

Herbert Huber (Hg.)

Klassische
Werke zur
philosophischen
Ethik

Studienbuch für
Philosophie- und Ethiklehrer

VERLAG KARL ALBER



Herbert Huber (Hg.)

Klassische Werke zur philosophischen Ethik

VERLAG KARL ALBER 

Im Studium der Ethiklehrer für das Gymnasium sind einige Schriften aus der Tradition philosophischer Ethik von zentraler Bedeutung. Die bayerische Prüfungsordnung schreibt als verpflichtende Studien- und Prüfungsinhalte für die Fakultas Philosophie / Ethik klassische Werke von Platon, Aristoteles, Cicero, Thomas von Aquin, Kant und John Stuart Mill vor. Zu diesen Werken bietet das Buch fachlich verlässliche Kommentare, die zu Lektüre und Studium der Werke anleiten.

Der Herausgeber:

Privatdozent Dr. phil. Herbert Huber, Jahrgang 1954, Studium der Philosophie, der Theologie und der Neueren deutschen Literaturwissenschaft. Bis 2001 am Bayerischen Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung Referent für Philosophie und Ethik. Ab WS 2001 am Lehrstuhl für Philosophie I der Ludwig-Maximilians-Universität zu München: Konzeption, Aufbau und Durchführung des Lehramts-erweiterungsstudiengangs Philosophie / Ethik.

Herbert Huber (Hg.)

Klassische Werke zur philosophischen Ethik

Studienbuch für
Philosophie- und
Ethiklehrer

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48386-2
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86110-3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Christian Schäfer</i> Platon: Gorgias	9
<i>Christian Schäfer</i> Platon: Politeia	30
<i>Johannes Hübner</i> Aristoteles: Nikomachische Ethik	71
<i>Friedo Ricken</i> Cicero: De officiis	101
<i>Rolf Schönberger</i> Thomas von Aquin: Summe der Theologie I–II, 1. Teil	136
<i>Herbert Huber</i> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	171
<i>Walter Schweidler</i> Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft	200
<i>Günter Fröhlich</i> John Stuart Mill: Utilitarismus	231
Autorenverzeichnis	267

Vorwort

Die bayerische LPO I schreibt für den zukünftigen gymnasialen Philosophie- und Ethiklehrer als Studien- und Prüfungsstoff »*Grundbegriffe und Aufbau philosophischer Ethik auf der Grundlage klassischer Werke*« vor und nennt als Mindestbestand die Werke, zu denen der gegenwärtige Band Einführungen versammelt. Die Ethiklehrer der außergymnasialen Lehrämter werden auf dieselbe Thematik verpflichtet, ohne dass ausdrücklich bestimmte Werke genannt wären.

Es dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die acht Werke von Platon, Aristoteles, Cicero, Thomas, Kant und Mill grundlegende und jederzeit aktuelle ethische Fragen, Begriffe, Argumentationen und Begründungsformen in klassisch gewordener Weise beinhalten. Klassisch sind diese Texte darum, weil man Jahrhunderte nach ihrer Abfassung immer noch auf sie zurückkommen kann und muss, da sie ihre Probleme in einer Art und Weise behandeln, die unterschiedliche philosophische Stile überdauert hat und da sie auch für ganz anders ansetzende Denker Gesprächspartner abgeben, an denen nicht vorbei-zukommen ist, wenn man die Sache der Ethik in angemessener Tiefe erfassen will.

Die Verfasser der hier vorgelegten Einführungen sind als philosophische Lehrer und in der ethischen Thematik ausgewiesen und kennen sich mit den Texten, die sie jeweils übernommen haben, gründlich aus. Das Ziel der folgenden Einführungen ist es selbstverständlich nicht, die Lektüre des erläuterten Werkes zu ersetzen. Ziel ist vielmehr, dass der, welcher die Einführungen in diesem Buch liest, mit wacherem Problembewusstsein und tieferem Verständnis auf die Originaltexte zugehen und sie daher mit größerem Gewinn studieren kann.

Bei allen Kollegen, die an diesem Band mitgewirkt haben, bedanke ich mich ganz herzlich für die Bereitschaft, ihre Texte eigens für diesen Band zu schreiben. Auch Herrn Lukas Trabert vom Alber-Verlag spreche ich meinen Dank dafür aus, dass er ohne zu zögern dieses Projekt in

Vorwort

sein Programm übernommen und es, mitsamt seinen Mitarbeitern, so sorgfältig betreut hat.

Türkheim, im Januar 2010

Herbert Huber

Platon: Gorgias

Christian Schäfer

1. Der Dialog und sein Platz im platonischen Gesamtwerk

Dass Platon in Dialogform schreibt, wird vor allem bei Werken wie dem *Gorgias* von Bedeutung. Bei der Lektüre seiner Schriften ist stets im Auge zu behalten, dass Platon seine *dramatis personae* einsetzt wie Schachfiguren, um bestimmte Meinungskonstellationen vorzuführen, die ihm für sein Thema aussagefähig erscheinen. Die Dialogpersonen sind dabei meist historisch greifbare Persönlichkeiten, mit denen das zeitgenössische Lesepublikum Platons des Öfteren ein lebendiges Bild aus eigener Erfahrung verbinden konnte. Platon zeichnet also einerseits Typen, die für bestimmte Meinungen stehen, sie gleichsam inkarnieren, und andererseits tut er das so, dass seinem Lesepublikum die konkrete Person identifizierbar blieb. Besonders um Platons Darstellung des Sokrates tobt dabei ein langer Gelehrtenstreit: Ist Sokrates denn überhaupt noch die historische Person dieses Namens oder das »Sprachrohr« von Platons eigener Lehre? Darf man die Ergebnisse und Zweifel, die Sokrates im Dialog äußert, als Quasi-Formulierung von Platons eigenem Standpunkt werten? Ähnliches gilt für den historischen Gorgias, der ein Sophist ersten Ranges und von hohem Ansehen unter seinen Zeitgenossen war: Wird er in Platons Dialog »historisch« richtig dargestellt oder nur »richtig« *ad sensum* der platonischen Philosophie? Wenigstens von einem der Gesprächsteilnehmer des *Gorgias*-Dialogs, nämlich Polos, lässt sich immerhin sagen, dass eine Passage, die ihm in Platons Schrift in den Mund gelegt wird, ein fast wörtliches Zitat aus einem Werk des historischen Sophisten Polos darstellt, das durch einen glücklichen Zufall bruchstückhaft erhalten ist.

Vielleicht kann man zum Wenigsten davon ausgehen, dass wir es hier jeweils mit exponierten geschichtlichen Gestalten zu tun haben, die sich für die Definition von Standpunkten geradezu anboten. Gleichwohl lässt Platons Dialogform dabei vieles in der Schweben. Doch dieses

»Schwebenlassen« hat man seinerseits wieder unter einen gezielt unauflösbaren Doppelaspekt zu stellen: Einerseits versucht Platon damit, der Statik zu entkommen, die ein geschriebener Gedanke immer mit sich bringt. Das dürfte sich für Platon als Ausweg aus dem Dilemma mit seiner Schriftkritik angeboten haben. In einer berühmten Passage des Dialogs *Phaidros* (274c–275e) kritisiert Platon, das Geschriebene verleite dazu, auch Unverstandenes »schwarz auf weiß nach Hause zu tragen« und sich damit im Besitz dessen zu glauben, was da geschrieben steht, ohne es begriffen und verinnerlicht zu haben. Platon wollte offenbar verhindern, dass es sich (so sagt es sein Text) ununterschieden bei denen herumtreibe, die es verstehen, und bei denen, die es nicht verstehen. Für die letzteren sei das Geschriebene deshalb geradezu etwas Verderbliches, hielten sie sich doch allein schon durch den Besitz des Geschriebenen und dadurch, dass sie es lesen können, für weise. Es adäquat erklären oder sinnvoll wiedergeben könnten sie aber nicht, und auch die Schriften selbst vermögen das nicht, denn darin ähnelte das Geschriebene so ziemlich der Malerei: »auch die stellt das, was sie hervorbringt, hin als sei Leben in ihm, doch wenn man das Gemalte dann etwas fragt, dann schweigt es ganz ehrwürdig still. Und genauso ist das mit den Schriften. Du könntest vermeinen, sie sprächen, als verstünden sie etwas von dem, was sie da von sich geben, fragst du sie aber wissbegierig näher aus, was sie denn da bitteschön sagen, so bieten sie dir doch immer nur ein und dasselbe« (*Phaidros* 275d; Platons Kritik der Rhetorik im *Gorgias* wird sich dieser Kritik des Geschriebenen strukturell auffallend annähern). Mit den Dialogen bot Platon dagegen eher ein Stimulans für das Selbstdenken, und dazu gehört auch, dass die Dialoge viele Gedanken nicht ganz zuende bringen, absichtlich falsche Fährten legen, zum Zweifeln herausfordern, mit Übertreibungen und Paradoxien provozieren, etc.

Dies ist insbesondere im *Gorgias* gut zu beobachten. Er gehört nach dem Bekunden der meisten Interpreten zum zeitlichen Ende einer früh entstandenen Gruppe von platonischen Dialogen, die man gerne zusammenfassend als »aporetisch«, das heißt eigentlich »ausweglos«, bezeichnet, die also nirgendwo zu einem festhaltbaren, klar ausformulierten oder gar doktrinalen Ergebnis führen, sondern durch einen »offenen Schluss« befremden und beunruhigen. Dieses Offene oder das seltsam verwirrte Achselzucken am Schluss ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel, um den Leser, der auf die wichtigen Fragen, die in den Dialogen gestellt werden, ganz natürlich Antwort heischt, so auf eine

eigene Art zum Denken herauszufordern. Im *Gorgias* findet man daher gezielte Ärgernisse (wie etwa die allzu »sozialdarwinistischen« Thesen des Kallikles) neben offengelassenen Fragen und augenscheinlich paradoxe Skandalbehauptungen (wie, dass es für einen besser sei, Unrecht zu leiden als es zu tun) neben stilistischen Provokationen (etwa, ob denn eine letzte Antwort auf die Notwendigkeit der Gerechtigkeit nur in einem mythischen Verweis auf Jenseitsstrafen zu geben ist). Dreimal wird im *Gorgias* von verschiedenen Unterrednern unter zunehmender Radikalisierung versucht, mit Sokrates über ein bestimmtes Thema zu verhandeln, dreimal scheidet dieser Versuch glorreich oder kläglich – oder scheinbar. Vieles, was der Leser im *Gorgias* an Antworten und Einzeldiskussionen insbesondere zum Thema der Gerechtigkeit vermisst, findet er dann tatsächlich erst z. B. in der *Politeia* angeschnitten – mit ganz anderen und teilweise noch raffinierteren stilistischen Fallen der Dialogform freilich.¹

Andererseits – das ist der Grund für die Doppelung des Aspekts in der Betrachtung der »schwebenlassenden« Dialogform – ist es beim *Gorgias* genauso wie bei allen anderen, auch noch so »aporetischen« Dialogen: Obwohl nur selten etwas thesenhaft klar und definitiv dingfest gemacht wird, so scheint man sich doch immer im Klaren darüber zu sein, was Platon sagen möchte, worauf er Wert legt und woraufhin er geistig anstoßen möchte. Man wird durch das Streitgespräch wie von einer unsichtbaren Hand auf einen Weg geführt, auf dem man keine Wegmarken oder beschriebene Hinweisschilder findet. Auch das gehört zu Platons Kunst der Darstellung, genauso wie seine Verwendung der performativen Aussage: Gerade im *Gorgias* lässt er nämlich den Gegensatz zwischen dem Ideal eines prüfenden Gesprächs (Elenchos) durch Sokrates und dem Sprachstil der Rhetoriker Gorgias, Polos und Kallikles so unverkennbar hervortreten, dass deutlich wird, wie »die Redeweise selbst schon eine Lebensweise verrät und damit eine Form des sittlichen Lebens darstellt«. ² Das Aporetische ergibt sich dann zum guten Teil daraus, dass die Gegensätzlichkeit der Lebensweisen und der Moralvorstellungen klar zutage tritt.

¹ Vgl. dazu u. a. Norbert Blößner: *Dialogform und Argument*, Stuttgart 1997; Ernst Heitsch: *Platons Dialoge und Platons Leser*, in: E. Heitsch: *Wege zu Platon*, Göttingen 1992, S. 9–28; Thomas A. Szlezák: *Platon lesen*, Stuttgart 1993.

² Theo Kobusch: *Wie man leben soll: Gorgias*, in: Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 47–63, hier S. 47.

Der Dialog *Gorgias* wurde in der Antike unter die sogenannten »umstürzenden«, »aufrüttelnden« oder »kehrwendenden« Dialoge Platons gezählt (je nachdem, wie man das griechische *anatreptikos* übersetzen möchte). Was auch immer die antiken Gelehrten unter diesem Einordnungsmaßstab verstanden wissen wollten: Er trifft auch aus heutiger Warte in vielerlei Hinsicht auf den *Gorgias* zu. Die paradoxen oder groben Provokationen der Gesprächspartner rütteln die Leserschaft auf, gängige Meinungen und die Thesen der Dialogpersonen selbst werden immer wieder umgestoßen und auf den Kopf gestellt (so ausdrücklich gesagt in 481c), der Gesprächsverlauf macht Kehrtwendungen, die nirgendwo hinzuführen scheinen. Und auch die Gesprächspartner des Sokrates wechseln abrupt und jeweils unter thematischer Veränderung und Verschärfung der vorgebrachten Behauptungen. Doch kann man den Dialog zur Erstorientierung immerhin äußerlich in folgende rednerische Teile zerlegen: Die drei einander ablösenden Gespräche des Sokrates mit Gorgias, Polos und Kallikles sowie viertens einen längeren Redeteil des Sokrates (einschließlich einer Mythenerzählung) am Schluss.

2. Das Gespräch des Sokrates mit Gorgias (447a–461b)

Wie Lebensweise und Sprachstil bei Platon einander reflektieren, zeigt die Behauptung des Gorgias, die das Gespräch mit Sokrates über das Thema der Redekunst eröffnet: Gorgias könne nämlich über jede Frage Auskunft geben, es sei ihm noch nie eine Frage gestellt worden, die er nicht hätte beantworten können – ein deutliches Gegenextrem zu Platons Sokratesfigur, die gezielt ihr Nichtwissen zur Schau trägt. Die intellektuelle Fähigkeit von Gorgias ist nämlich, so stellt sich schnell als Begründung seines Anspruchs heraus, gegenüber Inhalten indifferent, es kommt auf den Inhalt seiner Rede gar nicht an, geschweige denn auf ihren Wahrheitsgehalt.³ Das greift Sokrates in einer Reihe von Beispielen auch sogleich auf: Redenkönnen über irgendetwas bedeute doch, inhaltlich Auskunft darüber geben zu können. Hier hätte Gorgias einwenden können, was man eigentlich erwarten würde (und was auch Aristoteles in seiner *Rhetorik* meint): Rhetorik befasse sich mit der Frage, *wie* man zu reden habe, nicht *was* man sage. Doch auf

³ Vgl. Kobusch: *Wie man leben soll*, S. 48.

diesen Einwand wartet man vergebens. Über die größten und herausragendsten menschlichen Dinge belehre die Rhetorik, meint Gorgias stattdessen: nämlich darüber, in der politischen Versammlung oder vor Gericht zu überzeugen und somit Menschen zu führen (452e). Gorgias bleibt sich immerhin darin treu, dass er deutlich macht, hier geht es nicht um die Wahrheit oder Unwahrheit der Sache, sondern um deren Durchsetzung, um Führung ebenso gut wie um Verführung.

Sokrates lässt aber nicht locker: Auch andere »Künste« (*technai*) wollten doch mit dem, was sie sagen, überzeugen. Wovon aber will die Rhetorik überzeugen, was ist ihr »Kompetenzfeld«? Gorgias meint: das Gerechte und Ungerechte (454b), denn das sei (bei der thematischen Selbstvorgabe der menschlichen Angelegenheiten) von allem das Wichtigste. Es ist interessant zu sehen, wie Sokrates auf dieser Grundlage den Gorgias dazu bringt, einzugestehen, dass der Redner doch nicht vollkommen unbestimmt in seinem Kompetenzfeld ist, sondern dass er sich, um ein Rhetor wie Gorgias sein zu können, auch ein bestimmtes inhaltliches Wissen darüber angeeignet haben müsse, was gerecht ist und was nicht (so schließlich das Eingeständnis des Gorgias in 460a).⁴ Was folgt, ist ein einzigartiges und in gut sokratischer Weise befremdliches Exempel von Dialogführung: Sokrates zwingt den Gorgias nämlich zuzugestehen, dass niemand ein Architekt ist, ohne etwas zu bauen, und dass niemand ein Arzt ist, ohne zu heilen, und somit (das heißt unter der Voraussetzung all dessen, was Gorgias bis dato zugegeben hat) auch niemand ein Rhetor, ohne gerecht zu sein. Denn wie es beim Arzt um die Kompetenz im Heilen geht und beim Architekten um die Kompetenz im Bauen, so beim Rhetor um die Kompetenz im Gerechthein. Wie schon bei den vorherigen Zugeständnissen betreffs der Rhetorik hätte nun freilich Gorgias auch hier mit einer Unterscheidung antworten können, auf die später Aristoteles viel Wert legen wird: Ein Arzt ist auch dann ein Arzt, wenn er gerade nicht heilt, und der Architekt ist auch dann ein solcher, wenn er schon lange kein Haus mehr gebaut hat – es genügt für beide, dass sie also darum wissen, wie man heilt und baut. Auch der Rhetor müsste also nur wissen und vermitteln können, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist. Doch selbst gerecht sein muss er dafür nicht (▷Haben Sie schon einmal gesehen, dass ein Wegweiser den Weg geht, den er zeigt?◁, soll einmal ein

⁴ Eine knappe, aber einleuchtende Zusammenfassung des Argumentationsgangs findet sich z. B. bei Walter Bröcker: *Platos Gespräche*, Frankfurt 1985, S. 87.

Moralphilosoph auf Vorwürfe betreffs der Inkongruenz seiner Lehre mit seiner Lebensführung erwidert haben). Gorgias aber sieht sich in der sokratischen Argumentation gefangen (ohne allerdings in seiner allzu großen Selbstsicherheit Anzeichen davon zu geben, dass ihn das störte), und gibt dem Sokrates die Schlussfolgerung zu. »Wer die Gerechtigkeit gelernt hat, ist gerecht in dem Sinne, dass er das Ungerechte nicht wollen kann. Und da die Gerechtigkeit die Voraussetzung der Rhetorik war, ergibt sich, daß der Rhetor niemals Unrecht wollen kann. Also ist jener Missbrauch der Rhetorik, von dem Gorgias sprach, gar nicht möglich.« So formuliert es gut und bündig ein Interpret.⁵ Zwangsläufig ist das Zugeständnis des Gorgias nicht. Doch es zeigt, worauf es Sokrates ankommt: Wer über das Gerechte redet und darin ausbildet, der darf sich zum Gerechten nicht in der Weise indifferent verhalten wie ein Wegweiser zum Ziel des Weges. Diese Indifferenz war das *proton pseudos* in der Argumentation des Gorgias.

Hier wie in den folgenden beiden Gesprächen ist aber auch die Dialogdarstellung für das Verständnis des *Gorgias* von Bedeutung. Zahlreiche Autoren haben nämlich an den Ausführungen des Sokrates fehlende Konsistenz und unsauberes Schließen sowie haarsträubende sprachliche Überrumpelungen zu bemängeln gehabt, und vielleicht noch nicht einmal zu Unrecht.⁶ In der lebendigen Dialogsituation des *Gorgias* muss das aber für die Demonstrationsabsicht des Sokrates keine übermäßige Rolle spielen. Er scheint vielmehr in ironischer Durchführung auf Folgendes zu setzen: Entweder seine Argumente und Schlüsse sind zwingend, dann hat er seine Gegner ohnehin widerlegt; oder aber er überzeugt oder bezwingt seine Gegner durch die Kunst seiner Darlegung mit inhaltlich oder formal fehlerhaften Argumenten und Schlüssen, dann lässt er sie eine bittere Portion ihrer eigenen Medizin schlucken und ihre Argumente daran zugrunde gehen, denn dann erweist er die Nutzlosigkeit und die Leistungsunfähigkeit der Rhetorik vom Schlage des Gorgias gerade dadurch, dass sie mit ihren eigenen Mitteln, d. h. mit reiner Überzeugungsmaschinerie ohne Wahrheitsrücksicht, geschlagen und mundtot gemacht werden kann.

⁵ Bröcker: *Platos Gespräche*, S. 88.

⁶ Zur Diskussion darum vgl. z. B. Charles Kahn: *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), S. 75–121, insbesondere S. 89–92, sowie Peter Stemmer: *Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), S. 501–522, insbesondere S. 505–507, und Franz von Kutschera: *Platons Philosophie I*, Paderborn 2002, S. 116–117.