seins; ‚Liebe‘ zu allem, was ist; einem jeden Wesen die eigentümliche Form der Verwirklichung gönnen und wollen.<sup>35</sup> Bejahung des Seins, Liebe als Seinsantwort, das sind Einstellungen einem Sein gegenüber, das noch nicht darauf reduziert ist, „Objekt“ menschlicher Interessen zu sein, purer Gegenstand der Wissenschaften und wesenloses Produkt der Evolution. Um den Gedanken nachzuvollziehen, dass dem Seienden etwas geschuldet ist, „gesollt“ ist, wie es im älteren Deutsch noch zu sagen möglich war, muß das Sein von seinem tiefsten Ursprung her verstanden sein. Wegen der Bedeutung dieses Punktes soll die betreffende Stelle aus Piepers „Die Wirklichkeit und das Gute“ hier ungekürzt wiedergegeben werden:

„Endlich und erstlich aber schließt jenes bejahende Ausgerichtetsein auf Verwirklichung die Richtung auf Gott selbst ein, der das *Ens Actualissimum* ist, das von Anfang an schlechthin ausverwirklichte Sein, in dem alles Seinkönnen restlos verwirklichte Tatwirklichkeit ist. Die Bejahung dieser Höchsten Wirklichkeit durch den Menschen enthält in sich, als Inbegriff und Ursprung zugleich, alle Weisen der Richtung auf Selbstverwirklichung und alle Möglichkeiten der Bejahung dessen, was ist.“<sup>36</sup>

Der Satz „Alles Sollen gründet im Sein“ hat also für Pieper eine theologische Wurzel, nicht nur sofern der *Inhalt* des Sollens gemeint ist, sondern auch sofern das *Gesolltsein* dieses Inhalts nach einer Letztbegründung verlangt. Billiger oder „rein“ philosophisch ist eine Verteidigung dieses Satzes nicht zu haben. Aber das betrifft jeden Unbedingtheitsanspruch, ob er den „Werten“ zukommen soll oder auch dem „Gewissen“. In einer naturalistisch verstandenen Welt kann es nichts Unbedingtes geben.

Kommen wir abschließend zu dem zweiten Kernsatz Piepers: „Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße“. Hier wäre Mehreres in den Blick zu nehmen, was hier nur angedeutet werden kann. Zunächst und fast zu selbstverständlich, um überhaupt darauf zu verweisen, ist zu sagen, „dass natürlich der Mensch selbst mit zur ‚objektiven Seinswirklichkeit‘ gehört, als Gegenstand seiner selbst.“<sup>37</sup> Das ist nicht so trivial, wie es scheint, insofern dieser besondere Gegenstand ‚Mensch‘ die ganze Komplexität und Vielfalt einschließt, die nur dem Sein des Menschen zukommt. Dem Menschen im Tun und Lassen gerecht zu werden heißt, sich auf die einmalige, ebenso unwiederholbare wie unvorhersehbar kontin-

gente Weltbeziehung einzulassen, in der jeder einzelne Mensch *als* Einzelner existiert. Es gibt hier kein Handeln „im allgemeinen“, auch wenn es allgemeine Grundsätze des Handelns gibt, die uns erkennen lassen, was immer und unter allen Umständen falsch, sittlich schlecht, wirklichkeitswidrig und darum zu unterlassen ist. Wo es jedoch darum geht, was wir tun sollen, sind die Dinge komplizierter. Die Wirklichkeit des Menschen, alles was ihn betrifft, seine Bedürfnisse, Interessen, Erwartungen, seine Beziehungen zur Lebenswelt der Anderen, das alles ist nicht bloß konkret, sondern verlangt in dieser Konkretheit auch das wirklichkeitsgemäße, seinsgerechte Handeln – eben weil diese konkrete Wirklichkeit zuvor bereits im Beziehungsfeld jenes seinsverleihenden Ursprungs liegt, der alle Verpflichtung zu handeln und alles Sollen in letzter Instanz begründet.

Die Orientierung an allgemeinen ‚Werten‘ und ‚Idealen‘ kann hier nur eine richtungweisende Hilfe sein. Sie genügt aber nicht, das sittlich Gebotene *in concreto* sachgemäß zu erfassen. Verlangt ist „Sachlichkeit“, die als „Wesenshaltung des Menschen“ allein einer Erkenntnis der aktual wirklichen Wirklichkeit angemessen ist. Mit „Sachlichkeit“ meint Pieper beides: Die „Sachlichkeit als Erkenntnishaltung“<sup>38</sup> wie auch die „Sachlichkeit als ethische Wesenshaltung“.<sup>39</sup> Ihre Verbindung finden beide Formen der Sachlichkeit in der Tugend der Klugheit. Der gute Mensch, das ist der kluge Mensch – klug im Sinne der *Tugend* der Klugheit. Diese ist von dem ethischen Willen motiviert, ihr Urteil nicht durch sachfremde Interessen bestimmen zu lassen. Aber der „gute Wille“ oder die „reine Gesinnung“ genügen nicht, um bereits gut zu handeln. *Was* zu tun ist, darüber entscheidet „nicht wiederum etwas innerhalb des Subjekts, auch nicht unmittelbar ‚Gott im Gewissen‘, sondern: das Seinswirkliche.“<sup>40</sup> Hier liegt der Grund für die Vorrangstellung der Klugheit vor den anderen Kardinaltugenden, die das Subjektive, also den Willen und die menschlichen Leidenschaften, „in Ordnung“ bringen und das wiederum durch ihre Beziehung auf die Klugheit und um der Klugheit willen. Denn „was gut sei, das bestimmt die Klugheit; was aber klug sei, das bestimmt ‚die Sache selbst““. Die Sache selbst, – das ist nicht bloß für Pieper, sondern auch für seinen Lehrmeister Thomas von Aquin „die innerweltlich letzte Instanz.“<sup>41</sup>

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Josef Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, in: Werke in acht Bänden (Hrsg. von B. Wald), Band 5, Hamburg 1997, 48.
- <sup>2</sup> Pieper stand darüber in Briefkontakt mit den führenden Individualpsychologen seiner Zeit: Alfred Adler, Fritz Künkel und Erwin Wexberg. In einem Brief Alfred Adlers an Josef Pieper vom 11. Mai 1932 heißt es: „Mir war Einiges von der Überstimmung meiner Anschauungen mit denen Thomas' bekannt. Ich danke Ihnen dafür, dass Sie meine Kenntnisse darüber vermehrt haben. Ich komme sehr gerne auf Überstimmungen zu sprechen, weil ich die Individualpsychologie als die Fortsetzung menschlicher Geistes- und Gemütsentwicklung betrachte.“ (Quelle: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar, Bestand A: Pieper, 91.3.770).
- <sup>3</sup> Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 97.
- <sup>4</sup> Zu „Hume's Law“: vgl. R. M. Hare, The language of Morals, Oxford 1952, 29.
- <sup>5</sup> G. E. Moore, Principia Ethica, erweiterte Ausgabe (Hrsg. R. Wisser), Stuttgart 1996, § 12, 45; § 67, 168 f.
- <sup>6</sup> J. Müller, Ist die Natur ethisch relevant? Zur Genealogie des naturalistischen Fehlschlusses, in: H-G. Nissing (Hrsg.), Natur. Ein philosophischer Grundbegriff, Darmstadt 2010, 99.
- <sup>7</sup> C. Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 37-62.
- <sup>8</sup> E. Straub, Zur Tyrannei der Werte, Stuttgart 2010.
- <sup>9</sup> H. Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997.
- <sup>10</sup> Ebd., 9.
- <sup>11</sup> R. Spaemann, Daseinsrelativität der Werte, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/Brsg. 2000, 29.
- <sup>12</sup> Vgl. E.-W. Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, 72f. mit Verweis auf Max Weber, Gustav Radbruch und Hermann Broch.
- <sup>13</sup> Vgl. dazu B. Wald, Güter und Werte. Die materiale Wertethik Max Schelers, in: H.-G. Nissing, J. Müller (Hrsg.), Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas, Stuttgart 2009, 123 – 144.
- <sup>14</sup> M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (= Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 2), Bonn 2000, 20 (kursive Hervorhebung in allen Scheler-Zitaten im Original).
- <sup>15</sup> Ebd., 32.
- <sup>16</sup> Ebd., 33. Scheler beruft sich im Vorwort seiner Ethik ausdrücklich auf G.E. Moores Kritik an der Definition des Wertungsprädikats ‚gut‘ durch Bezugnahme auf die Qualität von Gütern. Das heißt, er akzeptiert Moores These vom „naturalistischen Fehlschluß“ (vgl. ebd., 13)
- <sup>17</sup> M. Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie (= Scheler, Werke, Bd. 10), Bonn 2000, 382.
- <sup>18</sup> Ebd., 385.
- <sup>19</sup> Ebd., 394.
- <sup>20</sup> M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik, 47.

- <sup>21</sup> Ph. Foot, *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1997, 13.
- <sup>22</sup> Ebd., 12 f.
- <sup>23</sup> Ebd., 123.
- <sup>24</sup> Im Anschluß an Elisabeth Anscombe und Michael Thompson definiert Foot die „Species-Abhängigkeit“ (ebd., 47 ff.) von gut bzw. schlecht auf der Grundlage von „Aristotelian categorials“ (ebd., 49 ff.), die für den „Lebenszyklus eines Individuums einer bestimmten Species“ kennzeichnend sind. Aristotelische categorials sind mehr als bloß „statistische Normalitäten“ (ebd., 54). „Ein *Aristotelian categorical* unterscheidet sich von einer bloß statistischen Aussage über einige oder alle Mitglieder einer Art von Lebewesen zum Teil dadurch, daß es sich auf die Teleologie der Species bezieht.“ (ebd., 53).
- <sup>25</sup> Ebd., 17.
- <sup>26</sup> Ebd., 75.
- <sup>27</sup> Ebd., 74. f. (Herv. im Orig.).
- <sup>28</sup> Ebd., 56.
- <sup>29</sup> Ebd., 17.
- <sup>30</sup> R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, 34.
- <sup>31</sup> Ebd., 48.
- <sup>32</sup> J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 49.
- <sup>33</sup> Ebd.
- <sup>34</sup> J. Pieper, *Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*; in: Pieper, *Werke* 8,1, Hamburg 2005, 295.
- <sup>35</sup> J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 50.
- <sup>36</sup> Ebd.
- <sup>37</sup> Ebd., 51.
- <sup>38</sup> Vgl. ebd., 64 ff.
- <sup>39</sup> Vgl. ebd., 93 ff.
- <sup>40</sup> Ebd., 98.
- <sup>41</sup> Ebd.