

## **Kapitel 4**

# **Wie kann ich ein gutes Leben führen und wozu soll ich dazu überhaupt moralisch sein?**

**Saskia Wendel**

„Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt? Vor allem: Wie handelt man?“ In Bertolt Brechts Gedicht „Der Zweifler“ steht diese Frage im Zentrum eines Fragenkataloges, den eben jener Zweifler einer Gruppe von Menschen stellt, deren Aufgabe es ist, Antworten auf bestimmte Fragen und Probleme zu finden. Mit der Frage „Wie handelt man?“ ist eine Frage gestellt, die ohne Zweifel zu den zentralen Fragen des Menschen gehört, nämlich diejenige nach dem je eigenen Verhalten in der Welt, in der wir leben. Die Frage nach dem eigenen Verhalten könnte man auch als Frage nach der je eigenen Lebensführung und Lebensgestaltung bezeichnen, und damit befinden wir uns schon im Feld derjenigen philosophischen Disziplin, die sich mit dem menschlichen Handeln auseinandersetzt: der Ethik. Dabei ist zunächst einmal zu bestimmen, was unter Ethik genau zu verstehen ist.

### **1. Ethik – Reflexion gelingender Lebensführung**

Die Ethik, so könnte man zunächst einmal formulieren, ist diejenige philosophische Disziplin, die das Handeln des Menschen, die Praxis, reflektiert, und da eben jene Praxis identisch ist mit einem Verhalten zu Anderen und zu sich selbst sowie mit der Gestaltung der je eigenen Existenz, des eigenen Lebens, reflektiert die Ethik als Reflexion der Praxis genau besehen die Lebensführung und Lebensgestaltung sowie das Verhalten zu sich selbst und zu Anderen. Kurz gesagt: Ethik ist Reflexion der Lebensführung.

Ein zentrales Charakteristikum jener ethischen Reflexion ist es jedoch, dass sie als Nach- und Durchdenken der Lebensführung und Lebensgestaltung ein qualifizierendes Moment besitzt. Insofern die Ethik nämlich nach der Art und Weise des Handelns, des Verhaltens, der Lebensführung fragt, reflektiert sie zugleich darüber, ob und inwiefern diese Lebensführung gelungen, erfüllt sein könnte, und das wiederum schließt eine Wertung mit ein.

Wenn wir nämlich nach dem Leben und dessen Gestaltung fragen, dann fragen wir uns immer auch, wie wir leben wollen: Wir fragen nach den Möglichkeiten, unser Leben zu gestalten, nach unseren Wünschen und Sehnsüchten, nach unseren Hoffnungen und Ängsten. Das heißt: Wir fragen nach der Qualität unseres Lebens, und das bedeutet auch, dass wir über das Gelingen, das Glücken unseres Lebens nachdenken, über die Möglichkeiten eines erfüllten Lebens. Folglich lässt sich Ethik nochmals genauer bestimmen als Reflexion **gelingender** Lebensführung. In diesem Sinne versteht auch Aristoteles die Aufgabe der Ethik: Sie reflektiert über das gelingende, d. h. das gute Leben; somit lautet die zentrale Frage der Ethik nicht einfach nur „Wie handelt man?“, sondern „Wie lässt sich überhaupt ein gutes Leben führen?“

In ihrem qualifizierenden Aspekt will die Ethik Möglichkeiten des Handelns und Verhaltens reflektieren und bewerten. Das schließt die Legitimation bestimmter Handlungsmöglichkeiten ein, denen im Vergleich zu anderen der Vorzug zu geben ist. In dieser Hinsicht hat Ethik immer einen normativen Charakter: Sie will das menschliche Handeln nicht einfach nur beschreiben, sie will vielmehr in ihrer Frage nach dem guten Leben das Handeln bewerten und dabei Kriterien für diese Bewertung benennen und begründen. Solch eine normative Ethik unterscheidet sich von einer rein deskriptiven Ethik, die auf den Anspruch der Bewertung und Begründung verzichtet und lediglich die Funktion, Bedeutung und formale Gültigkeit ethischer Urteile beschreiben und analysieren möchte. Ich gehe im Folgenden nochmals genauer auf diese Unterscheidung von normativer und deskriptiver Ethik ein.

## **2. Die Normativität der Ethik**

Die deskriptive Ethik versteht sich als Metatheorie der Ethik und wird deshalb auch als Metaethik bezeichnet. Ihr Kennzeichen ist normative Neutralität: „Die Metaethik schlägt keine moralischen Prinzipien oder Handlungsziele vor, es sei denn auf mittelbarem Wege; sie besteht ganz und gar aus begrifflicher Analyse. Die analytische Moralphilosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten fast ausschließlich auf die Metaethik konzentriert und auf die Behandlung von normativen Fragen (...) verzichtet. Ihr Interesse galt der

Klärung und dem Verständnis ethischer Begriffe und nicht einer – selbst allgemeinen – Form praktischer Anleitung.“<sup>1</sup>

Die deskriptive Ethik wiederholt in ihrer Unterscheidung von deskriptiven und normativen Aussagen die These von der Wertneutralität der Wissenschaft. Allerdings bleiben dabei ihre eigenen Wertungen unreflektiert, die sie selbst vornimmt. Die Metaethik setzt sich immer aus deskriptiven und normativen Elementen zusammen, was die Behauptung der eigenen Wertneutralität widerlegt.<sup>2</sup> Außerdem verliert die Ethik ihre kritische Perspektive, wenn sie allein deskriptiv gefasst wird, worauf Manfred Riedel aufmerksam macht:

*„Indem sich Moralwissenschaft die Beschränkungen wissenschaftlicher ‚Wertneutralität‘ auferlegt, vermag sie ihre eigenen Wertvoraussetzungen nicht wiederum zu reflektieren. (...) Das moralkritische Geschäft der Aufklärung durch Wissenschaft ist damit der Dialektik unkritischer Aufklärung verfallen, die in Naturzwang umschlägt. (...) Moralwissenschaft ist, um mit Nietzsche zu reden, eine andere Form des Glaubens an die herrschende Wissenschaft, dem das Wissen um das Problem der Anwendung von Wissenschaft fehlt.“<sup>3</sup>*

Im Gegensatz zur Behauptung, dass Ethik ausschließlich deskriptiv zu verstehen sei, wird man also Ethik vielmehr normativ begreifen können, d.h. wertend und begründend, da Ethik immer auch Werturteile fällt, die nicht bloß beschreibenden Charakter haben. Die Ethik formuliert also als Reflexion gelingender Lebensführung Aussagen mit normativem Anspruch, sie fällt Urteile mit qualifizierender Intention. Diese ethischen Urteile bedürfen jedoch einer Begründung, andernfalls wären die Qualifizierungen, die in diesen Urteilen zum Ausdruck kommen, bloße Behauptungen. Wer eine Aussage mit normativem Gehalt formuliert, erhebt damit zugleich einen Anspruch auf die Geltung dieser Aussage, auf die Gültigkeit des Urteils mit dem Ziel, andere von eben jener Gültigkeit zu überzeugen. Dazu bedarf es jedoch einer Begründung dieser Geltungsansprüche. Die Art und Weise der Begründung ethischer Urteile und der in ihnen explizierten Geltungsansprüche ist jedoch in der ethischen Diskussion heftig umstritten.

---

<sup>1</sup> W. K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München <sup>2</sup>1975, 114.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa I. Craemer-Ruegenberg, *Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der Sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell*, Freiburg – München 1975, 70–92.

<sup>3</sup> M. Riedel, *Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart 1979, 12.

### 3. Die Begründung ethischer Urteile

Ob und wie ethische Urteile begründet werden können, entscheidet sich zunächst einmal daran, ob man ihnen einen kognitiven Gehalt zuspricht oder nicht, das heißt, ob man sie als vernünftige, rationale und damit auch sinnvolle Aussagen versteht oder nicht.

#### 3.1 Der kognitive Gehalt ethischer Urteile

In der Diskussion um den kognitiven Gehalt ethischer Urteile unterscheidet man zwei Positionen: den Kognitivismus und den Non-Kognitivismus bzw. Emotivismus. Die Position, die ethische Aussagen als rational ansieht, werden als kognitivistisch bezeichnet, die Gegenposition, die ethische Aussagen nur als Gefühlsäußerungen oder als bloße Appelle versteht, werden nonkognitivistisch bzw. emotivistisch genannt. Der Nonkognitivismus wurzelt in einem wissenschaftstheoretischen Positivismus: Für ihn sind nur solche Aussagen rational und damit sinnvoll, die sich empirisch entweder bestätigen (verifizieren) oder widerlegen (falsifizieren) lassen; ethische Sätze lassen sich jedoch, so die nonkognitivistische These, nicht durch Erfahrung überprüfen, sie sind erfahrungsunabhängig. Damit unterliegen sie nicht dem Rationalitätskriterium, sie sind somit sinnlose Sätze und besitzen keinerlei Erkenntniswert, können also unsere Erkenntnis in keiner Weise erweitern. Prägnant wird diese Position von Alfred J. Ayer vertreten: „Ich selbst bekenne mich (...) zu der Ansicht, daß das, was man gemeinhin ethische Aussagen nennt, überhaupt keine echten Aussagen sind, die irgend etwas beschreiben, und daß sie deshalb weder wahr noch falsch sind.“<sup>4</sup> Allenfalls als emotionale Äußerungen mit appellativer Funktion kann ethischen Aussagen Sinn beigemessen werden. Hier wird deutlich, dass nonkognitivistische Positionen in der Regel mit einem deskriptiven Ethikverständnis einhergehen. Denn wenn ethische Aussagen letztlich irrational, nonkognitiv und hinsichtlich ihres Erkenntniswertes sinnlos sind, dann erübrigt sich das Konzept einer normativen Ethik: Irrationale Aussagen können und müssen auch nicht begründet werden, bloße Gefühls-

---

<sup>4</sup> A. J. Ayer, *Die praktische Funktion moralischer Urteile*, in: D. Bimbacher/N. Hoerster (Hg.), *Texte zur Ethik*, München 1976, 55–67, hier: 55.

äußerungen ohne erkenntnis-erweiternde Funktion brauchen keine normative Legitimation.<sup>5</sup>

Nonkognitivistinnen und -kognitivisten ist jedoch zu entgegen, dass ethische Aussagen durchaus rational und kognitiv sind. Denn erstens ist schon die Voraussetzung der nonkognitivistischen These anzufragen, dass Rationalität allein mit empirischer Nachprüfbarkeit gleichzusetzen ist; auch erfahrungsunabhängige Sätze können vernünftig sein, wenn sie konsistent begründet sind. Die wissenschaftstheoretische Reduktion der Rationalität auf Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit von Sätzen ist also nichts anderes als eine bloße Behauptung bzw. Setzung. Zweitens haben ethische Appelle nur dann Sinn, wenn sie vernunftgemäß sind, d.h. wenn ihre Rationalität ausgewiesen ist; wieso sollte jemand einem Appell Folge leisten, der irrational in dem Sinn ist, dass dessen Sinnhaftigkeit nicht vernünftig gewährleistet werden kann? Und drittens schließlich negiert eine nonkognitivistische Perspektive das zentrale Charakteristikum ethischer Urteile: Sie sind qualifizierende Aussagen. Als solche besitzen sie jedoch ohne Zweifel einen kognitiven Gehalt, denn Wertungen unterliegen zum einen der Überprüfung durch die Vernunft, und zum anderen sind Wertungen durchaus erkenntniserweiternd, andernfalls wären sie unsinnig und bräuchten gar nicht formuliert zu werden – auch nicht in appellativer Form.

Ethische Urteile sind demzufolge als kognitiv und rational zu verstehen, wobei zunächst offen bleibt, was die Rationalität und den kognitiven Gehalt ethischer Urteile ausmacht und in welcher Form die Vernunftgemäßheit dieser Urteile begründet werden kann. Denn ethischen Urteilen einen kognitiven Gehalt zuzusprechen impliziert keineswegs, sie als gefühl-unabhängig zu betrachten; vielmehr können Gefühle eine zentrale Rolle bei der Begründung ethischer Urteile spielen, nämlich dann, wenn man einen weiten Rationalitätsbegriff konzipiert und auch Gefühle und Spürensqualitäten zur Vernunft hinzurechnet, statt sie als irrational und nonkognitiv aus der Vernunft auszugrenzen.

Versteht man ethische Urteile als kognitiv, dann stellt sich allerdings die Frage, wie diese Urteile zu begründen sind, was das Kriterium der in ihnen

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu z.B. auch C. L. Stevenson, *Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke*, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a. M. 1974, 116–139.

gefällten Wertungen ist, wonach sich etwa das Urteil „gut“ oder „schlecht“ bzw. „richtig“ oder „falsch“ ausrichtet, und vor allem: für wen das Urteil gilt, welche Reichweite dem Urteil zukommt: Ist es allgemeingültig oder gilt es nur in bestimmter Hinsicht, in einer bestimmten Situation und für eine bestimmte Gruppe oder gar nur eine bestimmte Person? Diese Fragen werden in der Ethik unter dem Titel „universalistische versus relativistische Ethik“ diskutiert.

### **3.2 Die Notwendigkeit einer universalistischen Ethik**

Als universalistisch wird eine Ethik bezeichnet, wenn sie ethische Urteile im Rückgang auf allgemeingültige Prinzipien, Werte oder Ziele begründet, welche die Bedingung der Möglichkeit der universalen Gültigkeit der ethischen Urteile sind. Universalistische Ethiken können dabei „stark“ begründet sein, so etwa in dem von Karl-Otto Apel vertretenen Modell transzendentalpragmatischer Letztbegründung, oder vergleichsweise „schwach“, wie z. B. in der von Jürgen Habermas formulierten Diskursethik. Auf beide Modelle wird im Folgenden nochmals ausführlich eingegangen werden.

Relativistische Ethiken dagegen bestreiten die Notwendigkeit, ethische Urteile durch Voraussetzung universaler Prinzipien oder Ziele begründen zu müssen. Universalistische Ethiken stünden vielmehr in der Gefahr, gegenüber dem konkreten Kontext, der konkreten Situation, in der eine Handlung ausgeübt bzw. ein ethisches Urteil gefällt wird, blind und damit lebens- und wirklichkeitsfremd zu sein. Daraus folge eine rigoristisch anmutende Ableitungsmoral, die abstrakte Normen vertrete und diese ohne Rücksicht auf bestimmte Handlungsumstände durchzusetzen fordere. Dabei werde der eigene, häufig kontext- und kulturabhängige moralische Standpunkt zu einem vorgeblich objektiven, neutralen und universalen Standpunkt verallgemeinert. Der Ethiker Melville J. Herskovitz fordert dagegen, das Faktum eines kulturellen Pluralismus anzuerkennen und damit auch einen ethischen Pluralismus und damit Relativismus: Moralen seien kulturabhängig, ethische Urteile damit nur innerhalb eines bestimmten Kontextes und folglich nicht universal gültig. Dieser ethische Relativismus ermögliche, so Herskovitz, die Toleranz und die Anerkennung des Anderen, während der ethische

Universalismus die Gefahr des Imperialismus und der Herrschaftsausübung in sich trage.<sup>6</sup>

Relativistische Positionen gehen zudem davon aus, dass ethische Urteile in Konventionen wurzeln, die zwar dann verallgemeinert werden können, jedoch aufgrund ihrer Herkunft aus Konventionen relativ bzw. kontextuell begründet sind. Während der Universalismus also von einem rational begründbaren und daher universalen ethischen Prinzip ausgeht, lehnt die relative Ethik den Ausgang von solch einem Prinzip ab, kennt aber die Möglichkeit der Universalisierung eines – zunächst relativ legitimierten – ethischen Urteils und unterscheidet hier zwischen Allgemeingültigkeit (Universalismus) und Verallgemeinerung (Universalisierung).<sup>7</sup> Die Ablehnung eines ethischen Universalismus schließt demnach keineswegs die Notwendigkeit ein, die Möglichkeit abzulehnen, ethischen Urteilen eine gewisse Verbindlichkeit zuzusprechen; abgelehnt wird allerdings – so Mackie – ein rationaler Zwang bestimmter Handlungswahlen.<sup>8</sup> So schreibt etwa Ernst Tugendhat: „Wenn sich (...) ein Moralprinzip weder objektiv noch subjektiv absolut begründen läßt, so bleibt doch die Möglichkeit seiner relativen Begründung oder, um es vorsichtiger und negativ zu formulieren, die Möglichkeit zu zeigen, daß es Gegenargumenten weniger ausgesetzt ist als andere Prinzipien, also die Möglichkeit eines komparativisch verstandenen Irrrelativismus.“<sup>9</sup>

Als Hauptvertreter des ethischen Konventionalismus ist Gilbert Harman anzusehen. Für Harman wurzeln ethische Urteile in stillschweigenden Übereinkünften einer Gesellschaft, für die er eine pragmatische Erklärung hat: „Die Gesellschaft funktioniert besser, wenn Leute im allgemeinen die Wahrheit sagen, ihre Versprechen halten, nicht stehlen, einander nicht töten usw. Die Forderungen des moralischen Gesetzes brauchen daher nicht in einem engeren Sinn Forderungen nur der Vernunft zu sein.“<sup>10</sup> Konventio-

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu M. J. Herskovitz, *Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte*, in: Birnbacher/Hoerster, 36–42; Ders., *Das Problem des Kulturrelativismus*, in: R. Ginters, *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978, 48–61.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 99; J. L. Mackie, *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981, 104ff.

<sup>8</sup> Vgl. J. L. Mackie, *Ethik*, 126.

<sup>9</sup> E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, 88.

<sup>10</sup> G. Harman, *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Frankfurt a. M. 1981, 74f.

nen, so Harman, entstehen aus dem Bedürfnis heraus, das Funktionieren der Gemeinschaft wie die Lebensmöglichkeiten Einzelner zu sichern: „Die Moral wird durch Regeln konstituiert, die die Gesellschaft durchsetzt, welches auch immer diese Regeln sein mögen. Es gibt keine dem vorausliegende Moral. Wenn die Gesellschaft andere Regeln durchsetzen würde, wäre etwas anderes richtig und falsch.“<sup>11</sup> Diese Konventionen werden den Einzelnen durch Internalisierung sowie durch externe Sanktionierung vermittelt – ein deutlicher Bezug zu Sigmund Freuds Theorie der Entstehung des Gewissens. Wenn nun ethische Urteile auf Konventionen beruhen, die wiederum kontextuell bestimmt sind, dann folgt daraus die Relativität der Gültigkeit ethischer Urteile auf den jeweiligen Kontext, für den die Konventionen gelten:

*„Moralen sind gesellschaftlich. Sie sind durch die Konventionen von Gruppen bestimmt. Wir gehören jedoch nicht nur zu einer einzigen Gruppe, und verschiedene Gruppen haben verschiedene Konventionen. (...) Da wir zu einer Anzahl verschiedener Gruppen gehören, unterliegen wir einer Anzahl verschiedener Moralen. (...) Diese Moralen werden sich manchmal im Widerstreit befinden und zu einer tragischen Situation führen, in der man einem Loyalitätskonflikt gegenübersteht. In diesem Fall gibt es keine klare moralische Lösung für das Problem. Man muß die Gruppe wählen, die einem die wichtigste ist, und nach ihren Konventionen handeln.“<sup>12</sup>*

Diese relativistische Perspektive lässt sich jedoch in mehreren Punkten kritisieren:

Relativistische Ethiken widersprechen sich selbst, weil sie bereits Annahmen voraussetzen, die allgemeingültig, somit nicht relativ sind. So beanspruchen sie zumindest für ihre These, dass Ethiken relativistisch sind, Allgemeingültigkeit, ebenso die Forderung nach Toleranz und der Anerkennung des Anderen. Die relativistische These wurzelt genau besehen in einer bereits implizit als allgemeingültig angenommenen ethischen Position, eben der Forderung, den Anderen anzuerkennen, kontextuelle Bedingtheiten des Handelns ernst zu nehmen usw.

Der Relativismus ist zirkulär, denn er benutzt etwas als Begründungsbasis, was doch erst begründet werden soll, nämlich ethische Traditionen, Übereinkünfte und Überzeugungen.

---

<sup>11</sup> Ebd., 113.

<sup>12</sup> Ebd., 132f.



Relativistische Ethiken stehen in der Gefahr, beliebig zu sein, denn mit der Aufgabe universaler Prinzipien oder Ziele des Handelns fehlt letztlich ein Maßstab dafür, Recht von Unrecht, Gut von Böse zu unterscheiden. Alles wird gleichgültig, und damit lassen sich in letzter Konsequenz auch Willkür und Terror legitimieren. Nicht alle Konventionen etwa sind moralisch legitim, ich kann mich über vieles einigen, auch über Unrecht oder Gewaltausübung. Konventionen können ethisch ambivalent sein. Zudem ist zu fragen, nach welchem Kriterium entschieden wird, welche „Gruppenmoral“ universalisierbar ist und welche nicht. Ohne Rückgang auf ein universal gültiges Kriterium des ethischen Urteils ist es möglich, dass sich nicht die Kraft des Arguments und die konsistente Begründung eines Urteils durchsetzt, sondern die Macht einer Gruppe oder die normative Kraft des Faktischen. Der ethische Relativismus nimmt offenbar die heftigen Einwände Friedrich Nietzsches gegen die Moral nicht ernst. Nietzsche war nämlich der Auffassung, dass Moral allein auf den Willen zur Macht zurückgeht, wobei sämtliche traditionelle moralische Überzeugungen über Bord geworfen werden. Nietzsche vertritt folgerichtig eine Moral „jenseits von gut und böse“.<sup>13</sup> Relativistische Ethiken können dieser radikalen Kritik Nietzsches an der Moral nichts entgegensetzen, Konventionen beispielsweise könnten ja Nietzsche zufolge nichts anderes sein als Durchsetzungsstrategien des Machtwillens Einzelner oder einer Gruppe. Dann aber ist es relativistischen Ethiken nicht möglich, das Begründungsfundament zu liefern, das für eine Ethik unabdingbar ist, die sich als normativ, also handlungsbewertend und -begründend, versteht.

Daraus folgt, dass es allein einer universalistischen Ethik möglich ist, ethische Urteile widerspruchsfrei und vor allem allgemeingültig und frei von Beliebigkeit zu begründen. Allerdings ist auf die Warnungen relativistischer Ethiken Rücksicht zu nehmen, die zu Recht auf die Gefahr des Rigorismus, der mangelnden Kontextsensitivität und der Verabsolutierung der eigenen Positionen durch etwaige vorschnelle Objektivierung und Universalisierung aufmerksam machen, die in manchen universalen Ethikkonzepten gegeben ist. Dann aber ist zu fragen, in welcher Art und Weise die universale Be-

---

<sup>13</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Kritische Studienausgabe Bd. 5, München<sup>2</sup>1988.

gründung von Ethik zu erfolgen hat und wie der geforderten Kontextualität der Ethik Rechnung zu tragen ist.

### 3.3 Begründungsmodelle universalistischer Ethik

Traditionell unterscheidet man zwischen einer teleologischen und einer deontologischen Begründung normativer Ethik.

#### 3.3.1 Teleologische Ethiken

Die teleologische Ethik begründet ethische Urteile durch ein letztes Ziel der Handlung, das um seiner selbst willen gewollt oder erstrebt wird, daher auch der Name „teleologisch“ (von griechisch „telos“, Ziel). Sie wird auch als Wollens- oder Strebensethik bezeichnet, da in ihrem Zentrum ein Ziel steht, das gewollt wird. Dieses Ziel wird mit dem Guten bzw. dem Glück gleichgesetzt, das von allen erstrebt wird. Die bekannteste Ethik teleologischer Ausrichtung ist diejenige des Aristoteles. Er schreibt zu Beginn seiner „Nikomachischen Ethik“:

*„Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von ‚Gut‘ als ‚das Ziel, zu dem alles strebt‘.“<sup>14</sup>*

Aristoteles betont allerdings, dass sich das Gute in eine Vielzahl von Gütern bzw. von „gut“ ausdifferenziert; das Glück ist zwar das oberste bzw. höchste Gut, ist selbst aber inhaltlich unbestimmt und offen für die Bestimmung durch die Gemeinschaft. Das Gute bzw. das gute Leben ist Kriterium für das ethische Urteil, welches selbst jedoch immer innerhalb einer konkreten Situation und hinsichtlich einer bestimmten Handlung gefällt wird. Auf diesen Einzelfall ist ebenso Rücksicht zu nehmen wie auf die Folgen der Handlung; es ist zu fragen, ob die Handlung dem Guten gemäß ist oder nicht, ob sie also zum Ziel guten Lebens aller führt oder nicht. Aristoteles nennt diese Fähigkeit, ein ethisches Urteil in Bezug auf einen Einzelfall zu treffen, auch „Klugheit“ bzw. „sittliche Einsicht“ und ein

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1094a1.

solches Urteil demzufolge Klugheitsurteil. Die sittliche Einsicht bestimmt Aristoteles als „eine mit richtigem Planen verbundene, zur Grundhaltung verfestigte Fähigkeit (...), die auf das Handeln im Bereich der Werte abzielt, die dem Menschen erreichbar sind“.<sup>15</sup>

Für Aristoteles gibt es nun Grundhaltungen des Menschen, die dazu beitragen können, ein gutes Leben zu führen und seine Handlungen am Endziel des Guten bzw. des Glücks auszurichten: die Tugenden. Eine Tugend ist Aristoteles zufolge eine Haltung, die in der Mitte zwischen zwei Extremen liegt; so ist die Tapferkeit als Tugend zum Beispiel die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit. Es bleibt offen, ob die Tugenden natürliche Anlagen des Menschen sind oder durch Erziehung und Gewöhnung aller erst eingeübt werden. Aristoteles nennt mehrere Tugenden, etwa die Freundschaft, die Großzügigkeit oder die Besonnenheit; eine zentrale Tugend ist für ihn die Gerechtigkeit, die er zum einen als distributive Gerechtigkeit (Verteilungsgerechtigkeit) und zum anderen als vertragliche bzw. regulierende Gerechtigkeit definiert.

Die Aristotelische Ethik wurde später insbesondere von Thomas von Aquin rezipiert, der diese mit der christlichen Theologie zu verbinden suchte; damit wurde die Ethik des Aristoteles in ihrer Thomasischen Rezeptionslinie über einen langen Zeitraum hinweg zu einem zentralen Paradigma der katholischen Morallehre. In der Philosophie wurde die teleologische Ethik zunächst vom Utilitarismus und dessen Hauptvertretern Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Henry Sidgwick weitergeführt: Der Utilitarismus definiert das Glück als das größtmögliche Wohl aller bzw. als größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl. Damit wird der allgemeine Nutzen zum Kriterium ethischer Urteile: „Man kann (...) von einer Handlung sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit (...), wenn die ihr innewohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine andere ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern.“<sup>16</sup> Dieses Nützlichkeitsprinzip wird entweder auf einzelne Handlungen bezogen (Handlungsutilitarismus) oder auf Handlungsregeln (Regelutilitarismus).

---

<sup>15</sup> Ebd., 1140b, 16–34.

<sup>16</sup> J. Bentham, *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*, zit. n. A. Pieper: *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München 1985, 163.

Als zentrales Konzept einer teleologischen Ethik des 20. Jahrhunderts ist der in den USA entstandene Kommunitarismus anzusehen, der die Bedeutung der Gemeinschaft für die Bestimmung des Guten, die wertkonstitutive Relevanz von kulturellen Traditionen konkreter Gemeinschaften sowie die Bedeutung von Tugenden für die gelingende Lebensführung herausstellt. Dementsprechend betonen Kommunitaristen die Gebundenheit des ethischen Urteils an den jeweiligen kulturellen Kontext derjenigen, die diese Urteile fällen bzw. einzelne Handlungen ausführen, die einem ethischen Urteil unterliegen. Führende Kommunitaristen sind Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor und Michael Walzer.<sup>17</sup>

### 3.3.2 Deontologische Ethiken

Die deontologische Ethik beurteilt Handlungen nicht von einem Ziel und einem Streben nach dem Guten her, sondern von der universalen Gültigkeit eines Prinzips der Handlung. Dieses Prinzip ist Ursprung einer unbedingten Verpflichtung bzw. eines Sollensanspruches, daher auch die Bezeichnung „deontologisch“ (von griechisch „deon“, Pflicht). Im Mittelpunkt steht somit nicht das Gute, das gewollt wird, sondern eine Pflicht, die gesollt wird. Hauptvertreter einer deontologischen Ethik ist Immanuel Kant.

Kant geht davon aus, dass moralisches Handeln eines allgemeingültigen Maßstabes bedarf, mit dem es beurteilt werden kann. Dieser Maßstab ist das moralische Gesetz bzw. das unbedingte Sollen, welches der Vernunft aus sich selbst einleuchtet bzw. der Vernunft eingeschrieben ist. Als solches ist es „Faktum der Vernunft“, Grund der Moralität, selbst aber nicht mehr begründbar, sondern in sich evident. Gleichzeitig mit dem Sittengesetz wird auch das Faktum der Willensfreiheit bewusst, die eine weitere Basis der Kantischen Ethik darstellt, wobei Freiheit genauso unableitbar und unbegründbar ist wie das Sittengesetz. Nur das Dass von Gesetz und Freiheit, nicht aber ihr Woher lassen sich durch die Vernunft erkennen. Diese Evidenz der unbedingten Gültigkeit des Gesetzes als Faktum der Vernunft wie auch der Freiheit macht Kant am so genannten „Galgenbeispiel“ deutlich:

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. – New York 1993.

*„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“<sup>18</sup>*

Freiheit und moralisches Gesetz bedingen somit einander: Freiheit wird durch den Anspruch des Gesetzes bewusst, weil Sollen Können und damit Freiheit im Sinne eines Vermögens zu etwas voraussetzt (positive Freiheit). Umgekehrt erkennen wir den Anspruch des Gesetzes nur durch den freien Willen. Aus diesem Grund ist der Anspruch des moralischen Gesetzes auch kein Zwang, der den Menschen unfrei macht, keine Gewalt durch eine externe Autorität, im Gegenteil: Das Sittengesetz leuchtet in Freiheit ein, der Mensch gibt sich das Gesetz in Freiheit selbst und entschließt sich in Freiheit dazu, dem von ihm erkannten unbedingten Sollen zu entsprechen.

Das moralische Gesetz gebietet universal, ist also allgemeingültig. Allgemeingültigkeit kann aber nur dann erreicht werden, wenn dieses Gesetz unabhängig von aller Erfahrungen und den Neigungen ist. Das bedeutet: Das moralische Gesetz gebietet rein formal, ist somit völlig inhaltsleer und gerade darin unbedingt. Die Formulierung dieses Gesetzes ist ein Kategorischer Imperativ, der von hypothetischen Imperativen unterschieden ist. Hypothetische Imperative sind nämlich auf Einzelfälle bezogen und damit inhaltlich gefüllt, der Kategorische Imperativ dagegen gebietet in seiner Formalität immer und überall und ist Maßstab hypothetischer Imperative. Kant nennt mehrere Formulierungen dieses Imperativs, die berühmteste lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer all-

---

<sup>18</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54.

gemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>19</sup> Als praktischen Kategorischen Imperativ bezeichnet Kant folgende nicht minder berühmte Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>20</sup> Für Kant ist folglich nicht das Gute oder Glück Kriterium des ethischen Urteils, sondern allein das moralische Gesetz als Prinzip des Handelns. Gut ist allein ein guter Wille, der sich nach dem Gesetz ausrichtet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein GUTER WILLE.“<sup>21</sup> Damit ist allein das moralische Gesetz so genannter Bestimmungsgrund des Willens, nicht aber die Glückseligkeit und auch nicht die Neigungen des Menschen, denn das Gesetz ist unabhängig von allen Neigungen. Dementsprechend ist ein Handeln „gut“ im Sinne von moralisch, das pflichtgemäß ist, das also dem unbedingten Sollensanspruch des moralischen Gesetzes Folge leistet und das zum anderen nicht durch Neigungen motiviert ist. Hier wird nochmals die Autonomie, die Freiheit des Willens bedeutsam, nun aber nicht mehr als positive Freiheit, sondern als negative Freiheit, als „Freiheit wovon“, nämlich als Freiheit von den Neigungen, den Erfahrungen, den Bedürfnissen und Wünschen, die eine Handlung motivieren können.

Kant lehnt zwar eine Ethik des guten Lebens und damit eine teleologische Ethik ab, dennoch aber spielt auch bei ihm der Begriff des höchsten Gutes und das Ziel bzw. der Zweck einer Handlung eine Rolle, kommen also auch in der Kantischen Ethik teleologische Momente zum Tragen. Denn der Mensch ist nicht nur Vernunftwesen und damit durch Achtung für das moralische Gesetz, also Moralität bestimmt, sondern er ist auch Naturwesen und als solches auf sein Wohlergehen bedacht, strebt als solches nach Glückseligkeit. Zudem besitzt jeder Wille ein Ziel und einen Zweck, andernfalls wäre er leer und zwecklos. Kant fügt nun moralisches Handeln, von ihm auch als Tugend bezeichnet, und Glückseligkeit zum höchsten Gut zusammen, nach dem der Mensch strebt und welches das Ziel seines Handelns ist. Das höchste Gut ist folglich nicht nur das Glück, sondern die Verbindung von Tugend und Glück, wobei die Tugend das Streben nach Glückseligkeit

---

<sup>19</sup> Ebd., A 55.

<sup>20</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AA 428/429.

<sup>21</sup> Ebd., AA 393/394.

dominiert: Wenn wir glücklich sein wollen, müssen wir uns zuerst um Moralität bemühen und uns dadurch glückswürdig erweisen. Ohne Glückseligkeit allerdings wäre Moralität der Absurdität preisgegeben, denn wieso sollte ein Mensch moralisch handeln, wenn es keine Glückseligkeit gäbe? Da wäre es doch besser, so Kant, unmoralisch zu leben und wenigstens „gut“ zu leben in der Hinsicht, das Leben in vollen Zügen zu genießen – ohne Rücksicht auf Verluste, ohne Achtung für das moralische Gesetz, ohne Entsprechung auf den Anspruch unbedingten Sollens.

Die deontologische Ethiktradition Kants wird nun insbesondere in der Ethik des 20. Jahrhunderts fortgeführt. So formuliert etwa John Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“<sup>22</sup> eine Ethik, in deren Zentrum nicht das Gute steht, sondern das mit dem moralischen Gesetz identifizierte Gerechte. Rawls konstruiert dabei einen so genannten „Urzustand“, in dem sich alle Menschen in Freiheit selbst zur Gerechtigkeit verpflichten und diese als Prinzip der Moral erkennen und anerkennen. Im Unterschied zu Kant ist es nicht das einzelne Subjekt, sondern das „kollektive Subjekt“ der menschlichen Gesellschaft, das sich das Gesetz in Form des Gerechtigkeitsprinzips selbst gibt. Die Menschen im Urzustand sind Rawls zufolge mit einem „Schleier des Nichtwissens“ behaftet, der sie von ihren eigenen, eventuell egoistisch motivierten Handlungsabsichten freihält und die Objektivität und Neutralität garantiert, die – so Rawls – zur Erkenntnis und Anerkennung eines allgemein gültigen Prinzips ethischer Urteile notwendig ist: Sie nehmen einen so genannten „moralischen Standpunkt“ im Sinne eines „neutralen Beobachters“ ein und können sich so einen Gesellschaftsvertrag geben, den das Prinzip der Gerechtigkeit gründet.

In deontologischer Tradition stehen auch die Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels und die Diskursethik von Jürgen Habermas.<sup>23</sup> Beide verankern das Prinzip ethischer Urteile und moralischen Handelns in der Kommunikation und suchen so der Erkenntnis des so genannten „linguistic turn“ gerecht zu werden, dass menschliche Existenz sprachlich verfasst ist. Menschen, so Apel und Habermas übereinstimmend, können nicht nicht kommunizieren.

---

<sup>22</sup> Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu z.B. K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: Ders., *Transformation der Philosophie*. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1976, 358–435; J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.

Wer sich der Kommunikation verweigert, hat bereits kommuniziert – eben im Akt der Verweigerung. Die Kommunikation unterliegt nun wiederum einer Universalisierungsregel, die besagt, dass der kommunikative Akt immer auf Konsens abzielt, andernfalls wäre Kommunikation sinnlos. Aus dieser Regel lässt sich ein ethischer Anspruch herauslesen insofern, als gelungene Kommunikation von der Möglichkeit abhängt, einen umfassenden Konsens zu erzielen. Dabei wird das Ideal einer herrschaftsfreien und universalen Kommunikationsgemeinschaft vorausgesetzt, die gewissermaßen als Leitlinie aller kommunikativen Prozesse dient. Apel und Habermas streiten jedoch über die Reichweite der Ethikbegründung: Während Apel die Notwendigkeit einer Letztbegründung betont und diese in der unhintergehbaren Voraussetzung der Kommunikationsgemeinschaft und im „Zwang zu kommunizieren“ gegeben sieht, lehnt Habermas die Notwendigkeit ethischer Letztbegründung ab und verneint zudem die Möglichkeit solch einer Letztbegründung. Die Begründung von Moralität im Konsensprinzip der Kommunikation genüge; Kommunikation selbst müsse nicht nochmals begründet werden.

Schließlich lässt sich auch die Ethik der Anerkennung des Anderen von Emmanuel Levinas als deontologische Ethik bezeichnen.<sup>24</sup> Für Levinas gründet moralisches Handeln im Anspruch, den Anderen als Anderen anzuerkennen, für ihn einzustehen, für ihn Verantwortung zu übernehmen – bis hin zur Stellvertretung und Hingabe für den Anderen. Dieser Anspruch leuchtet unmittelbar ein im Blick auf das nackte, unverstellte Antlitz des Anderen, welches die Spur des Unbedingten ist, des absolut Anderen, des Unendlichen. Das Antlitz des Anderen spricht den Imperativ aus: „Du wirst (mich) nicht töten!“ Diesem Imperativ hat sich das Ich zu unterwerfen, hat sich so zur Geisel des Anderen zu machen.

Welche Ethikbegründung ist nun zutreffend, die deontologische oder die teleologische? Beide Modelle haben Vor- und Nachteile, und deshalb lässt sich Ethik wohl nur durch den Versuch einer plausiblen Verknüpfung beider Ethiktraditionen begründen. Diese Verbindung bezeichnet der Moralphilosoph Hans Krämer als „Integrative Ethik“<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Vgl. z.B. E. Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillippe Nemo*, Graz – Wien – Böhlau 1986.

<sup>25</sup> Vgl. H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1992.



### 3.3.3 Die Notwendigkeit einer Integrativen Ethik

Sowohl die teleologische als auch die deontologische Ethik weisen Probleme auf: Die deontologische Ethik steht in Gefahr eines moralischen Rigorismus und Formalismus ohne Rücksicht auf die Situation von Handlungen und deren Folgen und ohne Rücksicht auf inhaltliche Bestimmungen ethischer Urteile. In der teleologischen Ethik bleibt „gut“ häufig zu unspezifisch; auch ein Leben, in der die Einzelnen nur um sich selbst besorgt sind und um ihr eigenes gutes Leben, evtl. bestimmt als purer Genuss ohne Achtung Anderer, ist denkbar, ebenso die Reduzierung des Guten auf die bloße Nützlichkeit für die Mehrheit. Auch eine Umwertung aller Werte gemäß dem Willen zur Macht, wie von Nietzsche propagiert, kann durchaus als gutes Leben gelten, wenn „gut“ nicht näher spezifiziert wird und der Aspekt der Moralität herausgestellt wird. Kant hatte in seiner Ethik und Anthropologie den „Hang zum Bösen“ bzw. das „radikal Böse“ genannt, das dem Menschen ebenso zu Eigen ist wie das Streben nach dem Guten, und hatte daraus gefolgert, dass Moralität nicht allein im Bezug auf das Gute zu bestimmen ist (denn das Streben nach dem Guten könnte ja schon durch das radikal Böse durchsetzt sein). Die Frage „Wozu soll ich überhaupt moralisch sein?“ bleibt somit in der teleologischen Ethik unbeantwortet. Aus diesem Grund reicht eine Ethikbegründung, die allein auf das Gute bzw. Glück als Ziel allen Strebens und Wollens sich bezieht, nicht aus. Ebenso wenig genügt allein eine Sollensethik, die blind ist gegenüber Absichten, Zielen und Folgen von Handlungen und gegenüber der situativen Bedingtheit ethischer Urteile und einzelner Handlungen. Deshalb ist eine Zusammenführung beider Perspektiven notwendig, und dies unter Vorrangstellung der teleologischen Perspektive: Ethik ist Reflexion gelingender Lebensführung und damit guten Lebens, sie orientiert sich hierbei am Wollen des Menschen und an den Zielen seiner Handlungen, sie bedenkt die Folgen der jeweiligen Handlungen, und sie beurteilt diese in Rücksicht auf die konkrete Situation und den Einzelfall. Richtschnur ist das Gute bzw. Gerechte; in dieser Hinsicht besteht kein Gegensatz zwischen dem Guten und der Gerechtigkeit. Beide werden in Orientierung an der konkreten Handlungssituation inhaltlich gefüllt. Es bedarf jedoch eines deontischen Momentes, um sicherzustellen, dass das, was als gut und gerecht erkannt worden ist, allgemeingültig ist, und um eine

Forderung, einen Imperativ formulieren zu können, der aus dem ethischen Urteil folgt: Das, was als gut bzw. gerecht erkannt worden ist, soll getan, realisiert werden. Solch eine Integrative Ethik unter Betonung der Teleologie hat nicht nur Hans Krämer, sondern vor allem der französische Philosoph Paul Ricoeur in seinem Buch „Das Selbst als ein Anderer“ vorgelegt und überzeugend begründet.<sup>26</sup> Ricoeurs Ansatz soll deshalb abschließend kurz vorgestellt werden.

Ricoeur bestimmt die ethische Ausrichtung – ganz teleologisch – als „*Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ mit Anderen (...) und für sie in gerechten Institutionen*“.<sup>27</sup> Dieses gute Leben bestimmt er als Fürsorge für die Anderen und für sich selbst, eine Sorge, die unter der Maßgabe der Wechselseitigkeit von Geben und Empfangen und der gegenseitigen Anerkennung von Ich und Anderen, letztlich der Freundschaft, steht, wodurch sich Gerechtigkeit bestimmt. Dabei spielen – entgegen der Absage Kants an die Neigungen – auch Gefühle eine wichtige Rolle: „In dieser Hinsicht verdienen die Gefühle des Erbarmens, des Mitleidens, der Sympathie (...) rehabilitiert zu werden.“<sup>28</sup> Ebenso bedarf es des Situationsurteils, der aristotelischen sittlichen Einsicht, um den Anforderungen der Lebenswirklichkeit gerecht zu werden: „Im Durchgang durch die öffentliche Debatte, das freundschaftliche Gespräch und den Austausch der Überzeugungen bildet sich das moralische Situationsurteil.“<sup>29</sup>

Jenes gute Leben erstreckt sich jedoch nicht nur auf den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auf das Leben in Institutionen und in der Gesellschaft: Der „Andere“, so Ricoeur, ist ein „Jeder“, und Achtung und Fürsorge kommen damit nicht nur wenigen, sondern allen zu, sie sind nicht relativ, sondern universal gültig. Doch dazu bedarf es zusätzlich noch eines Rückganges auf ein deontisches Moment, dasjenige der unbedingten Verpflichtung in Form des Kategorischen Imperativs, der die Anerkennung des Anderen und die Fürsorge für den Anderen in Form einer Anforderung vorgibt und damit dem „Hang zum Bösen“ insofern Rechnung trägt, als eben jener Hang Imperative, Verpflichtungen, Sollensansprüche, notwendig macht: „Weil es das Böse *gibt*, muß die Ausrichtung auf das ‚gu-

---

<sup>26</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

<sup>27</sup> Ebd., 210.

<sup>28</sup> Ebd., 233. A. 29.

<sup>29</sup> Ebd., 351.

te Leben' die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu schreiben könnte: ‚Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, daß du zugleich wollen kannst, daß das *nicht sei, was nicht sein soll*, nämlich das Böse‘.<sup>30</sup>

Solch eine Integrative Ethik kommt allerdings nicht ohne ein zentrales Motiv aus, das vor allem in deontologischen Ethiken formuliert worden ist: das Motiv der Subjektivität und der Autonomie.

#### **4. Keine Ethik ohne Subjektivität und Freiheit**

Dass keine Ethik ohne Subjektivität und Freiheit auskommt, lässt sich in mehrfacher Hinsicht deutlich machen. Kein Erkennen und kein Handeln ohne erkennendes und handelndes Ich! So könnte man den Leitgedanken formulieren, der auf die Notwendigkeit eines Subjektgedankens in der Ethik hinweist. Jedes Handeln hat ein Ich zu seiner Möglichkeitsbedingung, das überhaupt zu handeln vermag; ohne Ich gäbe es streng genommen keine Handlung, dann aber auch gar kein ethisches Problem. Dasselbe gilt für die Lebensführung, als deren Reflexion die Ethik bestimmt worden ist: Es ist immer ein einzelnes, konkretes Ich, das sein Leben führt und über diese Lebensführung und Lebensgestaltung nachdenkt. Ebenso hat jedes Erkennen ein Ich zu seiner Möglichkeitsbedingung, das erkennt; ethische Urteile sind nun ohne Zweifel ein Akt des Erkenntnisvermögens, also der Vernunft, und bedürfen somit eines Ichs, das diese Urteile fällt. Und noch ein Weiteres kommt hinzu: Ein ethisches bzw. moralisches Problem hat immer mit der Verantwortlichkeit derer zu tun, die eine Handlung vollziehen, andernfalls bestünde dieses Problem nicht. Wer ethisch reflektiert, fragt nicht nur danach, wie er gut leben kann, sondern auch, wie er handeln soll, damit nicht nur er oder sie, sondern auch Andere gut leben können. Die Sorge für sich selbst und für die Anderen liegt in der Verantwortung des Ichs. Und diese Verantwortung ist immer und unabweislich die je eigene Verantwortung, sie kann niemals von Anderen übernommen werden.

Entscheidend ist allerdings, dass das Ich in Freiheit erkennt, handelt, sein Leben führt, Verantwortung übernimmt. Es besitzt das Vermögen, zu

---

<sup>30</sup> Ebd., 264.

erkennen und zu handeln, und dies ist nichts anderes als der von Kant formulierte Aspekt positiver Freiheit: Das Ich kann prinzipiell dasjenige, was es als gut und gerecht erkannt hat, in die Tat umsetzen, es vermag dasjenige zu tun, was es soll – unter den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit menschlicher Existenz, unter den Bedingungen des „Hangs zum Bösen“. Und noch ein Weiteres kommt hinzu: Das Ich erkennt in Freiheit das Gute und Gerechte, in Freiheit leuchtet ihm das „Faktum der Vernunft“ des moralischen Anspruchs ein, der ihm vorgegeben und aufgegeben ist, in Freiheit entschließt es sich, das zu realisieren, was es als gut und gerecht erkannt hat und dem ihm aufgegebenen Anspruch zu entsprechen. Es ist also frei von autoritativem Zwang, denn Moralität ist ohne Autonomie undenkbar, wie umgekehrt wahre Autonomie undenkbar ist ohne Moralität: Niemand kann das Ich zwingen, gegen seine Freiheit etwas zu tun oder zu lassen, umgekehrt ist jedoch auch niemand dazu berechtigt, in Berufung auf die eigene Freiheit etwas zu tun oder zu lassen, was dem widerspricht, was als gut oder gerecht erkannt worden ist, was dem moralischen Anspruch widerspricht, der der Vernunft unmittelbar einleuchtet. Autonomie heißt also nicht Willkürfreiheit, ist nicht gleichbedeutend mit ethischer Beliebigkeit oder Immoralität; Autonomie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, gut zu leben, moralisch zu handeln. Moralität und Freiheit gehören untrennbar zusammen. Hierzu nochmals Kant: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (...) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein.“<sup>31</sup>

Dementsprechend ist Ethiken, die den Subjektgedanken kritisieren oder gar negieren, wie etwa der Kommunitarismus in seiner Betonung der Gemeinschaft oder die Ethik von Levinas in ihrer Favorisierung des Primats des Anderen und der Bestimmung des Ichs als Geisel und Stellvertretung für den Anderen, zu widersprechen. Levinas etwa sieht im Subjekt eine Herrschaftsinstanz gegeben, die sich des Anderen zu bemächtigen sucht, und Kommunitaristen setzen den Subjektgedanken mit der Idee eines isolierten, ungebundenen Selbst gleich, das nicht in eine Gemeinschaft eingebunden ist. Doch dieses Verständnis von Subjektivität erweist sich

---

<sup>31</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AA 439/440.

genau besehen als reduziert: Wer das Ich ganz bescheiden als Möglichkeitsbedingung dazu versteht, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen – jenseits von Zwang und Willkür – und gemeinsam mit Anderen zu leben und sich auf sie zu beziehen, versteht das Ich weder als selbstmächtig noch als isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen.

## LITERATURHINWEISE

- Frankena, William K.: **Analytische Ethik. Eine Einführung**, München<sup>2</sup>1975.
- Pieper, Annemarie: **Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie**, München 1985.
- Dies. (Hg.): **Geschichte der neueren Ethik**, 2 Bde, Tübingen – Basel 1992.
- Ricken, Friedo: **Allgemeine Ethik**, Stuttgart – Berlin – Köln<sup>2</sup>1989.
- Riedel, Manfred: **Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik**, Stuttgart 1979.
- Williams, Bernard: **Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik**, Stuttgart 1978.