

# Der Verlust der guten Sitte : auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral

Autor(en): **Schneiders, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **44 (1985)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883118>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Ethische Normenbegründung und Lebenswelt / Fondement éthique des normes et «monde de la vie»

---

Studia Philosophica 44/1985

WERNER SCHNEIDERS

## Der Verlust der guten Sitte

Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral\*

### I.

Am Vorabend der Französischen Revolution, im Jahre 1788, veröffentlichte der Freiherr Friedrich Adolph *Knigge*, ein verarmter Adelige mit Vorlieben für den Bürgerstand, seinen immer noch berühmten Bestseller «Vom Umgang mit Menschen». Dieser erste *Knigge*, dessen Verfasser einer ganzen Literaturgattung seinen Namen gab, war keineswegs ein blosses Benimm-Buch – das wurde es erst durch die verkürzenden Bearbeitungen des 19. Jahrhunderts. Vielmehr war es das pädagogisch-patriotische Anliegen des Verfassers, den ungesitteten Deutschen eine bessere Lebensart beizubringen, einen gewissen «esprit de conduite», damit sie geschickter und glücklicher miteinander umzugehen vermöchten. Darüber hinaus ging es *Knigge* allerdings auch um die schwere Kunst, mit Anstand Karriere zu machen, also um eine Art Privatpolitik, wie man das damals nannte. Kurz, der heute so schwer zu klassifizierende *Urknigge* war eine eudämonistische Klugheits- und Anstandslehre, ja sogar ein Stück konkreter, gesellschaftlicher Alltagsethik oder (um es deutlicher in der Sprache der Zeit zu sagen) eine Sittenlehre.

1788 – im gleichen Jahr erschien auch *Kants* «Kritik der praktischen Vernunft», zweifellos eine Ethik ganz anderer Art, der allerdings schon eine «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» vorangegangen war und der dann noch eine Ausführung, die «Metaphysik der Sitten» selbst, in zwei Teilen folgte. Auch Kant nennt also die Moralphilosophie noch Sittenlehre; aber was in dieser rigorosen Pflichtenethik so etwas wie Sitten noch zu suchen haben,

\* Antrittsvorlesung in Münster/Westf. am 5.5.1984, Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft Zürich am 5.11.1984.

«obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische mores, nur Manieren und Lebensart bedeutet», ja was hier überhaupt «Sitte» heisst, bleibt merkwürdig offen. Zwar ist ständig von einem sogenannten Sittengesetz die Rede, aber von Sitten in irgendeinem konkreten oder gebräuchlichen Sinn des Wortes so gut wie nie. Ausserdem zerfällt die «Metaphysik der Sitten» sogleich in zwei Teile, eine Rechtslehre und eine Tugendlehre, ohne dass der umgreifende Begriff der Sitte exponiert würde. Klar ist nur, dass Kant den Begriff Sittenlehre einerseits für die gesamte praktische Philosophie als System der Pflichtenlehre braucht, andererseits für die Tugendlehre im Unterschied zur Rechtslehre, d. h. für die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äusserlichen Gesetzen stehen. Sittenlehre im engeren Sinn ist also Ethik als Tugend- bzw. Pflichtenlehre im Unterschied zur Rechtslehre; Sittenlehre im weiteren Sinn ist Ethik als allgemeine Pflichtenlehre im Unterschied zur Naturlehre und handelt von der Freiheit unter Gesetzen als dem sogenannten Reich der Sitten. Im übrigen aber bleibt der geradezu paradoxe Ausdruck einer «Metaphysik der Sitten» ungeklärt<sup>1</sup>.

Kant und Knigge – eine künstliche Konfrontation aufgrund zufälliger Koinzidenz von Erscheinungsdaten? Vielleicht auch nicht. Ich möchte jedenfalls behaupten, dass es sich hier am Ende des 18. Jahrhunderts um den geradezu komplementären Gegensatz zweier Moralphilosophien handelt und dass sich deren Verschiedenheit und Zusammenhang zu einem guten Teil erklären liesse, wenn man auf den Anfang der Aufklärung und deren Versuch einer Neubegründung der Moralphilosophie zurückgehen würde. Davon wird sogleich noch zu reden sein. Aber lassen Sie mich zuvor kurz deutlich machen, dass man eigentlich auf die Anfänge der Moralphilosophie überhaupt, ja sogar auf die vorphilosophische Ethik zurückgehen müsste, um zu zeigen, warum Kant noch von Sitten spricht und wieso Knigge noch auf Ethik abzielt – und warum die heutige praktische Philosophie überhaupt nicht mehr von Sitten handelt.

## II.

Es gehört bekanntlich zu den Binsenwahrheiten der philosophischen Ethik, dass diese ihren Namen dem Ethos, also der Gewohnheit oder Sitte, verdanke (so wie die Moralphilosophie den mores), dass Ethik oder Moralphilosophie im Grunde also Sittenlehre sei – aber Folgerungen werden aus dieser etymologischen Reminiszenz kaum je gezogen. Im allgemeinen halten wir uns an die neuzeitliche Unterscheidung von sittlich und gesittet (sittsam). Und in der Tat

<sup>1</sup> Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 377ff.; Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. Bd. VI, S. 205, 216, 379; Kritik der Urteilskraft, Akad.-Ausg. Bd. V, S. 170, 172; Bd. XX, S. 195f., 246.

lässt sich das ursprüngliche Ethos, die sittlich verpflichtende Sitte und die ihr zugehörige sittliche Gesittung, nur schwer, eigentlich nur als methodischer oder historischer Grenzbegriff, konstruieren bzw. rekonstruieren. Soviel wird man jedenfalls sagen können, dass in der ursprünglichen Sitte oder Sittlichkeit so verschiedene Normbereiche wie Recht und Moral, aber auch bloss gesellschaftliche Konventionen, ja sogar religiöse und nicht-religiöse Verhaltensweisen eine nahezu ununterschiedene Einheit bildeten. Die Ursitte war sozusagen Gesamtsitte, eine quasi institutionell gültige Einheit aller Lebensregeln, die oft nicht nur religiös fundiert, sondern bis in Äusserlichkeiten hinein religiös geprägt war. Sie galt als gottgewollte Ordnung, und sie wirkte als Gesetz, etwa nach Art unseres heutigen Gewohnheitsrechtes, aber als (bis in die Reinheitsrituale) zugleich moralisches und religiöses Gesetz, und ihre zugleich religiösen und gesellschaftlichen Sanktionen waren wahrscheinlich wirksamer als unsere blossen Rechtsstrafen.

Sitte ist also ursprünglich tendenziell universell, und zwar sowohl als Norm wie auch als Normerfüllung. Dem umfassenden Sittenkodex, der sozusagen objektiven Sitte oder Sittenordnung, die im Prinzip alle Handlungen aller regelte, entsprach nämlich auf der Seite des Subjekts eine sozusagen subjektive Sitte, d.h. eine umfassende Gesittung, die zwar nach gesellschaftlichen, vor allem ständischen Kriterien, nicht aber nach unseren modernen normativen Gesichtspunkten differenziert war. Vor allem machte die universale Sittenordnung, indem sie ein angemessenes Verhalten, die universale Gesittung, forderte, noch nicht unseren scharfen Unterschied zwischen innerlich und äusserlich. Die Sitte als Verhaltensordnung sagt, was sich ziemt, schickt oder gehört, aber sie vernachlässigt die der Verhaltensweise, der Gesittung, korrespondierende Gesinnung – vermutlich weil sie diese noch mehr oder weniger fraglos als im Regelfall angemessen voraussetzt. Auch insofern ist die zur Sitte als Norm und Verhaltensweise gehörige ursprüngliche Gesamthethik keine Individualethik, sondern eine Gesellschaftsethik, oder besser vielleicht eine Gruppenmoral (Stammesethik, Ethik der Polis).

Unsere Hauptschwierigkeit dürfte heute darin bestehen, zu begreifen, wie in der sogenannten guten alten Sitte bloss geschichtlich gewordene Gebräuche und wahre oder unbedingte Sittlichkeit zusammenkommen können als eine sittliche Sitte oder gesittete Sittlichkeit, als eine Art Sittensittlichkeit, wenn ich mich einmal so ausdrücken darf. Immerhin kennen wir auch heute noch, z. B. im bereits erwähnten Gewohnheitsrecht, die Erhebung von Fakten zu Normen durch die sogenannte normative Kraft des Faktischen: wo kein anderes Prinzip zur Hand ist bzw. entgegensteht, gilt der usus, die Gepflogenheit, der bisherige Brauch oder das bisher stillschweigend anerkannte Verfahren. Mit anderen Worten, Übung oder Gewohnheit können als gute alte Sitte, als mos majorum oder Gesetz der Väter, Geltung gewinnen, nur weil sie üblich

oder althergebracht sind, d. h. weil sie bereits gelten, nämlich für gut gehalten werden oder längst anerkannt sind. So bildet sich, darf man vermuten, auch die Ursitte als normative Tradition aus vielen individuellen und kollektiven Verhaltensgewohnheiten und tritt dann als eine Art gesellschaftlicher Imperativ, als ein sozusagen verselbständigtes Allgemeines, an den Einzelnen heran. Sitten erwachsen in einem geschichtlichen Lebenskreis, d. h. in einer gegebenen Situation, mit ihren jeweiligen Handlungszwängen aufgrund vieler Überlegungen und Entscheidungen; und diese implizieren natürlich Wertungen bzw. Werterfahrungen – wobei hier jedoch völlig offenbleiben kann, aufgrund welcher ursprünglichen moralischen Kompetenz des Menschen Normverständnis oder Normsetzung überhaupt möglich ist. Alle geschichtlich fassbare Sittlichkeit war ursprünglich Sitte, und zwar gute oder vielmehr für gut gehaltene; Sitte, so legt es der Sprachgebrauch nahe, sollte nämlich immer gute Sitte sein, denn schlechte Sitte sei eigentlich Unsitte. Die Sitte ist insofern, inhaltlich betrachtet, das geschichtliche Sediment sozialer Prozesse; oder die sittlichen Lebensformen sind, wenn man so will, der gemeinsame Nenner der Philosophie einer bestimmten Gesellschaft.

Der Ausdruck «Philosophie» ist hier natürlich noch unspezifisch zu verstehen, denn es wird ja gerade nach der vorphilosophischen Ethik gefragt. Allerdings sollte man deren Reflexionsgrad auch nicht unterschätzen – schon deshalb nicht, weil Sittenordnung und gesittetes Verhalten durch Wort und Beispiel gelehrt und vor allem durch Erziehung eingeübt werden müssen. Deshalb gehört auch zur Ursitte eine Ethik, eine Urethik, wenn man so sagen darf, nämlich eine Sittenlehre im ursprünglichen, weiten und wortwörtlichen Sinn. Überall wo Sitten herrschen, und überall herrschen auch Sitten, gibt es Sittenlehrer und Sittenrichter, die durch ihre *doctrina morum* und *censura morum* den Spielraum bestimmen, den der einzelne im Rahmen der Sittenordnung hat und der ursprünglich zweifellos geringer war als in unserer heutigen permissiven Gesellschaft. Dennoch gehört zur Sitte vor allem eine gewisse Selbstverständlichkeit oder Fraglosigkeit hinsichtlich dessen, was zu tun ist. Insofern ist Unreflektiertheit, nämlich Mangel an subjektiven Zweifeln, ein Hauptmerkmal der Sitte, von dem ihre geschichtliche Gültigkeit und Wirksamkeit wesentlich abhängt. Sitte als geschichtliche Einheit des Praktischen ist nicht nur eine einzelne überkommene Verhaltensregel, sondern letztlich der gesamte moralische Boden, auf dem man sich mehr oder weniger sicher, weil mehr oder weniger unreflektiert, bewegt. Sie ist das geschichtliche Ganze einer moralischen Kultur oder die allgemein anerkannte Ordnung einer Gesellschaft, kurz der moralische Horizont, in dem sich die darin Lebenden wie selbstverständlich bewegen, weil er ihnen nicht als beengendes Ganzes bewusst ist und daher nicht zum prinzipiellen Problem wird. Sitte ist daher (retrospektiv gesehen) die noch undifferenzierte Identität von Geschichte und Vernunft, die relative als die absolute Norm.

Sittliche Sicherheit bietet die Sitte allerdings nur, solange die Gesellschaft, deren moralisches Selbstverständnis sie darstellt, wenigstens relativ stabil ist – und letztlich ist alle menschliche Ordnung instabil. Wie immer sich die gesellschaftlichen und geistigen Differenzierungsprozesse im einzelnen abgespielt haben mögen, irgendwann scheint die relative Konstanz eines moralischen Lebenskreises den Zentrifugalkräften, die sich in seinen Spielräumen entwickeln, nicht mehr standhalten zu können – wahrscheinlich schon deshalb nicht, weil mit zunehmender Grösse und Komplexität der Verhältnisse, mit Unpersönlichkeit und Vertrauensschwund, Sitte als die gemeinsame gute Gewohnheit, als das Verbindende und Verbindliche, an Kraft verliert. Wenn die Gesellschaft unüberschaubar wird, dürfte auch das Ende der Sitte als Gesamtsitte unvermeidbar werden, und nun wird auch die Geschichtlichkeit der Sitte als Problem empfunden. Dies ist dann auch die Stunde der Philosophie, die alle geschichtlichen Horizonte überschreiten möchte, weil sie mehr als konkrete, nämlich prinzipielle Reflexion ist. Die philosophische Ethik beginnt daher mit der Relativierung des geschichtlichen Ethos, mit dem Kampf gegen das, was jetzt Vulgäretik heissen muss<sup>2</sup>. Jetzt wird prinzipiell gefragt: Was ist das Gute, was heisst überhaupt gut? Wie immer es zur Philosophie gekommen sein mag und wie schwierig es sein mag, zwischen philosophisch und vorphilosophisch zu unterscheiden, mit der philosophischen Ethik im engeren Sinn kommt eine neue Perspektive auf, die sich grundsätzlich kritisch zum traditionellen Ethos verhält. Zwar verbleibt auch die philosophische Ethik, selbst wenn sie den jeweiligen gesellschaftlichen Sittenkodex nur kritisch reflektiert, wider Willen in einem jeweiligen geschichtlichen moralischen Horizont, der Absicht nach aber handelt sie vom Guten und Gerechten im allgemeinen und lehrt allgemeine Tugenden und Pflichten – falls sie überhaupt noch lehrt und nicht nur das Wesen des Guten, der Pflicht oder dergleichen erörtert. Das Sittliche als das prinzipiell Gute verdrängt nun die gute alte Sitte als das geschichtlich Gute, und die konkrete Sittenlehre wird zur allgemeinen Tugend- oder Pflichtenlehre. Insofern beruht philosophische Ethik (Sittenlehre) eigentlich auf einem Etikettenschwindel.

Damit sind wir bei der Frage: Was wird aus der guten alten Sitte, für die sich die Moralphilosophie nicht mehr interessiert? Was wird – vorausgesetzt, dass man keinen Totalverlust beklagen muss – aus der Sitte, die ursprünglich nach Art einer rechtlichen oder besser vielleicht moralischen Institution wirkte, wenn sie durch Recht und Moral überflüssig wird oder doch überflüssig zu werden scheint? Welche Folgen hat es, wenn neben die alte zugleich religiöse

<sup>2</sup> Das normale Ethos des Bürgers wird zur gemeinen Tugend nach Art des Volkes, ἡ δημοσικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετὴ, «die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft» (Phaidon 82 ab).

und politische Sittenlehre nun eine neue philosophische Ethik tritt und sich mit jener vermischt? Wahrscheinlich wird man mit gutem Grund vor allem zweierlei vermuten dürfen. Die tragende Sitte verblasst zum blossen moralischen Hintergrund, und die moralische Gesamtsitte reduziert sich auf blosser partikulare Sitte; d.h. die Gesamtsitte degeneriert zur partikularen Sitte, die gute Sitte zur blossen Sitte. Das, was wir heute als Sitte, auch als gute Sitte, kennen, ist wahrscheinlich nur der Rest der ursprünglichen Sitte, nachdem die konkrete Sittensittlichkeit durch eine abstrakte Prinzipiensittlichkeit sozusagen entsittlicht worden ist. Sitte wird so nach dem Verlust ihrer Funktionen zunächst zum *πρέπον* oder *decorum* im engeren Sinne, und die so begrenzte Rest- und Sondersitte findet einen bescheidenen Platz neben den sich verselbstständigenden Rechts- und Moralregeln. Sitte kommt jetzt, auch wenn die Rückbindung an ihre ursprüngliche Bedeutung nicht ganz abreisst, nur noch aus verengter Perspektive in den Blick und wandert in die Trivialethik ab, ja sie verkommt zur blossen Etikette ohne moralische Substanz. Sittengemässes Verhalten wird folglich zur Frage des Geschmacks und der Klugheit. So entsteht schon in der Antike eine adelige Erziehungsliteratur, die dann seit dem Ende des Mittelalters immer stärker bürgerlichen Charakter annimmt, auch wenn sie die *civilitas morum* unter dem Namen der Höflichkeit lehrt. Allerdings können Tischzuchten und Kleiderordnungen (wie auch die Umgangsformen der Völker und ihrer Repräsentanten im Völkerrecht und im diplomatischen Kodex) nicht selten wieder Rechtscharakter gewinnen.

Ich möchte diesen Teil meiner Überlegungen mit einer methodischen Zwischenbemerkung abschliessen.

Da die hier ad hoc skizzierten Schemata dem einen oder anderen, der bei Moralphilosophie unwillkürlich nur noch an so etwas wie transzendente Normenbegründung oder Metaethik denkt, befremdlich vorkommen müssen, möchte ich daran erinnern, dass ich hier zwar kein Plädoyer für moralische Nostalgie, im Augenblick allerdings auch keinen Beitrag zur rationalen Normenbegründung oder zu sonst einer moralphilosophischen Prinzipienreflexion anstrebe. Vielmehr versuche ich im Augenblick nur einen Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral zu leisten (diese Moral sei gelebt oder auch nur gedacht) – Moral im weiten Sinn als die geschichtliche Ganzheit aller theoretisch und praktisch anerkannten Verpflichtungen. Natürlich habe ich nicht die Absicht, die Notwendigkeit moralphilosophischer Prinzipienreflexion zu bestreiten. Wohl aber möchte ich (wie ich hoffe, provokativ) den Unterschied zwischen akademischer Moralphilosophie und faktischer geschichtlicher Moralität zum Problem machen. Denn die Unterschlagung der Geschichtlichkeit der Moral in einer wie auch immer als geschichtslos gemeinten Moralphilosophie muss sich irgendwann an dieser Moralphilosophie und vielleicht sogar an der Moral selber rächen. Insofern scheint mir die Frage nach der guten Sitte

(der universalen, insbesondere aber auch der partikularen, auf die ich jetzt näher eingehen will) kein schlechter Anknüpfungspunkt, obwohl es auf den Terminus Sitte letztlich nicht ankommt.

Damit kehre ich – auch im Hinblick auf Kant und Knigge – zur Frage nach dem Schicksal der guten Sitte im engeren Sinne zurück.

### III.

Warum wird das Problem der Sitte ausgerechnet in Deutschland und zu Anfang der Aufklärung noch einmal virulent?

Die Gründe sind zunächst gesellschaftlicher Natur. Während der politische Aufstieg der grossen europäischen Nationen dazu führt, dass spanische Etikette, französische Galanterie und später die sogenannte feine englische Art zu anerkannten Vorbildern europäischer Lebensart werden, kommt es im Restreich Deutschland einerseits aufgrund der Konfessionskriege zu einer allgemeinen Verwilderung der Sitten (Grobianismus), andererseits aus Mangel an nationalem Selbstbewusstsein zu peinlichen Bemühungen, à la mode zu sein. Beide Phänomene wurden (ebenso wie die sogenannte Pedanterie, die nur äusserliche Korrektheit) vor allem nach dem Dreissigjährigen Krieg heftig beklagt.

Hinzu kommt auf philosophischer Ebene, dass nun, wie vor allem bei Thomas Hobbes, angesichts der Probleme einer frühbürgerlichen Gesellschaft die Idee einer exakten und autonomen Wissenschaft der Moral und Politik entsteht, und zwar in der Form einer Naturrechtslehre. Aber gerade wegen der dieser Philosophie innewohnenden Tendenz zur Rationalisierung und Verrechtlichung aller Lebensverhältnisse, ja zur «Verstaatlichung» der Moral, und der komplementären Tendenz, das, was sich so nicht erfassen lässt, freizusetzen, tauchen nun alte Fragen in einem neuen Gewande auf. So ist es wohl kein Zufall, dass gerade in der Hobbes-Nachfolge Samuel von Pufendorf die alte Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten wieder geltend macht und Lambert von Velthuysen zwischen *justum* und *decorum* zu differenzieren beginnt.

Christian Thomasius ist dann der erste, der diese Ansätze um 1700 in einer durchgehenden Neusystematisierung zusammenfasst. Dazu hier nur soviel: Thomasius bezeichnet die ganze praktische Philosophie als Naturrechtslehre oder Moralphilosophie bzw. Ethik im weiten Sinn oder zu deutsch als Sittenlehre im weiteren Verstande. Ihr oberstes Prinzip ist der Friede, aus dem sich drei spezielle Normen und damit Pflichten und Tugenden und folglich drei moralphilosophische oder naturrechtliche Disziplinen ergeben, die nun an die Stelle der alten aristotelischen Trias von Ethik, Ökonomik und Politik treten (*triplex moralitas ex communi natura morali*). Auf der einen Seite steht jetzt die Norm der äusseren Gerechtigkeit (*justum*), die den äusseren Unfrieden



verhindern soll; sie ist Gegenstand des Naturrechts im engeren Sinn. Auf der anderen Seite steht die Norm der inneren Ehrbarkeit (*honestum*) oder Ehrlichkeit (wie Thomasius verinnerlichend übersetzt), die den inneren Frieden sichern soll; sie ist der Gegenstand der Moralphilosophie oder Ethik im engeren Sinn, zu deutsch der Sittenlehre im engeren Verstande. Damit ist auf der Ebene der Normen der heute so geläufige Unterschied von Recht und Moral durchgeführt, den Kant dann auf der Ebene des Verhaltens durch den von Legalität und Moralität ergänzt. Daneben oder vielmehr dazwischen tritt aber bei Thomasius das später vergessene oder verdrängte *decorum*, das den äusseren Frieden fördern soll, also wie die Moral eine positive Funktion hat, aber wie das Recht sich nur auf die äusseren Handlungen bezieht. Diese sogenannte Wohlanständigkeit (*bienséance*) ist Gegenstand einer eigenen und zwar moralphilosophischen oder naturrechtlichen Disziplin, die Thomasius gelegentlich als Politik im Sinne von Klugheitslehre bezeichnet. In ihr geht es um das, was sich ziemt, und das was ziert («Zierlichkeit»), um die Artigkeit der Sitten und die Artigkeit des Lebens überhaupt, um Lebensführung im Sinne einer gescheiten Conduite bis hin zur sogenannten christlichen Galanterie<sup>3</sup>.

Was ist das *decorum*? Thomasius' Bestimmungen zu dieser dritten oder vielmehr mittleren Norm orientieren sich an den beiden Polen des *justum* und *honestum*. Während die Gerechtigkeit oder Rechtlichkeit die schlimmsten Übel abwehrt und die Tugend der Ehrbarkeit oder Ehrlichkeit das höchste Gut anstrebt, ordnen die Regeln des *decorum* die *gradus infiniti* dazwischen; sie wehren das mittlere Böse ab und bewirken das mittlere Gute, in ihrem Kernbereich regeln sie sogar nur die indifferenten Dinge, die *Adiaphora*. Schwieriger als diese Orientierung an einer gedachten Wertskala ist allerdings die Beziehung der Normtrias auf den Dualismus innerlich und äusserlich, erzwingbar und unerzwingbar, der letztlich den Unterschied von *justum* und *honestum* bestimmt. Denn das *decorum* regelt zwar äussere Handlungen, aber keine erzwingbaren, zumindest ist es nur z. T. erzwingbar; und es befördert weder den inneren Frieden, noch verhindert es den äusseren Unfrieden, es befördert nur den äusseren Frieden. Das *decorum* ist, wie Thomasius selber eingesteht, schwer zu fassen, zumal es auch noch zur Billigkeit in Beziehung gesetzt und, wie gesagt, als Gegenstand einer besonderen Klugheitslehre, der Politik, verstanden werden kann. Ausserdem muss das *decorum juris naturae* auch noch, wie das Naturrecht im engeren Sinne (das *justum*) durch eine Art positives, gesetztes oder geschichtliches *decorum* ergänzt und bestimmt wer-

<sup>3</sup> Zu Thomasius' Naturrechtslehre und der Entwicklung und Bedeutung der Unterscheidung von *justum*, *honestum* und *decorum* bis hin zu Kant vgl. H. Rüping, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*, Bonn 1968 und W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim/New York 1971.

den, durch das sogenannte *decorum politicum* (während die Norm der *Moral*, das *honestum*, bei Thomasius anscheinend keiner geschichtlichen Konkretisierung bedarf). In dieser Verknüpfung von ewiger Norm und gesellschaftlicher Geschichtlichkeit wird – wie auch in Hobbes' staatlich positiver *Moral* – unter neuzeitlichen Bedingungen, nämlich aus der Perspektive des modernen Naturrechts, ein Rest der ursprünglichen geschichtlichen Sitte sichtbar und zugleich der Anfang eines Naturrechts mit geschichtlichem Inhalt.

Thomasius' begrenzte Restitution des *decorum* führte zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu einer umfangreichen Literatur über das Problem der Wohlständigkeit, deren Bandbreite von der rechts- oder moralphilosophischen Prinzipien Diskussion bis zur rein praktisch gemeinten Anstandsliteratur reicht. Nun hätte ein Bericht über die Anstandsliteratur des 18. Jahrhunderts zweifellos grossen Unterhaltungswert; aber aus Zeitgründen und Gründen philosophischer Seriosität will ich mich auf die rechts- und moralphilosophische Literatur im engeren Sinne beschränken und auch aus diesem Bereich nur zwei Probleme andeuten: die Frage nach dem Wesen des *decorum* und die Frage nach seiner Stellung im Reich der Normen<sup>4</sup>.

Was das Wesen des *decorum* betrifft, so geht man im allgemeinen davon aus, dass das *decorum* eine moralische oder naturrechtliche Norm darstellt, d.h. es gibt ein moralisches *jus decori*. Die Forderung nach Anstand und Benehmen ist insofern überzeitlich. Andererseits sind die Regeln der Wohlständigkeit unverkennbar geschichtlich. Also unterscheidet man ähnlich wie schon Thomasius zwischen einem *decorum naturale* und einem *decorum civile* oder *politicum*, das dann kein Naturrecht mehr ist und dennoch verpflichtet – eine Verpflichtung, die (kantisch gesprochen) eigentlich nur noch hypothetisch ist. Kurz, die unklare Verknüpfung von Natur und Geschichte bleibt – wie in so vielen Moralphilosophien – sozusagen der Geburtsfehler der modernen Theorie des *decorum*. Es gelingt dem rationalistischen Naturrecht nicht,

<sup>4</sup> Aus der Entwicklung der Anstandsliteratur in der entscheidenden ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts seien hier nur drei Beispiele genannt.

Johann Christian Barth versteht sein Werk «Die galante Ethica» (1720, 2. Aufl. 1722), obwohl er nur eine «Anleitung zur Höflichkeit» schreiben will, noch als einen moralischen Traktat (vgl. S. 3f., Vorbericht §11). Faktisch geht es ihm nur darum, wie ein sogenanntes ehr- und ruhmbegehriges Gemüt auf dem grossen Welttheater klug und geschickt seine Rolle spielen könne. Auch bei Julius Bernhard von Rohr (Einleitung zur Ceremoniellwissenschaft der Privatpersonen, 1728, 2. Aufl. 1730; Einleitung zur Ceremoniellwissenschaft der grossen Herren, 1729) besteht noch ein Zusammenhang mit den anderen Wissenschaften von des Menschen Tun und Lassen, ursprünglich wollte er sie sogar als einen Teil des bürgerlichen Rechts abhandeln. Hingegen ist die Anstandsunterweisung des anonymen Sittenfreundes (Ethophilus, Complimentier- und Sittenbuch, 1745) schon ganz auf konkrete Anlässe und auf die Höflichkeit und Bescheidenheit von Personen bürgerlichen Standes zugeschnitten.

das moralische Prinzip der Sittlichkeit mit der jeweiligen Geschichtlichkeit der Sitte oder auch Sittlichkeit (etwa wie Form und Inhalt oder Prinzip und Auslegung oder sonstwie) zu verknüpfen. Es bleibt bei einer Zusammenstückung von natürlichem und geschichtlichem decorum, und die bloss geschichtliche Anständigkeit wandert in der Konsequenz aus dem Naturrecht aus.

Diese Tendenz zur Reduktion des decorum wird noch deutlicher, wenn man seine Stellung im System der Normen betrachtet. Bei der Frage nach der Gliederung der praktischen Philosophie oder Naturrechtslehre lassen sich nämlich zwei gegenläufige Tendenzen beobachten, die jedoch letztlich auf dasselbe Ergebnis hinauslaufen, nämlich die Eliminierung des decorum aus dem rational begründbaren Normensystem. So hat der eine Flügel der Thomasius-Schule, den man den liberaleren nennen könnte, sich fast nur für die Unterscheidung von Recht und Moral interessiert und das decorum mehr oder weniger ignoriert. Der konservativere Flügel hingegen hat versucht, die Trias justum, honestum, decorum durch das Prinzip des pium, der Frömmigkeit oder Gottesfurcht, zu ergänzen, um so den Pflichten gegen Gott einen eigenen Stellenwert zu sichern. Dadurch entsteht dann eine Quadriga von Normen, die allerdings nur allzuleicht wieder in zwei Gruppen zerfällt und, wenn das pium und das decorum wegen ihrer schwachen Systemposition gemeinsam wegfallen, ebenfalls auf eine Unterscheidung von Recht und Moral hinausläuft. Kurz, es besteht eine Tendenz zur Vereinfachung der praktischen Philosophie, hinter der zweifellos auch gesellschaftliche Interessen stehen, und um die Mitte des 18. Jahrhunderts entsteht allgemein eine dichotomische Unterscheidung von Rechtslehre und Tugendlehre – unter Vernachlässigung der Theorie des decorum, also der Sittenlehre im eigentlichen oder vielmehr engsten Sinn, obwohl die Ethik, ebenso wie die ganze praktische Philosophie, immer noch Sittenlehre genannt wird<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Auch aus der philosophischen (rechtsphilosophischen) Diskussion des decorum können hier nur Beispiele genannt werden. Christoph Heinrich Amthor (Einleitung zur Staats- und Sittenkunst, 1706), der sich schon sehr früh und sehr eng an Thomasius angeschlossen hatte, gliedert die praktische Philosophie (Sittenlehre) in eine Lehre von der Tugend, dem Naturrecht und dem «Wohlstand», versteht allerdings die Lehre vom Wohlstand bereits nur noch als Anhang zur Sittenlehre, insbesondere zur Tugendlehre, weil in ihr eigentlich nur von indifferenten (aber gesetzmässigen) Handlungen die Rede sei. Ihr Ziel ist die Unterlassung an sich gleichgültiger Dinge, um Ärgernis oder Verspottung zu vermeiden – und dies sei für Politiker besonders wichtig. Doch hat Amthor trotz der bereits erkennbaren Degradation des decorum diese «Wissenschaft» noch einmal in einem «Collegium homileticum de jure decori» (1730) eigens ausgearbeitet und in einem einleitenden historischen Rückblick ansatzweise sogar ein vertieftes Problembewusstsein entwickelt. Aristoteles, so heisst es nämlich, habe zwar in seiner Ethik nur seine elf Tugenden durchgepeitscht, aber doch auch von den homiletischen Tugenden gehandelt, und da seine Ethik nichts anders als «eine honette Politic» sein sollte, immerhin begriffen,

Dadurch treten zugleich Sittenlehre als Anstandsunterweisung und Sittenlehre als Philosophie der Sittlichkeit im engen wie im weiteren Sinn völlig auseinander, so dass sie am Ende des Jahrhunderts, wie z.B. bei Kant und Knigge, mehr denn je beziehungslos nebeneinanderstehen. Sittlichkeit und Sitte scheinen nun endgültig auseinandergefallen zu sein. Zwar kommt bei Knigge die Moral noch von den Umgangsformen her in den Blick, aber mit den sogenannten höheren Prinzipien der Moralphilosophie will er sich selber nicht befassen. Und umgekehrt kommt bei Kant noch von der Moral her auch die blosser Sitte als Sittsamkeit in den Blick, aber Wohlanständigkeit (*decorum*) ist für ihn nur noch moralisch erlaubter Schein<sup>6</sup>. Sitte als das Ganze der geschichtlichen Sittlichkeit einer Gesellschaft kommt bei beiden nicht mehr in den Blick. Nur Hegel hat noch einmal versucht, im Begriff der Sittlichkeit diese als ein umgreifendes geschichtliches Ganzes von Recht und Moralität zu denken. Die Sittlichkeit als Synthese von Recht und Moralität soll nach Hegels Konstruktion auf ihrer höchsten Reflexionsstufe wieder den ursprüngli-

dass es auch ein *decorum* geben müsse, obwohl er es weder zureichend begründet noch vom *justum* und *honestum* unterschieden habe (vgl. S. 3f.). Und im Hinblick auf die Moralität und damit auch die Manierlichkeit der Sitten als menschliches (nämlich nicht-tierisches) Phänomen bemerkt Amthor: «Dann ich kan das Wort *Decorum* doch nur in zweierley Verstande nehmen, *improprie* und *proprie*. *Improprie* und *Latissime* heisst alles *Decorum*, was nicht übel stehet, wann es gleich auch *Justum* und *Honestum* ist, mit welcher *Signification* sich die Alten beholfen, als welche diese 2 Dinge beständig unter einander geworffen; *proprie* und *stricte* bedeutet das *Decorum* eine kluge Einrichtung unserer gleichgültigen Sitten zu unsern und anderer Leute Besten» (S.10). Dennoch bezieht sich das *decorum*, wie schon angedeutet, nicht auf solche Dinge, «worinnen eine wahrhafte Moralität steckt» (S.6).

Ähnlich wie Amthor behandelt auch Ephraim Gerhard (*Delineatio juris naturalis*, 1712) die *doctrina de decoro* schon als Appendix der praktischen Philosophie (Naturrecht), und dies obwohl er sie zunächst zu den echten göttlichen Geboten zählt. Indem er die Ehrerbietung gegen Gott unter die obersten eigenständigen Normen aufnimmt, unterscheidet er einerseits zwischen *pietas* und *honestas*, die sich auf innere Handlungen beziehen, andererseits zwischen *justum* und *decorum*, die sich auf äussere Handlungen beziehen. Die Lehre vom *decorum*, das in ein *decorum naturale* und ein *decorum civile* zerfällt, bildet den homiletischen Teil der Ethik und handelt von der «*doctrina elegantia in conuersatione*» (S.63, vgl. 60ff., 330).

Auch in den philosophisch oder moralisch genannten Dissertationen zum Thema *decorum* wird dessen Eigenart im Verhältnis zum *justum* und *honestum* immer wieder, unter wechselnden Gesichtspunkten herausgearbeitet. So unterscheidet Friederich Gentzke (*Dissertatio moralis de principiis decori*, 1706) das *decorum* vom *justum* und *honestum* vor allem dadurch, dass diese vom (natürlichen) Gesetz geboten und so unwandelbar wie die menschliche Natur sind, während die Sitte geschichtlich-gesellschaftlich wandelbar und Sache der Klugheit ist (vgl. S.15f.). Anders ordnet Ludwig Martin Kahl (*Dissertatio philosophica de decoro*, 1735) das *decorum* der Klugheit zu und bezeichnet die Gewohnheit als die *norma decori* (vgl. S.XIIIff., XXXff.). Demgegenüber hält Sebastian Jacob Jungendres (*Kurzer Entwurf von der Wohlanständigkeit oder dem decoro*, 1720) die einzelnen Teile der Sittenlehre eher unreflektiert zusammen, obwohl er dann das *decorum* wie üblich in ein natürliches und ein politisches gliedert (vgl. S.15f., 38f.).

<sup>6</sup> I.Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akad.-Ausg. Bd. VII, S.152.

chen Anfängen der substantiellen Sittlichkeit der griechischen Polis entsprechen. So versucht Hegel, der die Entzweiungen der Zeit bewusst aufzuheben bemüht ist, die Forderungen der praktischen Vernunft mit der Geschichtlichkeit der Gesellschaft zu vermitteln. Aber seine Theorie der Sittlichkeit war zu sehr an seine spekulativen Voraussetzungen gebunden (an eine spekulative Theologie in Form einer dialektischen Geschichtsphilosophie und an seine selbstbewusste Einnahme eines absoluten Standpunktes), als dass sie den Zusammenbruch des Systems überstanden hätte.

So verschwindet nach Hegel das Problem der Sitte aus der sich auflösenden bzw. sich auf Individualethik reduzierenden praktischen Philosophie – obgleich diese sinnentleert immer noch so heisst, wie sie heisst, nämlich Ethik, Moralphilosophie, also Sittenlehre. Zwar reden die Philosophen, insbesondere die Kantianer, immer noch, etwas altertümlich, von einem Sittengesetz (und dieses ist sogar leicht verfremdet in den Artikel II/1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland geraten), aber der geschichtliche und gesellschaftliche Charakter der Sittlichkeit kommt in der Ethik fast nur noch irritierend, nämlich als negatives Moment, vor. Auch die Pädagogen haben immer mehr darauf verzichtet, die Kindlein mores zu lehren; Johann Heinrich Campe's «Sittenbüchlein für Kinder aus gesitteten Ständen» (1777) kann modernen Erziehungstheoretikern eigentlich nur noch komisch vorkommen. Im übrigen degeneriert die Sitte zur blossen Tisch- oder Trinksitte, von der die Trivialliteratur handelt, bis hin zum kommunistischen Knigge mit dem aufschlussreichen Titel «Keine Angst vor guten Sitten» (Karl Kleinschmidt, 1961), dem sich inzwischen schon wieder frisch moralisierende Öko-Knigges zugesellt haben. Ausserdem entwickelt der Begriff der Sitte eine interessante Affinität zur Sexualität. Die *histoire des moeurs*, die für Voltaire noch die Kulturgeschichte als die Geschichte schlechthin war, wird zur blossen Sittengeschichte (z. B. Roms) im Sinne einer *chronique scandaleuse*. Und am Ende wird Sitte zur Bezeichnung derjenigen Abteilung der Kriminalpolizei, die für Prostitution, Sexualverbrechen und sogenannte Sittenstrolche zuständig ist.

#### IV.

Verlust der guten Sitte sollte hier hauptsächlich zweierlei heissen: 1. Sitte als das ursprüngliche Ganze der jeweils geschichtlich wirkenden Moral (Sittensittlichkeit) kommt als solche in der philosophischen Ethik (Moralphilosophie) von Anfang an fast nicht vor – jedenfalls nicht als positiver Anknüpfungspunkt, da sich die Philosophie wesentlich in der Absetzung von gängigen Vorurteilen konstituiert und dabei verdrängt, was sie dem moralischen Meinen verdankt und wie weit sie dieser Präjudikation verhaftet bleibt. Genauer gesagt gilt dies nur oder doch vor allem für die (allerdings vorherrschenden) Moralphilosophien platonischen Typs (z. B. Kant), nicht oder doch nicht

so sehr für die des aristotelischen Typs (z.B. Hegel). 2. Sitte als partikulare gute oder blosse Restsitte (*decorum*) fällt im Laufe des 18. Jahrhunderts aus der praktischen Philosophie heraus und damit auch ihr subjektives Pendant, die Anständigkeit, Höflichkeit oder wie man das sittengemässe Verhalten im engeren Sinn sonst bezeichnen will. Die *boni mores*, die schon in der antiken und mittelalterlichen Moralphilosophie nur noch in Restbeständen und (aus der Retrospektive gesehen) nur in unklarer Vermischung mit Rechts- und Moralprinzipien vorkamen, werden in der neuzeitlichen Naturrechtslehre ausgesondert und verkümmern nach einem vergeblichen Systematisierungsversuch mit anscheinend untauglichen Mitteln (Thomasius).

Festzuhalten ist also, dass der Verzicht der Moralphilosophie auf die Lehre von den *mores* in irgendeinem engeren Sinn und damit der Verzicht auf die Lehre vom *decorum* nur die Spätfolge eines ursprünglicheren Verlustes oder vielmehr Verzichtes der philosophischen Ethik auf das ursprüngliche Ethos, die Sitte im weitesten Sinn, ist, so dass man im Grunde von einem doppelten Verlust der guten Sitte sprechen muss.

Diese Doppelthese bezieht sich zunächst nur auf die Sitte im Rahmen der Theorie, nicht auf den möglicherweise wirklichen (doppelten) Verlust an guter Sitte. Ich habe mich bisher auch aller Klagen über den gegenwärtigen Verfall der guten Sitte enthalten. Und dies obwohl auch ich mich gelegentlich nicht des Eindrucks erwehren kann, dass es mit der öffentlichen Moral und den letzten guten Sitten rapide bergab gehe. Nicht nur die Gewalt- sondern auch die Schamschwelle scheint wieder einmal zu sinken; die Jugend scheint nicht nur keine guten Sitten mehr zu haben, sie scheint gar keine mehr haben zu wollen. Andererseits spricht manches dafür, dass diese Ansicht, das Ende aller guten Sitten stehe unmittelbar bevor, schon eine Art Alterserscheinung ist, die man besser für sich behält. Vielleicht ändern sich also bloss die Sitten, und die neuen haben nur den Nachteil, dass es nicht mehr die unseren sind. Dennoch bleibt ein Verdacht, dass an der so alten Klage über den allgemeinen Sittenverfall etwas Wahres dran sei – obwohl, nein, gerade weil sie so alt ist. Denn wenn Theorie und Praxis überhaupt irgendwie korrespondieren, so muss dem Verlust der Theorie der Sitte auch irgendeine Veränderung in der Wirklichkeit entsprechen. Um diese vermutete Veränderung möglichst präzise zu bestimmen, sei nun doch noch kurz nach dem realen Verlust der guten Sitte und dessen praktischen Folgen gefragt. Dabei unterscheide ich noch einmal zwischen der guten Sitte als Ganzes und den einzelnen guten Sitten und damit allgemeiner und besonderer Gesittung.

Dass die gute Sitte als ganze ihre ursprüngliche Funktion verloren hat, dürfte kaum zu bestreiten sein. Wir sind viel zu reflektiert und viel zu sehr auf unsere Autonomie bedacht, um uns noch ohne weiteres der undifferenzierten Selbstverständlichkeit der (wenn auch vielleicht nur scheinbaren) Heterono-

mie der Sitte überlassen zu können oder zu wollen. Für uns zerfällt das Gesamtsystem aller Pflichten de facto in Recht und Moral bzw. kontrollierbare Legalität und unkontrollierbare Moralität. Die konkrete Sitte als inhaltliche sittliche Gesamtordnung und die entsprechende Gesittung verschwinden dabei (bis auf depotenzierte Reste) zwischen Gesetzes- und Gesinnungsformalismus, die wie Legalität und Moralität zusammengehören und sich wechselseitig bedingen. Natürlich können wir diese Unterscheidung von Recht und Moral bzw. Legalität und Moralität, die unsere private wie unsere politische Freiheit sichert, nicht rückgängig machen wollen; wohl aber sollten wir uns über die Kosten dieser Unterscheidung, die so leicht in Trennung ausartet, im Klaren sein. Denn offensichtlich führt der Verlust einer umfassenden und selbstverständlichen Sittenordnung und die damit verknüpfte Reduktion der Pflichten auf rein rechtliche und rein moralische mehr und mehr zu einer Überstrapazierung von Recht und Moral. Vor allem auf dem Gebiet des Rechts ist die Tendenz zur Totalisierung, zur totalen Verrechtlichung aller Verhältnisse und Verhaltensweisen überdeutlich. Sittenverlust und Rechtsvermehrung stehen in einem geradezu umgekehrt proportionalen Verhältnis: alles soll oder muss durch immer genauere Vorschriften geregelt werden, an die Stelle von Anstand und Verlässlichkeit treten Bürokratie und Gerichte. Aber auch unsere Moral steht (durch den progressiven Verlust einer inhaltlichen Orientierung an einer mehr oder weniger unbefragt gültigen Sitte) unter einem ungeheuren Stress. Der totalen Objektivierung, nämlich Verrechtlichung der Handlungen, entspricht die totale Subjektivierung oder Relativierung der Moral zur inhaltslosen Gesinnung. Ohne geschichtliche Orientierungshilfe soll der moderne moralische Mensch, wie es scheint, jeden Augenblick aus sich aufs neue entscheiden, was gut ist und ob er es tun will.

Aber natürlich ist das zu einem guten Teil auch blosser Schein. Denn natürlich bleiben Recht und Moral weiterhin an allgemeinen Wertvorstellungen orientiert, d. h. sie bleiben in einem mehr oder weniger bewussten und artikulierbaren «moralischen» Gesamthorizont, also im Rahmen der bleibenden, nur verblassten Gesamtsitte als der sittlichen Grundordnung. Ja die unab-schliessbare Unterscheidung von Recht und Moral ist selber geschichtlich und muss geschichtlich immer neu im Rahmen des jeweils gültigen Normenhorizontes erarbeitet werden. Vor allem aber scheinen die guten Sitten zumindest im gesprochenen Recht als Lückenbüsser bisher noch unentbehrlich zu sein. Die guten Sitten, gegen die kein Vertrag verstossen darf, als formelhafter Rest der umfassenden guten Sitte, stellen, wie das Gewohnheitsrecht, einen geradezu irrationalen Bezugsfaktor im durch und durch rational sein wollenden Recht dar. Die genaue Rechtsvorschrift, die den ehrlichen Kaufmann ersetzen soll, beruft sich am Ende auf eben diese Figur als idealisierten Typus – so wie die klassische Moral auf den *vir bonus*.

Was wird aus der guten Sitte im engeren Sinne, der partikularen guten Sitte oder blossen Sitte, unter den Bedingungen der Zurückdrängung oder Verflüchtigung der Gesamtsitte? Es wäre verwunderlich, wenn die Ausdünnung der Sitte im Ganzen durch gesellschaftliche Differenzierung und Entwicklung neuer Institutionen, wenn also die Entsittlichung der Sitte im Ganzen und die Demoralisierung der mores zur blossen Mode, nicht auch Folgen für die Sitte im besonderen haben würde, zumal diese geschichtlich nur Restsitte ist, der schwache vordergründige Rest der an den äussersten Rand des Horizontes verdrängten Gesamtsitte – allerdings ein Rest von grosser, hier noch undifferenzierter Bandbreite (*infiniti gradus*), von den blossen Konventionen bis zur Alltagsethik im Umgang miteinander. Also: mit welchem «Recht» kann man heute im Ernst noch so etwas wie gute Sitte oder Gesittung, gutes Benehmen (Einhaltung von Höflichkeit, Anstand, Etikette usw., kurz: moralische Kultur) verlangen? Warum sollen wir uns noch gesittet benehmen, wo wir meist schon nicht mehr wissen, warum wir uns rechtlich oder moralisch benehmen sollen? Mit welchem Recht können wir noch über das hinaus, was Recht und Moral gebieten, gutes Benehmen verlangen? Wozu Anstand oder Höflichkeit, Freundlichkeit oder Zuvorkommenheit, wenn Korrektheit genügt? Und weiter: warum halten wir überhaupt noch an unseren Anreden und Begrüßungsformeln, an den Resten von Tisch- und Kleidersitten fest? Vielleicht ist anderes längst viel wichtiger. Sollten wir nicht lieber das Ende der Höflichkeit, den reinen Rechtszustand als neuen Naturzustand proklamieren? Aber vielleicht sind solche Fragen ja unter der Würde eines Philosophen, und wir sollten sie lieber den «aphilosophischen Müttern» überlassen, die dann letztendlich ihren Kindern sagen müssen: das gehört sich so, das tut man nicht.

## V.

Angesichts der gegenwärtigen Auflösung aller geschichtlich gewordenen Kulturen und der daraus resultierenden Auflösung aller bestimmten moralischen Horizonte leben wir zwischen dem wirklichen Verlust alter bisher tragender Normensysteme und der möglichen Herausbildung einer neuen global verpflichtenden Ordnung. Bisher hat die Welt, in der wir leben und die einmal die Schule der Sitten hiess, allerdings noch keine gemeinsame Sitte herausgebildet, jedenfalls keine gute, soweit ich sehe. Wohl aber ist die bisherige moralische Kultur immer noch in Restbeständen als wirkliche Basis unseres Zusammenlebens präsent, wenn auch oft nur widerwillig als blosser Positivität der geltenden Normen anerkannt. Sie dienen uns *de facto* bei unserer praktischen Orientierung, auch wenn oder gerade weil wir sie nicht jederzeit aus dem Stand rational begründen können bzw. müssen.

Dieser Zustand muss nicht nur negativ gesehen werden, er enthält auch grosse Möglichkeiten. Indem Recht und Moral immer mehr den Bezug zur ge-



schichtlichen Kultur und ihrem begrenzten moralischen Horizont verlieren, werden sie abstrakt universell übertragbar. Die Auflösung gesellschaftlicher Bande und die Emanzipation aus oft als allzu eng empfundenen geistig-moralischen Horizonten enthält ganz neuartige Chancen für unsere Selbstbestimmung. Allerdings auch Gefahren, die unserer nun ungebundeneren Freiheit z. B. durch die nun ebenfalls ungebundeneren Freiheit der anderen drohen. Die Aufhebung der Umgangsformen z. B. bedeutet auch eine Aufhebung derjenigen Sicherheit, welche die Formen geben, die nicht nur von den jeweiligen freien Entschlüssen des jeweiligen Gegenüber abhängen.

Und wir sollten uns darüber im klaren sein: wir sind nicht nur reine, sich nur aus sich selbst bestimmende Freiheit; wir leben in einer teils bewusst teils unbewusst übernommenen Situation, also auch moralisch geschichtlich. Niemand von uns hat ein komplettes, rein aus Prinzipien deduziertes und absolut autonom erdachtes Normensystem; und niemand läuft mit einer solchen Moralphilosophie unterm Arm durch die Welt, um sie bei jedem Schritt zu befragen: Was soll ich tun? Ich behaupte wohl nicht zuviel, wenn ich sage: eine philosophische Ethik kann gar nicht so komplett werden, dass sie alle die moralischen Selbstverständlichkeiten des Alltags (durch die sie selbst bestimmt bleibt) erreichen könnte, also unser normgemäßes, normales konkretes Verhalten, das durch fragloses Ethos geregelt wird oder auch nicht bzw. nicht mehr. Wie soll denn auch die Vernunft die Geschichte je einholen, wenn die Sitte qua geschichtlicher moralischer Horizont ihre Selbstverständlichkeit verloren hat – obwohl dieser Versuch der Einholung (Wieder- und Überholung) unter den Bedingungen der erfolgten Auflösung der Ursitte wohl unvermeidbar ist. Philosophie ist auch Flucht nach vorn.

So bleiben am Ende vor allem zwei Fragen: Erstens die spezielle Frage nach dem Grund der guten Sitte im engeren Sinne. Gibt es zwischen oder neben den Normen von Recht und Moral, die selbst noch genauer unterschieden werden müssten, ein drittes eigenständiges Normengebiet, also Normen, die über alle Rechts- und Moralnormen hinaus gute Gesittung (Höflichkeit, Anstand usw.) gebieten? Und wie wäre dann, da diese Normen der geschichtlichen Veränderung anscheinend besonders unterworfen sind, Art und Grad ihrer Verbindlichkeit zu bestimmen? Oder sind alle Normen, auch die der guten Sitte, soweit sie nicht reine Konventionen oder Setzungen sind, gleichermassen moralischer Art – nur dass sich einige (wichtige) präzisieren und sogar verrechtlichen lassen, während andere sich in einer Art moralischer Grauzone verlieren? Zweitens die allgemeinere Frage nach der Kompetenz der philosophischen Ethik. Wie kann diese durch Selbstreflexion auf die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit einerseits vor abwegigen oder unrealen Erwartungen geschützt werden, ohne andererseits ihren normativen Anspruch aufzugeben? Wenn Ethik z. B. nicht nur sagen soll, was Sollen ist, sondern auch was gesollt wird,

wie weit kann oder darf sie dann lehrend oder gebietend gehen? Wozu brauchen wir eigentlich eine philosophische Ethik, wenn die einfachen Regeln ohnehin klar sind und die Menge der moralischen Selbstverständlichkeiten weder deduziert werden kann noch deduziert zu werden braucht? Nur um uns immer wieder über das Grundsätzliche, von dem die geschichtliche Sitte nichts weiss und nach dem sie nicht fragt, klar zu werden?

Es konnte also nicht meine Absicht sein, moralphilosophische Prinzipienreflexion als solche zu desavouieren – natürlich nicht. Und es konnte selbstverständlich auch nicht meine Absicht sein, zur Lösung gegenwärtiger moralischer Krisen zu empfehlen, Kant durch ein bisschen Knigge zu ergänzen (obwohl das im Einzelfall vielleicht nicht wenig wäre). Vielmehr kam es mir nur darauf an, gegen mancherlei Verkürzungen der (akademischen) philosophischen Ethik, eine Lücke in der gegenwärtigen praktischen Philosophie zu verdeutlichen: nämlich die Differenz, ja Diskrepanz zwischen philosophischer Reflexion und gelebter Geschichte, speziell zwischen prinzipieller Moralphilosophie und faktischer Moralität, etwas deutlicher zu machen und damit an die geschichtliche moralische Substanz zu erinnern, von der wir immer noch leben – zumindest vorläufig, vermutlich immer, dann also in einer sozusagen permanenten provisorischen Moral.