

Johannes Fischer

**Warum das ethische Denken der Moderne seine Überzeugungskraft verloren hat.
Über den Zusammenhang zwischen Ethik und Aufklärung und über die Grundzüge
einer Ethik der Postmoderne¹**

Am 22. Oktober 2020 fand eine Plenarsitzung des Deutschen Ethikrats zum Thema „Recht auf Selbsttötung“ statt. Veranlasst war die Sitzung durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020, das ein Recht auf assistierten Suizid bejaht und das Verbot der geschäftsmäßigen Sterbehilfe für verfassungswidrig erklärt hatte. Im Hinblick auf die nun notwendig gewordene gesetzliche Neuregelung der Sterbehilfe hatte Bundesgesundheitsminister Jens Spahn Experten aus Medizin und Recht sowie Kirchen und Verbände um Stellungnahmen gebeten. Bei der öffentlichen Plenarsitzung des Ethikrats sollten „sowohl Kontroversen als auch Gemeinsamkeiten in der medizinisch-psychologischen Erfassung, der ethischen Bewertung und der juristischen Auslegung eines ‘Rechts auf Selbsttötung’ aufgezeigt werden“². Es wurden vier Präsentationen vorgetragen, und zwar aus philosophisch-ethischer, theologisch-ethischer, verfassungsrechtlicher und strafrechtlicher Perspektive.

Die Präsentation aus philosophisch-ethischer Perspektive wurde von Carl Friedrich Gethmann übernommen. Sie war überschrieben mit „Ethische Fragen der Selbsttötung“³. Ihr zufolge geht es bei der Selbsttötung im Grunde nur um eine einzige ethische Frage, die sich in zwei Varianten zerlegen lässt. In der schriftlichen Fassung der Präsentation werden diese Varianten gleich zu Anfang folgendermaßen dargestellt:

¹ Dieser Text liefert gewissermaßen die theoretischen Grundlagen zu dem vorausgegangenen Text über die „Verwüstung durch Moral“. Er reagiert auf kritische Rückfragen bezüglich der These, dass die Perversion des Moralischen bereits in der Moral der Moderne angelegt ist. Er tut dies, indem er das strittige Problem in den weiteren Zusammenhang der Aufklärung stellt.

² Deutscher Ethikrat, Öffentlicher Teil der Plenarsitzung am 22. Oktober 2020, S. 2, <https://www.ethikrat.org/sitzungen/2020/recht-auf-selbsttoetung/>

³ Carl Friedrich Gethmann, Ethische Fragen der Selbsttötung, <https://www.ethikrat.org/fileadmin/PDF-Dateien/Veranstaltungen/sitzung-22-10-2020-gethmann.pdf>

A. *Erste-Person-Perspektive (Perspektive des Suizidwilligen):*

>Ist die Selbsttötung moralisch erlaubt?<

B. *Dritte-Person-Perspektive (Gruppe, Gesellschaft, Staat)*

>Ist der Zwang zum Weiterleben moralisch gerechtfertigt?<

Zusammenhang:

Falls A: Ja > B: nein

Falls A: Nein > B: ?

Die folgenden Ausführungen Gethmanns befassen sich mit den Argumenten, die für oder gegen A und B vorgebracht werden bzw. in der Vergangenheit vorgebracht worden sind, sowie mit Befangenheiten, Vorurteilen und nicht verallgemeinerbaren, insbesondere religiösen Auffassungen bezüglich A und B. Breiteren Raum nimmt die Kritik an der Bestreitung der Möglichkeit eines selbstbestimmten, freiverantwortlichen Suizids ein.

Die Präsentation von Gethmann soll hier als Beispiel dienen für eine bestimmte Auffassung von Ethik, wie sie aus der Aufklärung der Moderne hervorgegangen ist. Danach besteht der Gegenstand des ethischen Nachdenkens in moralischen Urteilen, die auf ihre Wahrheit oder Falschheit hin beurteilt werden. In der Präsentation sind dies die Urteile 'Die Selbsttötung ist moralisch erlaubt' und 'Der Zwang zum Weiterleben ist moralisch gerechtfertigt'. Unterstellt wird dabei, dass Menschen sich in ihrem Handeln an derartigen Urteilen orientieren. Indem die Ethik die Gründe, die für oder gegen ihre Wahrheit vorgebracht werden, auf ihre Stichhaltigkeit prüft, entzieht sie die fraglichen Urteile dem vorurteilsverhafteten bloßen Meinen. Die Orientierung im Handeln wird solchermaßen auf eine sichere Wissensgrundlage gestellt. Wie der oben zitierte Auszug aus der Präsentation verdeutlicht, wird auch für einen Suizidwilligen unterstellt, dass er sich in seiner „Erste-Person-Perspektive“ die Frage vorlegt: „Ist die Selbsttötung moralisch erlaubt?“ Und für seine Angehörigen, insofern sie als „Gruppe“ zu denen gehören, welche eine „Dritte-Person-Perspektive“ auf den Vorgang einnehmen, wird unterstellt, dass sie sich im Blick auf ihre eigenen Handlungsoptionen die Frage stellen: „Ist der Zwang zum Weiterleben moralisch gerechtfertigt?“ Die praktische Relevanz der Präsentation steht und fällt damit, dass diese Unterstellungen zutreffen und also Suizidwillige, ihre

Angehörigen und darüberhinaus Gesellschaft und Staat ihr Handeln und ihre Einstellung zum Suizid von der Beantwortung dieser beiden Fragen abhängig machen.

Doch stellen sich Suizidwillige und ihre Angehörigen tatsächlich solche Fragen? Man muss sich hier vergegenwärtigen, dass die Moral es mit dem Allgemeinen zu tun hat. Das moralische Gebot, nicht zu morden, bezieht sich nicht auf einen bestimmten Menschen, sondern auf alle Menschen. Der Einzelne ist hier als Fall der Kategorie 'Mensch' im Blick. Doch das ist nicht der Blick, den ein Suizidwilliger auf sich selbst hat. Das Leben, das er beenden möchte, ist nicht das Leben eines Menschen im Allgemeinen, sondern *sein* Leben, und die Gründe, warum er dies möchte, haben mit ihm und seiner individuellen Situation und Lebenslage zu tun. Daher laufen hier moralische Urteile bezüglich des Erlaubt- oder Verbotenseins der Selbsttötung ins Leere. Sie verfehlen die Perspektive, in der sich für den Suizidwilligen selbst die Frage der Selbsttötung stellt. Wenn man ihn mit Gründen von seinem Vorhaben abbringen will, dann müssen es solche sein, die sich auf ihn und seine Situation beziehen und die ihm eine andere individuelle Perspektive erschließen.

Analogen gilt für seine Angehörigen. Wenn diese ihn von seinem Suizid zurückhalten wollen, dann ist dies in aller Regel nicht in einer desengagierten moralischen Erwägung begründet, sondern es hat mit ihm zu tun, mit seiner Person, und zwar weil sein Tod in ihrem Leben eine Lücke reißt. Wenn sie ihn gleichwohl nicht gegen seinen Willen zum Weiterleben zwingen, dann beruht auch dies in aller Regeln nicht auf einem desengagierten ethischen Räsonnement über das Erlaubt- oder Verbotenseins eines Zwangs zum Weiterleben, sondern darauf, dass sie es nicht über sich bringen, sich über ihn und seinen Willen einfach hinwegzusetzen. Denn das Weiterleben, das sie erzwingen könnten, wäre nicht das Weiterleben dieser Person in ihrer unverwechselbaren Individualität, zu der essentiell auch ihr Wille gehört, sondern das Weiterleben von etwas, über dessen Individualität sie sich hinwegsetzen würden. Das ist der Konflikt zwischen dem Wunsch, einen Suizidwilligen nach Möglichkeit von seinem Vorhaben abzuhalten, und der Achtung seiner Person und ihres Willens, den jeder kennt, der einmal mit der Suizidabsicht eines anderen Menschen konfrontiert gewesen ist. Es geht hier nicht um Gründe allgemeiner Art, sondern um Gründe, die in der Person des Suizidwilligen liegen. Auch die gesellschaftliche Wahrnehmung des Suizids dürfte weit weniger auf moralischen Erwägungen über das Erlaubt- oder Verbotensein eines Suizids beruhen als auf Erfahrungen

mit der harten Realität des Suizids, nämlich damit, was ein Suizid für die beteiligen Menschen bedeutet.⁴ Die große Akzeptanz der Suizidprävention dürfte hierin ihren Grund haben.

Von alledem wird in Gethmanns Präsentation abstrahiert. Es geht nicht um die Realität des Suizids, wie sie von Menschen erlebt wird, nicht um die Frage, wie Menschen mit der Herausforderung umgehen sollen, die von dieser Realität ausgeht, sondern es geht um die desengagierte Erörterung zweier moralischer Urteile in ihrer abstrakten Allgemeinheit. Wer je mit der Realität des Suizids konfrontiert war, sei es, dass er sich selbst einmal mit Suizidgedanken getragen hat, sei es, dass er in seinem Lebensumfeld einen Suizid erlebt hat, sei es, dass er es als Arzt oder Seelsorger mit Menschen zu tun hat, die aus dem Leben scheiden wollen, den lässt diese Präsentation ratlos zurück. Wo liegt ihre praktische Relevanz? Und für wen soll sie relevant sein? Natürlich kann man darauf insistieren, dass Ethik nun einmal Reflexion auf Moral ist und dass sie als solche die Dinge ins Allgemeine hebt und von einem desengagierten Standpunkt aus betrachtet. Wer sich in seiner Einstellung und seinem Handeln durch empirische Gründe bestimmen lässt, die mit der Realität von Suiziden zu tun haben, der nimmt eben keinen ethischen Standpunkt ein. Doch warum sollte er das? Was sollte ihn dazu bewegen, sich auf den Standpunkt eines ethischen Räsonnements zu stellen, das Fragen beantwortet, die er gar nicht stellt, und für das empirische Gründe und somit die Realitäten des Lebens, die es zu bestehen gilt, ohne Belang sind?

Unplausibel ist auch das Verständnis von Moral, das dieser Auffassung von Ethik zugrunde liegt. Das sei an einem zweiten Beispiel verdeutlicht. Angenommen, jemand leistet in Anbetracht der Auswirkungen der Corona-Pandemie auf die Menschen, die ohnehin schon in großer Armut leben, eine Spende an Oxfam. Er hat einen Bericht gelesen über die Situation solcher Menschen, und diese Situation ist der Grund für seine Spende. Er handelt also aus einem empirischen Grund. Nach dem Gesagten ist dieser Grund in moralischer Hinsicht belanglos. Denn moralische Gründe haben die Form von moralischen Urteilen und Sollenvorschriften. Nicht die Armut, also die Lebensrealität der betroffenen Menschen, sondern das Urteil, dass es moralisch geboten ist, einen Beitrag für die Bekämpfung der Armut zu leisten, liefert, seine Wahrheit vorausgesetzt, einen hinreichenden moralischen Grund für einen solchen Beitrag. Der

⁴ Johannes Fischer, Warum überhaupt ist Suizid ein ethisches Problem?, in: Zeitschrift für medizinische Ethik, 55 (3), 243-256. <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2020/03/Die-ethische-Problematik-der-Suizidbeihilfe.pdf>

Ethik kommt somit die Aufgabe zu, die Wahrheit dieses Urteils argumentativ zu begründen. Von dieser Art ist die Debatte, die innerhalb der Ethik über die Weltarmut geführt wird.⁵

Doch warum will man das überhaupt begründen, wenn Armut als solche in moralischer Hinsicht belanglos ist? Wird darauf erwidert, dass sie natürlich moralisch von Belang ist, nämlich aufgrund des Urteils, dass es moralisch geboten ist, sie zu bekämpfen – also aufgrund eben jenes Urteils, für das in Frage steht, ob Begründungsanstrengungen hinsichtlich seiner Wahrheit überhaupt Sinn machen –, dann argumentiert man zirkulär. Hält man gleichwohl daran fest, dass Armut als solche moralisch belanglos ist, dann setzt man entsprechende ethische Begründungsbemühungen bezüglich einer Pflicht, einen Beitrag zur Überwindung der Armut zu leisten, dem Sinnlosigkeitsverdacht aus. Handelt es sich dabei um mehr als um Gedankenspielereien? Erkennt man aber an, dass Armut als solche moralisch von Belang ist, dann hat man bereits einen moralischen Grund, etwas gegen sie zu unternehmen, und es bedarf keiner argumentativen Begründung eines diesbezüglichen moralischen Urteils mehr. In unserem alltäglichen Gebrauch des Wortes ‚moralisch‘ haben wir keinerlei Mühe, von Armut als einem moralischen Grund für ein entsprechendes Handeln zu sprechen oder das Handeln dessen, der an Oxfam spendet, als moralisch gut zu bewerten, auch wenn er bei seiner Spende nicht einen Augenblick lang an Moral gedacht hat.

Man könnte weitere Beispiele durchexerzieren: Ist nicht bereits der Klimawandel ein hinreichender moralischer Grund, etwas gegen ihn zu unternehmen, oder haben wir einen solchen Grund erst, wenn innerhalb der Ethik argumentativ begründet worden ist, dass es eine moralische Pflicht gibt, etwas gegen den Klimawandel zu unternehmen? Ist nicht bereits die Angewiesenheit der eigenen Eltern auf Hilfe ein hinreichender moralischer Grund, sie zu unterstützen, oder haben wir einen solchen Grund erst, wenn innerhalb der Ethik eine entsprechende moralische Hilfspflicht argumentativ begründet worden ist? Wie viele Menschen wissen überhaupt von den diesbezüglichen Debatten unter den Ethikern, und wie viele Menschen orientieren sich in ihrem Entscheiden und Handeln an den Argumenten, die in diesen Debatten entwickelt werden? Wobei ja noch hinzukommt, dass in den meisten Fragen auch unter den Ethikern sowohl die Argumente als auch die daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen umstritten sind.

⁵ Barbara Bleisch, Peter Schaber, Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007.

Hat man sich einmal bewusst gemacht, wie unplausibel und realitätsfremd diese Art des ethischen Denkens ist, dann drängt sich unabweisbar die Frage auf, wie es sich überhaupt hat etablieren und eine so dominante Stellung für die Reflexion praktischer Probleme hat gewinnen können. Es ist diese Frage, die im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht. Angeregt durch die Beobachtung, dass diese Art des ethischen Denkens aus der Aufklärung der Moderne hervorgegangen ist, untersuchen sie den Zusammenhang zwischen Aufklärung und Ethik, und zwar einerseits im Blick auf die antike Ethik am Beispiel von Aristoteles und andererseits im Blick auf die moderne Ethik. Dabei liegt den Überlegungen die Arbeitshypothese zugrunde, dass man die verschiedenen Denkrichtungen und Schulen, die seit der Antike bis in die Gegenwart unter der Bezeichnung 'Ethik' zusammengefasst werden, wie auch deren Probleme und Aporien nur dann angemessen verstehen kann, wenn man begreift, was eigentlich Aufklärung bedeutet und wie sich die Welt und das menschliche Leben durch sie verändert haben. Die Spaltung zwischen Denken und Lebenswirklichkeit, wie sie durch die obenstehenden Beispiele illustriert wird, ist ein Grundzug der Aufklärung, und der Unterschied zwischen antiker und moderner Ethik ist darin begründet, dass sie diese Spaltung unterschiedlich verarbeiten. Wie sich zeigen wird, tun sie dies aufgrund von unterschiedlichen Ausgangskonstellationen, auf die sie reagieren, und hieraus resultiert ihr jeweiliges spezifisches Profil.

An die Überlegungen zur Aufklärung der Moderne und zum hieraus hervorgegangenen modernen Ethikparadigma schließt sich die Frage an, ob wir heute nicht erneut einen tiefgreifenden Wandel des ethischen Denkens erleben dergestalt, dass sich die Lebenswelt zurückmeldet in Gestalt einer moralischen Sensibilität, die empirisch orientiert ist. Für sie ist bereits der Klimawandel ein hinreichender moralischer Grund, etwas zu unternehmen, um ihn aufzuhalten. Dass er ein solcher Grund ist, das wird dadurch aufgewiesen, dass vor Augen gestellt wird, was er für die Menschen bedeutet, die jetzt schon von ihm betroffen sind oder künftig von ihm betroffen sein werden. Die Sensibilisierung für die Bedeutung, die empirische Sachverhalte im Kontext der Lebenswelt haben, tritt solchermaßen an die Stelle der gedanklichen Konstruktion von Argumenten für entsprechende moralische Pflichten. Man kann im Blick auf diese Art von Reflexion von einer 'Ethik der Postmoderne' sprechen, um sprachlich den Unterschied zur modernen Ethik zu markieren. Den Abschluss der Überlegungen bildet eine Betrachtung zur Dialektik der Aufklärung und zu den Folgen, die sie bei allem, was wir ihr verdanken, in negativer Hinsicht gehabt hat, nämlich in Gestalt einer Wiederkehr des Mythos.

Es ergibt sich somit die folgende Gliederung:

1. Aufklärung und Ethik S. 7
2. Antike Ethik S. 10
- 3 Moderne Ethik S. 16
4. Ethik der Postmoderne S. 32
5. Die Dialektik der Aufklärung S. 38

1. Aufklärung und Ethik

Dass Ethik eine Frucht der Aufklärung ist, das ist historisch evident im Blick auf die Anfänge der antiken Ethik in der griechischen Aufklärung im 5. und 4. Jh. v. Chr.. Diese bestand im Wesentlichen in der Überwindung der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung, die für den Mythos kennzeichnend ist. Dadurch wurden die mythischen Götter mit ihrer alles Irdische bestimmenden Präsenz entmächtigt und aus dem Bereich des Wirklichen verbannt. Verhält es sich doch im mythischen Weltbild so, dass alles, was in der Welt geschieht, durch die Anwesenheit von Göttern und numinosen Wesen geschieht. So wird das Toben des Meeres in seiner erlebten Präsenz auf die Anwesenheit des zornigen Poseidon zurückgeführt. Im Unterschied zum kausalen Denken, das Tatsachen aus anderen Tatsachen erklärt, ist das mythische Denken darauf gerichtet, Präsenz aus Präsenz zu verstehen, nämlich die erlebte Präsenz eines raumzeitlichen Geschehens (Toben des Meeres) aus der Präsenz von etwas anderem (Poseidon in seinem Zorn), das darin gegenwärtig und das dabei selbst nicht der Zeit unterworfen ist, sondern der Sphäre des Ewigen angehört.⁶ Das Ewige (griech. *aion*) ist das, was von jenseits der Zeit her durch seine Präsenz in der Zeit das Zeitliche bestimmt. Auch das menschliche Leben und Handeln wird in dieser Weise durch die Präsenz der Götter bestimmt. Daher kann es erst mit der Verbannung der Götter aus dem Bereich des Wirklichen als etwas in den Blick treten, das selbstbestimmter menschlicher Gestaltung offensteht und der ethischen Orientierung bedarf.

Genaugenommen handelt es sich um eine Verbannung *im Denken* über die Wirklichkeit. Sie kommt dadurch zustande, dass die Dinge vom Standpunkt *exklusiv menschlicher Kopräsenz* – modern gesprochen: vom Standpunkt menschlicher „Intersubjektivität“ – in den Blick gefasst

⁶ Ausführlich habe ich diese Zusammenhänge dargestellt in: Johannes Fischer, Über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens, Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK) 117 (2020), 316-346.

werden, wie er im *dialogesthai*, d.h. in der diskursiven, wahrheits- und geltungsorientierten Verständigung über die Dinge eingenommen wird. Das bedeutet, dass deren eigene Präsenz, mit der sie innerhalb der Lebenswirklichkeit in Erscheinung treten und erlebt und erlitten werden – man denke an das Toben des Meeres –, ausgeblendet wird und sie zu bloßen *Gegenständen* des desengagierten Besprechens und Denkens werden, in Bezug auf die zum Beispiel gefragt werden kann, ob sie *in Wirklichkeit existieren* oder nicht. Bei etwas, das als anwesend erfahren wird, würde diese Frage keinen Sinn machen. So kann auch die Frage, ob die Götter existieren, erst mit der Aufklärung aufkommen. Als wirklich gilt, was in diskursiver Verständigung als *Tatsache* gesichert werden kann. Was demgegenüber nur in der Seinsweise der Präsenz vorkommt wie die mythischen Götter, das verschwindet aus dem Bereich des Wirklichen. Es verschwindet nicht etwa deshalb, weil man plötzlich die Entdeckung macht, dass es gar nicht existiert. Vielmehr verschwindet es damit, dass im Denken die Wirklichkeit von Präsenz auf Faktizität umgestellt wird. Das ist es, was Aufklärung in ihrem eigentlichen Kern ausmacht.

Zugespitzt ausgedrückt lässt sich das Neue des aufgeklärten Denkens folgendermaßen charakterisieren: Bei der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung verhält es sich so, dass die Sprache Spiegelbild der Wirklichkeit ist, die sie *artikuliert*, was sich in ihrem *narrativen* Charakter niederschlägt. So sind die mythischen Götter über Erzählungen erschlossen, die aufgrund der Zugehörigkeit der Götter zur Sphäre des Ewigen von etwas handeln, das sich niemals in Raum und Zeit ereignet hat, aber das doch, wie der Zorn Poseidons, aufgrund der Präsenz der Götter in den raumzeitlichen Ereignissen immer wieder aufs Neue gegenwärtig ist. Beim aufgeklärten Denken verhält es sich umgekehrt so, dass das, was als Wirklichkeit im Blick ist, Spiegelbild der Sprache ist, mit der man sich über die Wirklichkeit verständigt, nämlich Spiegelbild von deren *propositionaler* Struktur, unter der die Wirklichkeit die Gestalt von *Tatsachen* annimmt, womit alle Präsenz aus ihr verschwunden ist.

Man mag sich dies an dem Satz ‚es regnet‘ verdeutlichen. Er kann in bestimmten Kontexten ein Narrativ sein, zum Beispiel wenn jemand zum Fenster geht und überrascht ausruft: „Es regnet!“ Der Ausruf artikuliert das, was im Modus der Präsenz vor Augen ist. Jemand könnte fragen „Regnet es wirklich?“ und selbst zum Fenster gehen und einen Blick hinauswerfen. Wenn er dann sagt „Ja, es regnet“, dann ist auch dies ein Narrativ, das artikuliert, was vor Augen ist. Angenommen nun, jemand fragt: „Ist es wahr, dass es regnet?“ Bei dieser Frage geht es nicht um das, was sich im Modus der Präsenz vor dem Fenster abspielt, sondern um das Urteil

‘es regnet’, das wahr oder falsch sein kann. Dementsprechend geht es beim Blick aus dem Fenster darum festzustellen, ob dieses Urteil zutrifft oder nicht. Wenn es zutrifft, dann ist es eine Tatsache, dass es regnet. In dieser Weise drückt im aufgeklärten Denken die Sprache der Wirklichkeit ihren Stempel auf. Sie ist hier nicht *Artikulation* der Wirklichkeit, sondern *Bezeichnung* und *Beschreibung* dessen, was ist. Was Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft im Blick auf die „Revolution der Denkart“ der Physik ausführt, nämlich „dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ und dass sie die Natur befragt „nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“⁷, das gilt, wie das Beispiel zeigt, für das aufgeklärte Denken insgesamt und ist der Sprache inhärent, in der sich dieses Denken vollzieht.

Die Umstellung *im Denken*, die mit der Aufklärung eintritt, hat eine Divergenz zur Folge zwischen der Orientierung im Denken einerseits und im Leben andererseits. Denn das Leben vollzieht sich auch für den aufgeklärten Menschen im Horizont von „erlebter“ Wirklichkeitspräsenz. Hier entscheidet sich das Wohl und Wehe seines Lebens. Hierauf beziehen sich seine Emotionen wie Freude, Angst, Zorn, Mitgefühl, Liebe oder Hoffnung. Seine Emotionen sind die Weise der Wahrnehmung, mit der er sich im Horizont von Wirklichkeitspräsenz orientiert. Dieser Präsenzcharakter kennzeichnet seine „Lebenswelt“ im Unterschied zu der Tatsachenwelt, in der er sich mit seinem Denken orientiert. Diese Divergenz zwischen Tatsachenwelt und Lebenswelt, zwischen der Orientierung im Denken und der Orientierung in der Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs ist das Grundcharakteristikum der aufgeklärten Existenz.

Aus ihr erklären sich zum wesentlichen Teil die verschiedenen Denkrichtungen und Schulen, die sich in der Geschichte der Ethik herausgebildet haben. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Ethik als eine Weise der *Orientierung im Denken* begreifen. Sie unterscheiden sich in der Frage, ob überhaupt und in welcher Weise die *Orientierung im Leben* ein Gegenstand ethischen Nachdenkens ist oder doch sein soll. Auf der einen Seite stehen Positionen, die man als rationalistisch bezeichnen kann, für die das in ethischer Hinsicht Richtig und Gebotene allein und ausschließlich in der diskursiven, wahrheits- und geltungsorientierten Verständigung mittels gedanklicher Operationen in Gestalt von Argumenten erkannt werden kann und für die

⁷ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 5. Auflage 1956, Bd. 3, 23.

daher Emotionen, d.h. die Weise der Orientierung in der Lebenswelt, in die Irre führen. Diese Positionen sind charakteristisch für die moderne Ethik. Die Präsentation von Gethmann, auf die eingangs Bezug genommen wurde, ist beispielhaft für diese Art des ethischen Denkens.

Auf der anderen Seite stehen Positionen, für die die Orientierung im Leben der eigentliche Gegenstand des ethischen Nachdenkens ist. Grundlegend ist hier die Einsicht, dass die Orientierung im Denken nicht unmittelbar selbst Orientierung im Leben vermitteln kann, da für Letztere Emotionen und Affekten entscheidende Bedeutung zukommt. Aber das ethische Nachdenken kann sich zum Beispiel mit der Frage befassen, welche Ressourcen der Mensch hat, um der Tatsache begegnen zu können, dass sich sein Leben im Horizont von Wirklichkeitspräsenz vollzieht und dabei der Kontingenz wechselvoller Präsenzerfahrungen ausgesetzt ist. Diese Fragestellung liegt der antiken Tugendethik zugrunde. Ein anderer möglicher Gegenstand des ethischen Nachdenkens ist die Frage, aus welchen Quellen sich die Orientierung im Leben speist. Hierher gehören Ansätze innerhalb der modernen Ethik, welche die Bedeutung von Emotionen für die Erkenntnis des Guten und Richtigen untersuchen.

Man kann den Unterschied zwischen rationalistischen und lebensweltbezogenen ethischen Positionen an der Frage festmachen: Geht es in der Ethik um Begründen oder um Verstehen? Rationalistische Ansätze sehen die Aufgabe der Ethik darin, dass sie argumentative Begründungen liefern soll dafür, was gut, richtig oder geboten ist. Wo hingegen die Orientierung in der Lebenswelt Gegenstand des ethischen Nachdenkens ist, da geht es darum zu verstehen, was es heißt, sein Leben unter den Bedingungen von Wirklichkeitspräsenz zu führen, und wie unter diesen Bedingungen Erkenntnis des Richtigen und Guten möglich ist.

2. *Antike Ethik*

Es hat sich in der ethischen Literatur eingebürgert, zwischen `antiker Ethik` und `moderner Ethik` zu unterscheiden. Für das Verständnis dieses Unterschieds muss man sich zunächst vergegenwärtigen, was die griechische Aufklärung und die Aufklärung der Moderne unterscheidet.

Charakteristisch für die griechische Aufklärung ist, dass in ihr die praktische Philosophie und die Ethik eine überragende Bedeutung erlangen. Das unterscheidet sie von der Aufklärung der Moderne, für die die theoretische Philosophie mit ihrer Kritik der Metaphysik den Weg bereitet. Dieser Unterschied ist darin begründet, dass der Mythos, von dem die griechische Aufklärung

sich absetzt, aufgrund seiner Präsenzorientierung keine Tatsachenbehauptungen über die Wirklichkeit aufstellt, welche durch die aufgeklärte Kritik destruiert werden müssten. Seine Attraktivität beruht vielmehr darauf, dass er eine Antwort hat auf die Frage, wie man Glück erlangen und Unglück vermeiden kann. Man kann es, indem man die Götter günstig stimmt. Daher kann der Mythos philosophisch nur überwunden werden, indem gezeigt wird, dass die Philosophie eine bessere Antwort auf diese Frage hat. Es muss eine Antwort sein, die dazu befähigt, mit den wechselvollen Präsenzerfahrungen des Lebens bis hin zu Schicksalsschlägen und Katastrophen fertig zu werden, und so führt der Weg hier zur Tugendethik. Die Aufklärung der Moderne reagiert auf eine andere Ausgangslage. Hier geht es nicht um die Überwindung einer präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung. Sie muss sich vielmehr mit einem metaphysischen Weltbild auseinandersetzen, das aus der Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Denken in Gestalt der christlichen Theologie hervorgegangen ist.⁸ Daher ist hier die Stoßrichtung eine theoretische, zum Beispiel in Gestalt der Kantischen Destruktion der Gottesbeweise, die die theologische Tradition entwickelt hat. Für die Ethik resultiert aus der Kritik der Metaphysik die Aufgabe, eine rational überzeugendere Grundlegung zu entwickeln, die keiner metaphysischen Anleihen mehr bedarf.

Was zunächst die antike Ethik betrifft, so soll im Folgenden deren Abgrenzung vom Mythos an der aristotelischen Ethik verdeutlichen werden, genauer: an der Bedeutung und Funktion, die das Wort ‚Eudaimonia‘ darin hat. Leitend für das aristotelische Denken ist bekanntlich eine teleologische Wirklichkeitsauffassung, die an der *Worumwillen*-Frage, d.h. an der Frage nach dem *Telos*, dem Ziel, einer Sache oder Tätigkeit orientiert ist, im Unterschied zur modernen Wirklichkeitsauffassung, die – von den Naturwissenschaften bis hin zum Verständnis des menschlichen Handelns – durch die *Warum*-Frage dominiert ist. Dabei ist das jeweilige *Telos* der betreffenden Sache oder Tätigkeit inhärent, so dem Samenkorn das *Telos* der entwickelten Pflanze oder dem Sattlerhandwerk das *Telos* des fertigen Sattels. Hieraus ist die Fragestellung der aristotelischen Ethik abgeleitet: Ist auch dem menschlichen Leben von Natur ein *Telos* eingeschrieben, auf das hin es ausgerichtet ist, und wenn ja, worin besteht es.

Das Wort, mit dem Aristoteles dieses *Telos* bezeichnet und das er dabei von seinem Lehrer Platon übernimmt, heisst *Eudaimonia*⁹. Zumeist wird es mit ‚Glück‘ oder

⁸ Vgl. hierzu die Darstellung von Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2019.

⁹ Eth. Nik. 1095a.

‘Wohlergehen‘ übersetzt. Es ist diese Übersetzung, die – zumal wenn mit ihr das moderne Glücksverständnis assoziiert wird – eine Interpretation der aristotelischen Auffassung der Tugenden im Sinne des «Charakterkonsequenzialismus»¹⁰ nahe legt. Die Bedeutung der Tugenden liegt dann darin, dass sie das Glück bzw. Wohlergehen sowohl des einzelnen als auch des Haushalts, der *Oikonomia*, als auch der *Polis* fördern. Freilich, so begriffen hätten die Tugenden keine eigenständige Bedeutung, sondern nur eine aus diesen Folgen abgeleitete Bedeutung. Daher könnte man im Blick auf die aristotelische Ethik nicht eigentlich von ‚Tugendethik‘ als einem eigenständigen Typus von Ethik sprechen. Vielmehr müsste man von einer Glücks- oder Wohlergehensethik sprechen, innerhalb deren Tugenden Mittel zum Zweck sind, und es würde sich, wie gesagt, um eine Form von Konsequenzialismus handeln. Nur dann kann in einem strikten und präzisen Sinne von ‚Tugendethik‘ die Rede sein, wenn die Bedeutung der Tugenden für die *Eudaimonia* in einer *den Tugenden selbst inhärenten* Beziehung zur *Eudaimonia* fundiert ist dergestalt, dass die *Eudaimonia* unmittelbar mit den Tugenden gegeben ist. Wie aber soll man sich das vorstellen?

Man muss sich dazu vergegenwärtigen, wie Aristoteles bei der Entwicklung seiner ethischen Konzeption vorgeht und wie er zum Begriff der Tugenden gelangt. Nachdem die *Eudaimonia* als das letzte und oberste Ziel des menschlichen Strebens benannt ist, schliesst sich nicht etwa die Frage an, worin die *Eudaimonia* besteht oder wie sie erreicht werden kann, um auf diesem Wege zur Tugend zu gelangen. Bei einem solchen Vorgehen würde die Bedeutung der Tugenden aus dem ethisch fundamentaleren Begriff der *Eudaimonia* abgeleitet. Vielmehr kehrt Aristoteles zu der Ausgangsfrage nach dem obersten dem Menschen bestimmten *Telos* zurück, um von dorther den Weg zu den Tugenden zu bahnen. Einen ersten gedanklichen Zwischenschritt bildet die Unterscheidung zwischen *Poiesis*, d.h. einer Tätigkeit, die ihr Ziel außerhalb ihrer selbst hat, und *Praxis*, d.h. einer Tätigkeit, die ihr Ziel in sich selbst hat. Das oberste dem Menschen bestimmte *Telos* kann nicht Resultat oder Produkt einer *Poiesis* sein; denn wäre es dies, dann könnte weitergefragt werden nach dem *Worumwillen* dieses Produkts, und es würde sich nicht um ein oberstes *Telos* handeln. Also muss es sich beim obersten dem Menschen bestimmten *Telos* um ein solches handeln, das einer *Praxis* inhärent ist.

Die weitere Bestimmung dieses *Telos* erfolgt über den Gedanken, dass es sich um ein *Telos* handeln soll, das von Natur *dem Menschen als Menschen* bestimmt ist. Also muss es mit dem zu tun haben, was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, und das ist die

¹⁰ Christoph Halbig, Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik, Frankfurt a.M. 2013.

Vernunft. Das oberste *Telos* des Menschen muss folglich in einer *Praxis* bestehen, die durch die Vernunft bestimmt ist. Dies führt zu der Anschlussfrage, in welcher Weise die Vernunft die menschliche Lebenspraxis bestimmen und prägen kann. Die Antwort hierauf ist: über die – dianoetischen und ethischen – *Tugenden*. Folglich ist das oberste dem Menschen bestimmte *Telos* ein Leben gemäss den Tugenden. Gemäss dieser Herleitung liegt also die Bedeutung der Tugenden nicht darin, dass sie den Menschen glücklich machen oder das allgemeine Wohl befördern, sondern darin, dass sich in ihnen die mit seiner Natur gegebene Bestimmung verwirklicht.

Was hat das dann aber mit *Eudaimonia* zu tun? Im Grunde gibt Aristoteles zwei Antworten auf die Frage nach dem obersten dem Menschen bestimmten *Telos*. Die eine lautet: *Eudaimonia*. Die andere lautet: vernunftgemässe Lebensführung, die sich in den Tugenden verwirklicht. Beides zusammengenommen ergibt: Wo die Vernunft in Gestalt der Tugenden herrscht, da ist *Eudaimonia*. Die *Eudaimonia* besteht hiernach nicht in den Konsequenzen, die eine vernunftgemässe Lebensführung zeitigt, wie Glück oder Wohlergehen. Sie ist vielmehr mit der Herrschaft der Vernunft selbst gegeben. Genau hier liegt die Schwierigkeit der Interpretation: Inwiefern soll diese Herrschaft in Gestalt der Tugenden gleichbedeutend mit *Eudaimonia* sein, wenn dies nicht aus irgendwelchen Folgewirkungen wie Glück oder Zufriedenheit hergeleitet werden kann, die diese Herrschaft hat? Was meint das Wort ‚*Eudaimonia*‘?

Die Antwort dürfte wohl darin zu suchen sein, dass für Aristoteles und seine antiken Leser bei diesem Wort noch dessen Ursprungsbedeutung mitgeklungen hat: *einen guten Dämon haben*. Wo die Vernunft herrscht, da steht das menschliche Leben und Zusammenleben gewissermassen unter einem guten Dämon. Das Gemeinsame der beiden Antworten auf die Frage nach dem obersten dem Menschen bestimmten Ziel liegt dann darin, dass es sich beidemal um etwas handelt, das *bestimmenden Einfluss* auf das menschliche Leben hat, die Vernunft vermittels der Tugenden einerseits und die *Eudaimonia* in dem soeben erläuterten Sinne andererseits. Weil beide Antworten derselben Frage gelten, wird beides miteinander identifiziert, und der *aufklärerische Impetus* der aristotelischen Ethik zeigt sich in dieser Gleichsetzung: *Eudaimonia* ist da, wo die *Vernunft* bestimmenden Einfluss auf das menschliche Leben hat (und nicht etwa da, wo die mythischen Götter walten). Wird die *Eudaimonia* in dieser Weise begriffen, dann hat dies eine wichtige Konsequenz. Sie ist dann nicht ein *Zustand*, in dem sich ein Mensch oder eine menschliche Gemeinschaft befindet und der *gegeben* oder *nicht gegeben* sein kann, so wie dies das Glück im modernen Verständnis ist. Sie ist vielmehr etwas,

das wie eine numinose Wirklichkeit *anwesend* oder *abwesend* sein, sich mitteilen oder sich entziehen und verbergen kann, im Leben eines einzelnen Menschen wie im Leben eines Gemeinwesens. Der Zusammenhang zwischen der *Eudaimonia* und der Herrschaft der Vernunft in Gestalt der Tugenden besteht dann darin, dass Letztere die *Gegenwart* der *Eudaimonia* verbürgt (wobei allerdings Aristoteles einschränkend hinzufügt, dass die *Eudaimonia* auch von günstigen äusseren Lebensumständen abhängig ist¹¹). Umgekehrt ist die *Eudaimonia* abwesend, wo immer ein Gemeinwesen durch die ungezügelten Leidenschaften seiner Bürger wie Habsucht, Neid oder Machtstreben zerrüttet wird und zerfällt.

Einen Hinweis darauf, dass diese Interpretation der *Eudaimonia* im Sinne einer quasi-numinosen Realität nicht abwegig ist, gibt eine Stelle in der Nikomachischen Ethik, an der Aristoteles selbst einen Bezug zur mythischen Wirklichkeitsauffassung herstellt, freilich um postwendend den Gedanken, dass sich die *Eudaimonia* den Göttern verdankt, aus dem Gebiet der Ethik zu verbannen: „Daraus erwächst nun auch die Frage, ob man die *Eudaimonia* erlangen kann durch Lernen oder Gewöhnen oder sonstwie durch Übung oder ob die *Eudaimonia* uns zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit oder etwa gar durch Zufall. Wenn es nun überhaupt ein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so kann folgerichtig auch die *Eudaimonia* eine Gabe der Gottheit sein und zwar umso eher, als sie unter den menschlichen Gütern das wertvollste ist. Die Antwort darauf gehört allerdings mehr in eine andere Untersuchung. Doch ist soviel klar: selbst wenn uns die *Eudaimonia* nicht von den Göttern gesandt wird, sondern durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil wird, so gehört sie doch zu den göttlichsten Gütern.“¹² Dass Aristoteles überhaupt diesen Bezug herstellt, weist darauf hin, dass ihm die mythische Konnotation des Ausdrucks ‚*Eudaimonia*‘ bewusst gewesen ist. Aristoteles weist an dieser Stelle die Meinung, dass die *Eudaimonia* eine Gabe der Götter oder der Gottheit ist, nicht ausdrücklich zurück. Aber er stellt klar, dass in einer ethischen Untersuchung zu diesem Thema die Götter aus dem Spiel bleiben müssen. Denn in einer solchen Untersuchung geht es um den Beitrag, den der Mensch selbst durch Übung und Gewöhnung, d.h. durch die Aneignung von Tugenden, leisten kann.

Oben wurde gesagt, dass die *Eudaimonia* nicht in den Konsequenzen besteht, die eine vernunftgemässen Lebensführung zeitigt, wie Glück oder Wohlergehen, sondern dass sie mit der Herrschaft der Vernunft selbst gegeben ist. Das bleibt richtig, aber es bedarf nach den

¹¹ AaO. 1099a.

¹² AaO. 1099b.

Ausführungen über den Anwesenheitscharakter der *Eudaimonia* einer Präzisierung. Wenn man von den Konsequenzen einer vernunftgemäßen Lebensführung spricht, dann vollzieht man eine Trennung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen der Lebensführung einerseits und dem, was sie bewirkt, andererseits. *Anwesenheit* steht in einer anderen Beziehung zu dem, was aus ihr hervorgeht, und zwar insofern sie dieses mit sich selbst kontaminiert, d.h. zu etwas macht, worin sie selbst *ist*, begegnet, sich manifestiert.¹³ So sehr daran festzuhalten ist, dass die *Eudaimonia* nicht in den Konsequenzen *besteht*, die eine vernunftgemäße Lebensführung zeitigt, so sehr gilt doch nun auch, dass die *Eudaimonia* in eben diesen Konsequenzen – dem Wohlergehen des einzelnen wie des Gemeinwesens – *gegenwärtig* ist und erfahren wird. Hieraus erklärt es sich, dass der Bedeutungsgehalt des Ausdrucks ‚*Eudaimonia*‘ diese Konsequenzen mitumfasst, was – zumal für das moderne Bewusstsein – die Übersetzung mit ‚Glück‘ oder ‚Wohlergehen‘ nahe legt, woraus dann freilich das Missverständnis resultieren kann, dass die *Eudaimonia* in dem *besteht*, worin sie doch lediglich *anwesend* ist, ohne darin aufzugehen.

Um zusammenzufassen: Folgt man der hier vorgeschlagenen Interpretation, dann sind Tugenden nicht Mittel zum Erreichen der *Eudaimonia*. Vielmehr sind sie Garanten der *Gegenwart* der *Eudaimonia*. Wo immer die Tugend das menschliche Wollen und Trachten lenkt, da herrscht *Eudaimonia*, sei es im Leben des einzelnen oder im Haushalt, der *Oikonomia*, oder in der *Polis*. Es ist nach dieser Sicht gerade nicht das Glück oder das Wohlergehen, worin die *Eudaimonia* besteht. Vielmehr sind Glück und Wohlergehen Manifestation der Gegenwart der *Eudaimonia*. Das blosse Streben nach Glück und Wohlergehen als letztem Ziel, wie es in der Moderne durch den Utilitarismus zur Maxime erhoben wird, verfehlt nach dieser Sicht gerade das dem Menschen bestimmte *Telos*. Und ebenso tut dies eine Auffassung von Tugenden, die diesen lediglich einen instrumentellen Wert im Blick auf das Erreichen von Gütern wie Glück und Wohlergehen zuerkennt. Die Tugend hat ihre Bedeutung in sich selbst. In ihr liegt die mit seiner Natur gegebene Bestimmung des Menschen, deren Realisierung zugleich die Gegenwart der *Eudaimonia* im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft verbürgt.

Von diesem Ausgangspunkt aus erschliesst sich für die aristotelische Ethik das gesamte Feld der menschlichen Lebenspraxis. Wie dem menschlichen Leben insgesamt, so ist auch dem

¹³ Kurt Hübner verdeutlicht dieses Phänomen anhand einer Fülle von Beispielen für die Präsenz der mythischen Götter. Vgl. ders., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

menschlichen Handeln und Verhalten von Natur das *Telos* der *Eudaimonia* bestimmt, und es realisiert dieses *Telos*, indem es den Tugenden gemäss ist. Deren oberste ist die Tugend der Gerechtigkeit, der Aristoteles alle anderen Tugenden zu- und unterordnen kann, insofern diese mit der Gerechtigkeit deren entscheidendes Merkmal teilen, nämlich – zumindest immer *auch – pros heteron*, d.h. auf den anderen gerichtet zu sein, da sie zur *Eudaimonia* der Gemeinschaft beitragen. Von entscheidender Bedeutung ist bei alledem die Einsicht, dass es sich bei Aristoteles nicht etwa so verhält, dass der ethische Charakter oder Wert der Tugenden aus der ethischen Qualität des entsprechenden Verhaltens oder Handelns abgeleitet ist. Die Tugend der Grosszügigkeit ist nicht deshalb in einem ethischen Sinne wertvoll oder gut, weil grosszügiges Verhalten gut ist. Vielmehr verhält es sich gerade umgekehrt: Das grosszügige Verhalten bezieht seine ethische Qualität aus der Tatsache, dass es Äusserung bzw. Manifestation der Tugend der Grosszügigkeit ist. Denn ethische Qualität kommt ursprünglich den Tugenden zu, insofern sich in ihnen die Bestimmung des Menschen realisiert und insofern sie es sind, welche die Gegenwart der *Eudaimonia* verbürgen.

Dies wird von Aristoteles auch auf das Entscheiden und Handeln in konkreten Situationen bezogen. Erst die Tugenden befähigen dazu, ethisch richtige Entscheidungen treffen zu können, und sie tun dies, indem sie die betreffende Situation adäquat wahrnehmen lassen: «Die Entscheidung liegt in der Wahrnehmung.»¹⁴ In diesem Sinne ist Aristoteles Situationsethiker. Er ist weit davon entfernt, das Richtige und Gebotene aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten, so wie das dann in der modernen Ethik geschieht. Ethik hat bei ihm nicht die Aufgabe, das Richtige und Gebotene rein im Denken zu *begründen*, sondern vielmehr die Aufgabe zu *verstehen*, was es mit dem menschlichen Leben auf sich hat, und zu einer Lebensführung anzuleiten, in der sich die Bestimmung des Menschen in Gestalt der *Eudaimonia* verwirklicht.

3. Moderne Ethik

Was nun die moderne Ethik betrifft, so muss auch hier zunächst das Eigentümliche der Art von Aufklärung in den Blick gefasst werden, aus der die Moderne hervorgegangen ist. Wie gesagt, ist die Ausgangslage hier eine völlig andere als bei der griechischen Aufklärung. Es geht nicht um Abgrenzung von einer mythischen Wirklichkeitsauffassung. Es geht um Abgrenzung von einem metaphysischen Weltbild, das aus der Transformation der *präsenzorientierten* Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens in philosophische Begriffe und Denkmuster

¹⁴ AaO. 1109 b 23.

hervorgegangen ist.¹⁵ Diese Transformation war die spezifische Leistung der christlichen Theologie seit ihren Anfängen in der Zeit der Apologeten im 2. Jahrhundert n. Chr.. Mit ihr wurden unter religiösen Vorzeichen Präsenzorientierung und Tatsachenorientierung, Orientierung im Leben und Orientierung im Denken miteinander verbunden.

Es ging bei dieser Transformation nicht darum, die präsenzorientierte Wirklichkeitsauffassung des Glaubens durch ein philosophisches Weltbild zu ersetzen. Es ging vielmehr darum, den in der Kirche gelebten Glauben mit den Mitteln philosophischen Denkens begreiflich zu machen und zu systematisieren. Wie muss Gott und wie müssen Mensch und Welt in ihrer Beziehung zu Gott begrifflich gedacht werden? Das ist die Frage, die zu beantworten sich die Theologie zur Aufgabe machte. Dass es dabei nicht bloß um gedankliche Konstruktionen ging, sondern um *Gottes Wirklichkeit*, war dabei auf zweierlei Weise verbürgt. Einerseits war es durch die Gotteserfahrung des gelebten Glaubens verbürgt, wie sie in den biblischen Schriften und christlichen Glaubenszeugnissen überliefert ist und in jeder Gegenwart neu von Menschen gemacht wird. Diesen Glauben galt es begrifflich zu durchdenken. Durch ihn war vorgegeben, *was* es theologisch zu verstehen galt. Deshalb konnte es theologisch nicht darum gehen, diesen Glauben durch gedankliche Konstruktionen zu korrigieren oder gar zu ersetzen. Denn dass das begriffliche Denken der Theologie mit der Wirklichkeit zu tun hatte, war ja gerade durch ihn verbürgt. Es konnte allein darum gehen, *dem Glauben nach-zudenken*. Oder besser: Die *Wirklichkeit*, auf die der Glaube bezogen war, in Begriffe zu fassen. Denn Gegenstand der theologischen Reflexion war nicht bloß das *Verständnis*, das der Glaube von dieser Wirklichkeit hatte. Es war vielmehr diese *Wirklichkeit selbst*: Gott, die Trinität, die Schöpfung, aber auch, was dann in ethischer Hinsicht wichtig wurde, die Wirklichkeit von Gottes Gebot, die Wirklichkeit der Liebe, der Hoffnung usw. Andererseits war der Realitätsbezug des theologischen Gottesbegriffs auf der Ebene des Denkens selbst verbürgt, nämlich durch die Gottesbeweise. Sie zielten auf den Nachweis, dass das Denken durch sich selbst genötigt ist und daher gar nicht anders kann als Gottes Existenz und sein Walten in der Welt anzunehmen. Allerdings lag in den Gottesbeweisen in gewissem Sinne die Gefahr einer Verselbständigung des Denkens gegenüber dem Glauben. Nicht von ungefähr beginnt das *Proslogion* des Anselm, in dem der ontologische Gottesbeweis entfaltet wird, mit einem Gebet. Auch die Beweisführung des Denkens war auf diese Weise eingebunden in die Gottesbeziehung des Glaubens.

¹⁵ Vgl. den Hinweis auf Habermas in Anm. 8.

Genaugenommen gleicht der theologische Versuch einer Synthese aus christlichem Glauben und philosophischem Denken der Quadratur des Kreises. Denn wenn Philosophie ihre Entstehung der Überwindung der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung im Zuge der griechischen Aufklärung verdankt, religiöser Glaube es aber gerade mit eben dieser Wirklichkeitsauffassung zu tun hat: wie kann es dann eine Synthese aus beidem geben? Es sind zwei diametral verschiedene, einander wechselseitig ausschließende Wirklichkeitsauffassungen, die die christliche Theologie zusammenzuführen suchte. Während religiöse Glaubensaussagen Antwort geben auf die Frage, mit wessen Gegenwart der Mensch es in den Präsenzerfahrungen der zeitlichen Welt zu tun hat, geht es im philosophischen Denken um propositionales Wissen, d.h. um die Tatsachen, die die Wirklichkeit konstituieren. Während in religiöser Perspektive der Mensch gewissermaßen Medium ist für das Wirken numinoser Mächte, weshalb sich hier letztlich alles an der Frage entscheidet, von welchem Geist sich Menschen in ihrem Lebensvollzug und Verhalten bestimmen lassen (Gal 5,22f, 25; 1. Joh 4,1), ist der Mensch in philosophisch-ethischer Perspektive der Ursprung seiner Handlungen und kann von sich aus gestaltend Einfluss nehmen auf das eigene Leben und die Tatsachen der Welt.

So blieb denn die theologische Systematisierung und Domestizierung des christlichen Glaubens in der Geschichte der Kirche nicht unangefochten. Es gab immer wieder Frömmigkeitsbewegungen, die sich hiervon abwandten. Ein Beispiel aus neuerer Zeit ist der Pietismus, der sich von der altprotestantischen Orthodoxie absetzte, in welcher das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens mit den begrifflichen Mitteln der aristotelischen Philosophie systematisiert wurde. Statt die Wirklichkeit Gottes im Denken aufzusuchen, kam es aus Sicht des Pietismus darauf an, diese Wirklichkeit im Leben zu bezeugen. Dies machte die christliche Existenz aus. Hier war ein Bewusstsein davon, dass die in ihrer Präsenz erfahrene Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube bezogen war, ihre eigene Orientierung für das Leben und Handeln hat in Gestalt der Liebe, der Barmherzigkeit, der Hoffnung usw. Um ein Leben als Christ zu führen, bedurfte es der begrifflichen theologischen Systematik nicht.

All das gehört zur Vorgeschichte der modernen Ethik. Wurde doch mit der Verbindung von christlichem Glauben und philosophischem Denken der Boden bereitet für eine tiefgreifende Veränderung des ethischen Denkens. Einerseits rezipierte die christliche Theologie die antike Ethik insbesondere in ihrer aristotelischen Gestalt. Ethik galt innerhalb der Theologie als eine philosophische Disziplin. Bedeutende Theologen wie Thomas von Aquin oder Philipp

Melanchthon schrieben Kommentare zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Andererseits jedoch resultierte aus dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens und seiner philosophisch-theologischen Transformation ein radikal neues Verständnis grundlegender ethischer Begriffe und Denkzusammenhänge, wie man sich gerade am Unterschied zu Aristoteles verdeutlichen kann.

Allem voran betrifft dies das menschliche Verhalten und Handeln. Wie gesagt, liegt in der aristotelischen Tugendethik das in ethischer Hinsicht Entscheidende in der Tugend. Dem konkreten Verhalten kommt somit nur in abgeleiteter Weise ethische Qualität zu, nämlich insoweit, wie es Verwirklichung der Tugend ist. Im Verständnis des christlichen Glaubens hingegen liegt das sittlich Entscheidende im konkreten Verhalten, z.B. in Gestalt eines Handelns aus Barmherzigkeit, mit dem einem anderen Menschen geholfen wird (vgl. die Saamaritererzählung Luk 10, 30ff). Die Erklärung hierfür liegt in Gottes Gebot, das nicht Tugenden, sondern menschliches Handeln und Verhalten verbindlich macht. Nicht zufällig spielt der Begriff der Tugend in der Bibel so gut wie keine Rolle. Damit werden die Weichen gestellt für das Verständnis des Handelns in der Ethik der Moderne. Hier sind es dann die Einstellungen, Haltungen oder Tugenden, denen in nur abgeleiteter Weise ethische Qualität zukommt, nämlich insoweit, wie sie zu einem entsprechenden Verhalten und Handeln disponieren bzw. motivieren. Die Einstellung der Hilfsbereitschaft ist gut, weil sie zu einem entsprechenden Verhalten disponiert, in welchem das eigentlich Gute liegt. Tugenden haben damit keine eigenständige ethische Bedeutung mehr. Daher kann unter modernen Vorzeichen von 'Tugendethik' nicht eigentlich mehr die Rede sein. Man hat die Antwort im Grunde schon vorweggenommen, wenn man die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen einer Tugendethik im Horizont der modernen Moral- und Ethikauffassung stellt.¹⁶

Noch in einer anderen Hinsicht unterscheidet sich das aus dem Christentum hervorgegangene Verständnis des menschlichen Handelns von jenem, das man bei Aristoteles findet. Bei diesem handelt es sich, wie gesagt, um ein teleologisches Verständnis, das aus der Beobachterperspektive der *Verständigung über Handelnde* gebildet ist, von der her betrachtet alles Handeln nach einem *Ziel* strebt. Für das Verständnis des Handelns im Christentum kommt der kommunikativen Struktur entscheidende Bedeutung zu, welche für die Gottesbeziehung des Glaubens eigentümlich ist. Sie basiert auf der Relation von erster und zweiter Person: in der Anrufung Gottes in Lob, Klage und Bitte, in der Gestalt des Bundes, den Gott mit seinem Volk

¹⁶ Vgl. den Hinweis auf Halbig in Anm. 10.

schließt, oder in Gestalt der Gebote, die Gott im Rahmen dieses Bundes erlässt. Diese Struktur impliziert ein Verständnis des Handelns, das durch die Perspektive der *Verständigung mit einem Handelnden* bestimmt ist, in welcher dieser auf sein Handeln und dessen *Gründe* und *Motive* angesprochen wird. Aufgrund dieses Handlungsverständnisses gewinnt in Judentum und Christentum die Selbsterforschung im Blick auf die eigenen Gründe und Motive überragende Bedeutung. Denn Gott erwartet vom Menschen, dass er seine Gebote aus dem Gehorsam des Herzens heraus befolgen. Der Unterschied zwischen diesem Verständnis des Handelns und jenem, das sich bei Aristoteles findet, zeigt sich an der Art der Fragen, über die sich jeweils das Verständnis einer Handlung erschließt. Während dies bei Aristoteles die Worumwillen-Frage ist, also die Frage nach dem Ziel, um dessentwillen die Handlung geschieht, ist dies bei dem aus dem Christentum hervorgegangenen Verständnis die Warum-Frage, die durch die Angabe von Gründen und Motiven beantwortet wird. Das moderne ethische Denken steht auch in dieser Hinsicht in der Tradition des Christentums.

In engem Zusammenhang mit dieser Differenz im Verständnis des Handelns steht eine weitere Differenz, die das Verständnis des Guten betrifft. Auch hier ist bei Aristoteles die teleologische Betrachtungsweise leitend: Das Gute ist das im menschlichen Tätigsein *erstrebte Gute* in Gestalt von *Gütern*. Wie gesagt, ist hieraus die Fragestellung der aristotelischen Ethik abgeleitet, nämlich ob es ein höchstes Gut für den Menschen gibt. Nimmt man demgegenüber das christliche Liebesgebot zum Maßstab, wie es in der Samaritererzählung Luk 10, 30—37 erläutert wird, dann besteht hier das Gute in einem Handeln aus dem Grund und Motiv einer gegebenen Situation, die eben diese Handlung erfordert. Dabei wird die Wertung `gut` aus der Perspektive eines Betrachters getroffen, der sich das, wovon diese Erzählung handelt, *in seiner imaginierten Präsenz* vor Augen führt bzw. führen lässt. Das Wort `gut` artikuliert das, was solchermassen vor dem inneren Auge ist.¹⁷ Das aus dem Christentum hervorgegangene Verständnis des Guten hat also mit Wirklichkeitspräsenz zu tun. Darin erhält sich die Erinnerung an das präsenzorientierte Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. In der Metaethik des 20. Jahrhunderts, die Wirklichkeitspräsenz nicht kennt, wird dann die Referenz des ethischen `gut` zum Rätsel.

Besonders wirkmächtig für die Entstehung des ethischen Denkens der Moderne ist schließlich die Bedeutung gewesen, die Gottes Gebot für das christliche Leben und Handeln hat. Auch hier

¹⁷ Siehe hierzu Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Eine moralphilosophische Skizze. Mit einem Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/01/Moral-und-Emotionen5.pdf>, S. 10-12.

findet sich in der aristotelischen Ethik nichts Entsprechendes. Es spricht alles dafür, dass die deontische Ausrichtung der Hauptrichtungen der modernen Ethik hier ihre Wurzeln hat. In einem vielbeachteten Aufsatz über „Moderne Moralphilosophie“ hat die englische Philosophin Elizabeth Anscombe diesen Sachverhalt so formuliert: „Zwischen Aristoteles und uns kam das Christentum mit seiner *Gesetzeskonzeption* der Ethik. Das Christentum nämlich leitete seine ethischen Begriffe von der Thora her. ... Infolge der jahrhundertelangen Vorherrschaft des Christentums haben sich die Begriffe der Pflicht, des Erlaubten, der Vergebung tief in unsere Sprache und in unser Denken eingebettet.“¹⁸

Man muss sich freilich hüten, die Begriffe des moralischen Sollens oder der moralischen Pflicht, wie sie sich in der Moderne herausgebildet haben, umstandslos auf das Judentum, Christentum und die Thora zurückzuprojizieren. Gottes Gebot ist in der Bibel nicht einfach Forderung, Vorschrift oder Verpflichtung. Es ist vielmehr «zum Leben gegeben» (Rm 7,9) und hat den Charakter einer Einweisung ins Leben. Im Rahmen der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung, in der die Thora ihren Ort hat, besteht der Zusammenhang zwischen Gebot und Leben nicht einfach darin, dass das Leben die Belohnung ist, die Gott für den Gehorsam gegenüber seinen Geboten gewährt. So gedacht ginge es um den Zusammenhang zwischen zwei Tatsachen, von denen die eine, die Gebotsbefolgung, die andere, das Leben, zur Folge hat. Doch zielt im Rahmen der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung das menschliche Handeln nicht darauf, Tatsachen oder Zustände zu bewirken, sondern es zielt auf das Gegenwärtigwerden des Ewigen im Zeitlichen. Denn was in der Zeit geschieht, das geschieht aufgrund der Präsenz des Ewigen. Man muss sich also den Zusammenhang zwischen Gebot und Leben ähnlich wie beim aristotelischen Begriff der *Eudaimonia* von der Figur des Gegenwärtigwerdens des Ewigen im Zeitlichen her verdeutlichen: des Ewigen in Gestalt des von Gott her kommenden Lebens, das sich in den Geboten der Thora vermittelt, die Gott seinem Volk beim Bundesschluss am Sinai gegeben hat („Der Mensch, der sie tut, wird *durch sie leben*“ (3. Mose 18,5)); und des Zeitlichen in Gestalt der konkreten menschlichen Lebensführung gemäss den Geboten der Thora. Das verheissene Leben erweist sich *in* dieser Lebensführung als gegenwärtig; *in ihr* gewinnt es zeitliche Gestalt. Das erklärt die durch nichts zu überbietende Bedeutung der Thora für das Leben des Frommen. Zugleich versteht man von daher den zutiefst spirituellen Charakter des Lebens nach den Geboten der Thora, wie er bis heute in der jüdischen Frömmigkeit begegnet.

¹⁸ G. E. M. Anscombe, Moderne Moralphilosophie, in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 217-243, 223.

Anscombe hat freilich völlig Recht mit ihrer These, dass der deontische Charakter der modernen Ethik wesentlich durch das Christentum und seine Auffassung von Gottes Gebot beeinflusst ist. Man kann sich dies an der Reformation verdeutlichen, in der eine völlig andere Auffassung von Gottes Gebot und vom menschlichen Handeln begegnet, als sie soeben beschrieben wurde. Die Reformation reagierte auf die spätmittelalterliche Busspraxis, insbesondere auf deren Auswüchse im Ablasshandel, die im Jahr 1517 der Anlass gewesen sind für Luthers 95 Thesen. Ziel dieser Busspraxis war das ewige Seelenheil, über das in Gottes Gericht entschieden wird. Diese Praxis folgte der instrumentellen Logik des Verdienstgedankens: Die Werke der Busse sind Mittel, um sich das ewige Seelenheil bei Gott zu verdienen. Adressat dieser Werke ist Gott. Selbst wenn das gute Werk im Almosengeben für die Armen besteht, so zielt es doch nicht eigentlich auf die Armen, sondern auf Gott, der dieses Werk als Verdienst anrechnen soll. Der Antrieb zu dieser Praxis speiste sich aus der ständigen Ungewissheit und Angst, nicht genug an guten Werken getan zu haben, um in Gottes Gericht bestehen zu können, und diese Angst wurde kirchlicherseits durch das Buss- und Ablasswesen gefördert und im Interesse kirchlicher Machtausübung instrumentalisiert. Nur auf diesem Hintergrund wird verständlich, welch ungeheure Befreiung für die Menschen damals in der ja zutiefst pessimistischen Botschaft lag, dass der Mensch durch und durch Sünder ist und unfähig, sich sein Heil selbst zu verdienen, und dass ihm dieses Heil allein durch Gottes Gnade in Christus zuteil wird. Das bedeutete Befreiung aus der Knechtschaft und Gängelung des Lebens durch jede Menge kirchlicher Vorschriften. Die Menschen ihres Heils gewiss zu machen und sie aus der ständigen Angst darum zu befreien, dies war das seelsorgerliche Anliegen von Luthers Rechtfertigungslehre.

Hier nun, in dieser Busspraxis, haben die Gebote Gottes, oder was kirchlicherseits als solche ausgegeben wurde, den Charakter von *Forderungen*, von *Imperativen* oder *Sollensvorschriften*, deren Erfüllung oder Nichterfüllung über das eigene Seelenheil entscheidet. Wenn Elizabeth Anscombe den Gebots- bzw. Pflichtcharakter der Moral und Ethik der Moderne auf das Christentum mit seiner Gesetzesethik zurückführt, dann trifft dies auf das Gesetzesverständnis zu, wie es für die spätmittelalterliche Busspraxis charakteristisch war, auf die die Reformation reagiert.

In seiner Kritik an dieser Praxis hat Luther nicht nur dieses Verständnis der Gebote als Forderungen übernommen – nämlich als Forderungen, die den Menschen mit seinem

Sünderein konfrontieren, d.h. mit seinem Unvermögen, die Gebote zu erfüllen –, sondern er hat auch das instrumentelle Verständnis der menschlichen Werke übernommen, und das gibt seiner Rechtfertigungslehre ihre spezifische Zuspritzung. Im Zentrum dieser Lehre steht der Satz des Paulus: «So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.» (Rm 3, 28) Während bei Paulus dieser Satz seine Begründung darin hat, dass aufgrund der menschlichen Sündhaftigkeit *faktisch* kein Mensch das Gesetz erfüllt und erfüllen kann, ist für Luther bereits der Versuch Sünde, Gerechtigkeit vor Gott durch Erfüllung des Gesetzes zu erlangen. Denn Luther denkt dies instrumentell, so als solle die Gerechtigkeit vor Gott durch die Erfüllung des Gesetzes wie der Zweck durch das Mittel bewirkt werden. Damit wird die Gerechtigkeit zu einem Werk des Menschen, statt sich allein der freien Gnade Gottes zu verdanken. Dieses Verständnis des Gesetzes, wie es im Begriff der „Werkgerechtigkeit“ seinen Niederschlag gefunden hat, bestimmt nicht zuletzt Luthers Bild von den Juden und ihrem Thoragehorsam: Juden sind es, die vor Gott durch ihre Werke gerecht werden wollen und die deshalb die Erlösung durch Christus nicht annehmen. Der Antijudaismus vor allem des späten Luther hat hier seine Wurzeln.

Dieses instrumentelle Verständnis der menschlichen Werke liegt auch dem ethischen Denken Luthers zugrunde. Es ist nach dem Gesagten klar, dass bei diesem Verständnis die Gottesbeziehung von den Werken freigehalten werden muss und allein auf den Glauben an Christus gegründet bleiben muss. Damit entfällt Gott als Adressat der guten Werke des Menschen, der er in der spätmittelalterlichen Busspraxis gewesen ist. Das Handeln des Christen wird frei für die Welt. Hier können die Werke des Menschen sehr viel erreichen, nämlich im Sinne des Nutzens des anderen: in der Sorge für die Familie, in der gewissenhaften Ausübung des Berufs, in der Wahrnehmung von Verantwortung für das politische Gemeinwesen, überhaupt in der Förderung des allgemeinen Nutzens im Sinne eines „christlichen Utilitarismus“¹⁹, wie Trutz Rendtorff es genannt hat. Man kann auch mit Charles Taylor von der „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“²⁰ sprechen im Unterschied zum Streben nach einem höheren, einem heiligen Leben im Sinne der Zweistufenethik, die bis zur Reformation in Geltung stand. Über die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Dynamik, die hierdurch freigesetzt worden ist, ist viel geschrieben worden. Gottes Gebote aber behalten ihre Geltung als Normen für das weltliche Leben des Christen. Sie haben ihren festen Platz im lutherischen Katechismus. Auf die Unterschiede zwischen lutherischem und reformiertem

¹⁹ TRE, Bd. 10, Ethik VII, 485.

²⁰ Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1996, 373-535.

Denken in der theologischen Deutung von Gottes Geboten soll hier nicht weiter eingegangen werden.

So viel zur Vorgeschichte der Aufklärung der Moderne, insoweit sie für das ethische Denken relevant ist, das aus dieser hervorgegangen ist. Wie gesagt unterscheidet sich die Aufklärung der Moderne von der griechischen Aufklärung darin, dass es bei ihr nicht um die Überwindung eines präsenzorientierten Wirklichkeitsverständnisses geht, sondern vielmehr um die Überwindung eines Wirklichkeitsverständnisses, das aus der theologischen Transformation des präsenzorientierten Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens in philosophisches Denken hervorgegangen ist. So gesehen besteht die Aufklärung der Moderne in der Befreiung des Denkens aus der Vorherrschaft des Glaubens, in der Emanzipation der Philosophie aus ihrer Rolle als *ancilla theologiae*. Mit der Loslösung vom gelebten religiösen Glauben entfällt das, was innerhalb der Theologie verbürgte, dass dem begrifflich Gedachten etwas in der Erfahrung entsprach. Denn was hier begrifflich gedacht wurde, Gott, sein Geist, die Schöpfung usw., das ist ja nur in der Weise seiner Präsenz erfahrbar, und so kann es auch nur durch die Erfahrung des Glaubens verbürgt werden. Es brauchte nur noch die Kritik der Gottesbeweise, um dem gedanklichen Gebäude, das die Theologie errichtet hatte, vollends den Boden zu entziehen.

Die griechische Aufklärung sah sich vor einer praktischen Herausforderung, nämlich eine Antwort zu finden auf die Frage nach der *Eudaimonia*, welche die Antwort, die der Mythos im Rahmen seines präsenzorientierten Wirklichkeitsverständnisses gab, überbieten konnte. Deshalb rückte hier die *Orientierung im Leben* ins Zentrum des ethischen Interesses, und die Antwort bestand in der Tugendethik. Die Aufklärung der Moderne steht demgegenüber vor einer theoretischen Herausforderung. Nach der gedanklichen Destruktion der im theologischen Denken konzipierten metaphysischen Wirklichkeitsauffassung und der Loslösung von der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung des christlichen Glaubens sieht sich hier das Denken ganz auf sich selbst zurückgeworfen in Gestalt der wahrheits- und geltungsorientierten Verständigung im Präsenzraum exklusiv menschlicher Kopräsenz, um die Grundlagen für eine Neuorientierung im Erkennen und Handeln zu schaffen.

Dabei steht das Denken in ethischer Hinsicht vor folgendem Problem: Bei der Orientierung innerhalb von Wirklichkeitspräsenz ist es die Wirklichkeit selbst, die Grund gibt für ein bestimmtes Handeln und Verhalten. Um noch einmal das Beispiel aus der Einleitung aufzugreifen: Die eigenen Eltern sind auf Hilfe angewiesen, und aus diesem Grund hilft man

ihnen. In sprachlich artikulierter Gestalt hat dieser Grund die Form eines Narrativs, mit dem die Situation der Eltern geschildert wird, wenn jemand danach fragt. Der nötigende Charakter dieses Grundes zeigt sich an einer Antwort wie «Ich kann sie doch nicht allein lassen!» in Anbetracht der Zumutung, ihnen nicht zu helfen. Demgegenüber hat im aufgeklärten Denken aufgrund von dessen propositionaler Struktur die Wirklichkeit den Charakter von Tatsachen. Rein als empirische Tatsache genommen geht von der Angewiesenheit der Eltern auf Hilfe keinerlei Nötigung aus. Damit wird es hier zum Problem, woher die Orientierung im Handeln gewonnen werden kann.

Im Prinzip gibt es hier zwei Optionen. Die eine besteht darin, dass das Denken nicht nur mit deskriptiven bzw. empirischen, sondern auch mit *normativen Tatsachen* rechnet, aus denen die Orientierung im Handeln allein mit den Mitteln des Denkens abgeleitet werden kann. Diese Option steht in der Tradition der christlichen Theologie, die ja ebenfalls als Transformation der Präsenzorientierung des christlichen Glaubens ins begriffliche Denken mit der Wirklichkeit des Normativen in Gestalt von Gottes Gebot rechnete. Die andere Option besteht darin, dass das aufgeklärte Denken die lebensweltliche, vorphilosophische Orientierung im Handeln als eine empirische *Tatsache* untersucht mit dem Ziel, sie ins Bewusstsein zu heben und in ihrem orientierenden Sinn zu verdeutlichen. Das ist die empiristische Variante. Klassisch hat David Hume diese Alternative in Gestalt der Frage formuliert, „ob Moral aus Vernunft abgeleitet sei oder vom Gefühl; ob unser Wissen von ihr durch eine Schlussreihe und durch Induktion oder durch ein unmittelbares Gefühl oder einen feineren Sinn erlangt werde; ob sie etwa, wie alle verlässlichen Urteile über Wahres und Falsches, für jedes mit Vernunft und Verstand begabte Wesen dieselben seien; oder, wie die Wahrnehmung von Schönheit und Hässlichkeit, allein in der besonderen Natur und Beschaffenheit des Menschen begründet sei.“²¹ Hume plädierte für Letzteres. Wie das Zitat andeutet, legt er dabei einen Begriff von Vernunft zugrunde, wonach diese es mit dem Allgemeinen zu tun hat, worin alle vernünftigen Wesen übereinkommen. Dazu gehören insbesondere formale gedankliche Operationen wie Deduktion und Induktion. Morale Urteile sind demgegenüber eher ästhetischen Urteilen vergleichbar, bei denen verschiedene Menschen unterschiedlicher Auffassung sein können. Allerdings nahm Hume an, dass es ein allen Menschen gemeinsames Gefühl der Menschenliebe (*humanity*) gibt, das in der menschlichen Natur angelegt ist.

²¹ D. Hume, Eine Untersuchung der Grundlagen der Moral, hg. von Karl Hepfer, Göttingen 2002, 4.

Es ist kein Zufall, dass bei dieser empiristischen Variante das Gefühl ins Zentrum der Untersuchung rückt. Aufgrund seiner propositionalen Struktur kann das aufgeklärte Denken nicht direkt den Präsenzcharakter der Lebenswelt erfassen. Als eine Tatsache erfassen kann es nur die Orientierung, mit der Menschen sich innerhalb von Wirklichkeitspräsenz orientieren, und das sind Gefühle bzw. Emotionen. So kommt es dann zu der Meinung, dass ein Handeln, das an lebensweltlichen Gründen orientiert ist in Gestalt von Situationen und Ereignissen, mit denen Menschen konfrontiert sind, nicht wirklich an Gründen orientiert ist, sondern vielmehr durch Emotionen bestimmt ist. Denn rein als Tatsache genommen begründen Situationen und Ereignisse aus sich selbst heraus kein Handeln. Dies wird dann in der Moderne zur Standardkritik an der lebensweltlichen Orientierung, dass sie doch nur durch Emotionen bestimmt und somit der Irrationalität ausgeliefert ist. Erst die ethische Rationalität stellt das Handeln auf eine sichere Grundlage.

Nur sehr bedingt lässt sich der Utilitarismus dem Empirismus zuordnen. Im Unterschied zu Hume gilt sein Interesse nicht der Untersuchung der Grundlagen der Moral. Vielmehr möchte er ein Prinzip finden, von dem sich das menschliche Handeln leiten lassen sollte. Die Untersuchung der empirischen Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns dient der Auffindung dieses Prinzips, und der Utilitarismus findet diese Bestimmungsgründe im Streben nach Glück und in der Vermeidung von Leid. Während sich bei Aristoteles auf dem Hintergrund der Abgrenzung vom mythischen Weltbild an die Feststellung, dass alles menschliche Tätigsein nach der *Eudaimonia* strebt, die Frage anschließt, wie die *Eudaimonia* erreicht werden kann – nämlich durch die Tugend im Unterschied zur Gunst der Götter –, zieht der Utilitarismus aus der Feststellung, dass das menschliche Streben dem Glück und der Vermeidung von Leid gilt, die Folgerung, dass das menschliche Handeln am Prinzip der Maximierung von Glück und der Minimierung von Leid orientiert werden *sollte*, da dieses Ziel dem Menschen ja ohnehin durch seine natürliche Anlage vorgegeben ist. Wenn Hume fragt, ob unser Wissen von der Moral «durch eine Schlussreihe und durch Induktion oder durch ein unmittelbares Gefühl oder einen feineren Sinn erlangt werde», dann gehört der Utilitarismus mit seinem prinzipiellen Denken zur ersten Kategorie, trotz seiner Berufung auf die empirische Evidenz des menschlichen Glücksstrebens. Misst man den Utilitarismus an der tatsächlichen lebensweltlichen Orientierung, dann ist er freilich völlig unplausibel, und zwar gerade aufgrund seiner prinzipiellen Ausrichtung. Jener, der seinen Eltern hilft, tut dies aus dem Grund ihrer Angewiesenheit auf Hilfe und nicht aus dem Grund, Glück zu maximieren und Leid zu minimieren. Ginge es nach dem Utilitarismus, dann dürften bei der Zielsetzung, mit

den zur Verfügung stehenden Ressourcen das größte Glück der größten Zahl zu realisieren, die eigenen Eltern nicht bevorzugt behandelt werden und überhaupt Nahbeziehungen keine Rolle spielen.

Der grundsätzliche Einwand gegen den Utilitarismus besteht darin, dass die Erkenntnis, dass der Mensch die natürliche Anlage hat, nach Glück zu streben, die Erkenntnis einer Tatsache ist, zu der der Erkennende sich verhalten kann. Er kann sich bewusst dafür oder dagegen entscheiden, das Glücksstreben zur Maxime seines Handelns zu machen. Der Notwendigkeit, sich dazu zu verhalten, kann er nicht dadurch entgehen, dass er sich darauf beruft, dass dies seine natürliche Anlage ist. Auch das Sich-dazu-verhalten-Können gehört zu seiner natürlichen Anlage als Vernunftwesen. Ein Handeln, das durch die natürliche Anlage des Glücksstrebens bestimmt ist, ist kausal bestimmt. Sich zu dieser Anlage verhalten zu können bedeutet demgegenüber Freiheit. Freiheit besteht so gesehen in der Nicht-Determiniertheit durch die Kausalität empirischer Bestimmungsfaktoren. Zwar schließt sie nicht aus, dass jemand sich bewusst dazu entscheidet, die Maximierung des Glücks zur Maxime seines Handelns zu machen. Doch dürfte diese Entscheidung nicht ihrerseits durch das Streben nach Glück oder einen anderen empirischen Faktor bestimmt sein, damit sie frei ist. Welche Bestimmungsgründe aber kommen als Gründe für ein Entscheiden und Handeln in Freiheit in Betracht, wenn sämtliche empirischen Bestimmungsgründe ausscheiden?

Dies ist der Punkt, an dem bei Kant das *Sollen*, die *Pflicht* und überhaupt die Normativität ins Spiel kommen. Denn «das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. ... Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegengesetzt.»²² So wird das Sollen zum Ermöglichungsgrund der Freiheit.

Dass es dazu überhaupt werden kann und dass der deontische Wertungsmodus das ethische Denken der Moderne so umfassend hat bestimmen können, das verdankt sich freilich nicht nur dieser philosophischen Überlegung. Verständlich wird dies erst auf dem Hintergrund der

²² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, 498f.

Wirkungsgeschichte des Christentums, das mit seiner Vorstellung eines gebietenden Gottes die Sprache und das Denken tiefgreifend im Sinne des Gedankens geprägt hat, dass das menschliche Handeln seine Orientierung aus dem Modus des Gebots, des Sollens oder der Pflicht bezieht. Elizabeth Anscombe wurde bereits mit ihrer diesbezüglichen These zitiert, dass die deontische Sprache der modernen Ethik ihre Wurzeln im Christentum und seiner Gesetzeskonzeption der Ethik hat. „Natürlich ist eine solche Gesetzeskonzeption nicht ohne Glauben an Gott als Gesetzgeber möglich, ein Glaube, der bei Juden, in der Stoa und im Christentum besteht. Dominiert eine solche Konzeption jedoch für viele Jahrhunderte und wird dann aufgegeben, so ist es eine natürliche Folge, dass die Begriffe der Verpflichtung, des durch das Gesetz Gebunden- und Verpflichtetseins zurückbleiben, obwohl sie ihre Wurzeln verloren haben; und wenn das Wort ‚sollen‘ in bestimmten Kontexten mit dem Sinn von ‚Verpflichtung‘ ausgestattet worden ist, wird man es in diesen Kontexten auch weiterhin mit einer besonderen Emphase und einem besonderen Gefühl aussprechen.“²³ Weil jene Begriffe „ihre Wurzeln verloren haben“, war Anscombe der Meinung, dass die Gesetzeskonzeption der Ethik ganz aufgegeben werden sollte und das deontische moralische Vokabular aus dem ethischen Wortschatz gestrichen werden sollte. Wie man bei Aristoteles sehen könne,²⁴ sei Ethik auch ohne eine solche Konzeption möglich.

Anscombe hat sich mit dieser Empfehlung nicht durchsetzen können. Dafür gibt es einen einfachen Grund. Anscombe geht in ihrer Argumentation von der Sprache der Moral aus und zeigt auf, dass dieser der Bezug zu einer gebietenden, verpflichtenden Instanz inhärent ist. Hieraus bezieht die These, dass die Sprache der Moral religiöse Wurzeln in Gestalt einer religiösen Gesetzesethik hat, ihre Plausibilität. Trotz des Wegfalls dieses religiösen Rahmens soll nun aber die Sprache, die in diesen Rahmen eingebunden war, weiterhin bestehen, mithin auch der dieser Sprache inhärente Bezug zu einer gebietenden, verpflichtenden Instanz. Ersichtlich macht es ja auch keinen Sinn zu sagen, dass eine Handlung geboten ist, wenn es nichts gibt, das gebietet, oder dass es eine Pflicht zu einer Handlung gibt, wenn es nichts gibt, das verpflichtet. Anscombe selbst spricht vom Begriff „des *durch das Gesetz* Gebunden- und Verpflichtetseins“ (Hervorhebung vom Vf.), der auch nach Wegfall dieses Rahmens weiterbestehen soll. Das bedeutet, dass es eine andere Instanz geben muss, die an die Stelle des göttlichen Gesetzgebers getreten ist und auf die die Sprache der Moral inhärent bezogen ist, eben „das Gesetz“.

²³ Anscombe, aaO. 224 <siehe Anm. 18>

²⁴ AaO. 227.

Diese Funktion hat in der Moderne die Moral übernommen. Dem entspricht das bis heute noch anzutreffendes Verständnis von Moral: Moralische Pflichten sind Pflichten, an die wir durch die Moral gebunden sind, ganz so, wie juridische Pflichten solche sind, an die wir durch staatliche Gesetze gebunden sind. Ebenso wird der Ausdruck ‚moralisch geboten‘ im Sinne von ‚durch die Moral geboten‘ gebraucht, ganz so, wie der Ausdruck ‚gesetzlich geboten‘ den Sinn von ‚durch das Gesetz geboten‘ hat. Und wie Gott mehr zu gehorchen ist als den Menschen, so beanspruchen moralische Pflichten Vorrang vor allen anderen Pflichten und erst recht vor Interessen. Anscombes Diagnose, dass mit dem Wegfall des religiösen Rahmens die Sprache der Moral zwar weiterbesteht, aber gewissermaßen in der Luft hängt, trifft daher nicht zu. An die Stelle des religiösen Rahmens ist ein anderer Rahmen getreten, in welchem die Moral – in Kantischer Terminologie: „das Sittengesetz“ – die Funktion der gebietenden und verpflichtenden Instanz übernommen hat und in dem die deontische Sprache der Moral stabil verankert ist. Daher besteht da, wo dieses Moralverständnis leitend ist, nicht das geringste Bedürfnis, diese Sprache zu überwinden und zu Aristoteles zurückzukehren, wie Anscombe es vorschlägt.

Für die These, dass die Moral in der Moderne einen quasi religiösen Charakter hat und als Substitut für die Gebote Gottes fungiert, spricht auch die folgende Überlegung. Auch eine Aussage wie ‚Es gibt eine moralische Pflicht, seinen Eltern zu helfen, wenn diese auf Hilfe angewiesen sind‘ formuliert eine Tatsache, nämlich eine moralische Tatsache, zu der wir uns *prima facie* ebenso wie zu empirischen Tatsachen verhalten können. Wir sind frei in der Entscheidung, dieser Pflicht Folge zu leisten oder dies nicht zu tun. Doch wenn wir dies können, wie kann sie uns dann verpflichten? Die Beiträge zu der Frage «Warum moralisch sein?»²⁵ füllen Bände. Dieses Problem lässt sich nur dann vermeiden, wenn moralische Pflichten nach Art von Gottes Gebot gedacht werden, das vom Menschen unbedingten Gehorsam verlangt und somit ausschließt, dass man sich in Freiheit zu ihm verhalten kann, sei es im Sinne seiner Befolgung oder seiner Nichtbefolgung. Wer sich dennoch diese Freiheit nimmt, der muss sich über den Anspruch des Gebots auf unbedingten Gehorsam hinwegsetzen, und auch dann, wenn er das Gebotene tut, befolgt er doch nicht Gottes Gebot, weil er es aus der Freiheit der eigenen Entscheidung heraus tut und somit den unbedingten Gehorsam schuldig bleibt, den dieses Gebot von ihm verlangt. Damit moralische Pflichten tatsächlich *verpflichtenden* Charakter haben, müssen sie ähnlich gedacht werden wie Gottes Gebot, nämlich als etwas, dem

²⁵ Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 2002.

unbedingter Gehorsam geschuldet ist, so dass jedes freie Sich-dazu-Verhalten damit ausgeschlossen ist. Das ist in dem Kantischen Gedanken eines Handelns «aus Pflicht» enthalten im Unterschied zu bloß «pflichtgemäßem» Handeln. Die Frage «Warum moralisch sein» lässt sich dann nicht mehr sinnvoll stellen, weil sie ein solches Sich-dazu-Verhalten impliziert. Es ist dieser Anspruch auf unbedingten Gehorsam, dem die Moral unter modernen Vorzeichen ihre Stellung als normative Höchstinstanz verdankt. Aufgrund dieses Anspruchs haben moralische Normen Vorrang vor allen Normen anderer Art, da man sich zu diesen in Freiheit verhalten kann. Wenn Anscombe schreibt, dass das moralische Sollen in bestimmten Kontexten «mit einer besonderen Emphase und einem besonderen Gefühl» ausgesprochen wird, dann hat dies seine Erklärung darin, dass es mit diesem Anspruch verbunden ist.

Allerdings verschärft sich mit diesem Anspruch das Problem der Freiheit. Ist diese dann nicht genauso ausgeschlossen wie bei Gottes Gebot? Kant versucht diesem Problem mit dem Gedanken der Selbstgesetzgebung der Vernunft beizukommen. Doch der Gedanke einer unbedingten Pflicht, die man sich selbst geben kann, ist offensichtlich selbstwidersprüchlich. Denn gibt man sie sich selbst, dann verhält man sich in Freiheit zu ihr, und die Pflicht ist nicht unbedingt verpflichtend. Ist sie andererseits unbedingt verpflichtend, dann kann man sich nicht in Freiheit zu ihr verhalten, also sie sich auch nicht selbst geben. Man sollte allerdings nicht dem Irrtum erliegen, dass sich die Frage, wie Freiheit möglich ist, an der Frage der Selbstgesetzgebung der Vernunft entscheidet. Man muss sich hier immer gegenwärtig halten, dass dies die Fassung des Freiheitsproblems ist, wie es sich in der Perspektive der aufgeklärten, propositional strukturierten Vernunft stellt, für die die Wirklichkeit aus Tatsachen besteht. Innerhalb der Lebenswelt ist Freiheit etwas völlig anderes. Hier nehmen wir denjenigen als frei und selbstbestimmt wahr, der in der *Verständigung mit ihm* sein Handeln hinreichend aus *Gründen* verständlich machen kann, so dass nicht, wie bei unverständlichem Verhalten, in der *Verständigung über ihn* hinter ihn zurück nach verhaltensbestimmenden *Ursachen* z.B. in Gestalt psychischer Störungen gefragt werden muss, die sein Verhalten erklären. Damit stellt sich hier das Problem des Verhältnisses von Freiheit und kausaler Determination in einer ganz anderen Weise.²⁶

²⁶ Vgl. dazu Johannes Fischer, Handlungsfreiheit und kausale Determination. Eine Kritik des neurobiologischen und psychologischen Determinismus, <http://profjohannesfischer.de/2016/02/01/handlungsfreiheit-und-kausale-determination-eine-kritik-des-neurobiologischen-und-des-psychologischen-determinismus/>

Im Resultat geht aus der Aufklärung der Moderne eben jenes Verständnis von Moral hervor, das in der Einleitung zu diesen Überlegungen anhand der Präsentation von Gethmann erläutert wurde. Danach heisst Sich-moralisch-Orientieren: Sich an moralischen Urteilen und Sollensvorschriften orientieren. Der Ethik kommt dementsprechend die Aufgabe zu, solche Urteile und Sollensvorschriften zu begründen, um das moralische Handeln auf eine sichere Wissensgrundlage zu stellen. Und es ist jetzt auch klar, worauf sich der Anspruch dieser Art des ethischen Denkens auf Verbindlichkeit für jedermann gründet. Er ist fundiert im quasi religiösen Anspruch der Moral auf unbedingten Gehorsam. Die im Zusammenhang der Ausführungen zu Gethmanns Präsentation gestellte Frage, warum ein Suizidwilliger und seine Angehörigen sich überhaupt auf diese Art des Denkens einlassen sollen, statt ihr Handeln an empirischen Gründen zu orientieren, noch dazu in Anbetracht der Tatsache, dass mit dieser Art des Denkens Fragen beantwortet werden, die sie gar nicht stellen, hat in diesem Anspruch der Moral auf unbedingten Gehorsam ihre Antwort. Sie müssen sich auf diese Art des ethischen Denkens einlassen, weil es darin um die Moral geht. An ihr kommt niemand vorbei. Daher kann diese Art des Denkens auch praktische Relevanz für sich in Anspruch nehmen. Es geht um die letzten Gründe des Handelns, die absoluten Vorrang haben vor jeglichen Gründen anderer Art, insbesondere vor empirischen Gründen.

Alles in allem ist es ein gewaltiger Anspruch, den diese Art von Ethik erhebt. Die Kehrseite dieses Anspruchs ist die radikale Entwertung der Gründe, mit denen Menschen sich in der Lebenswelt orientieren, deren Herausforderungen sie bestehen müssen, mag es um den Suizid, die Armut, den Klimawandel oder die Versorgung der eigenen Eltern gehen, um nur die Beispiele aus der Einleitung zu nennen. Beispielhaft für diesen Anspruch und seine Entwertung der lebensweltlichen Orientierung ist das folgende Zitat: „Entscheidender ist die unterschiedliche Einstellung, die Fachethiker [im Vergleich zu ethischen Laien] gegenüber ethischen Fragen haben. Von ihrer beruflichen Ausbildung her müssen sie bereit sein, alles in Frage zu stellen. Bei Handlungstypen, deren Verwerflichkeit allen Laien offensichtlich ist, stellen sie die Frage: ‚Was ist wirklich falsch daran?‘ Was ist falsch an Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau? Dass sie hier aber allein die Frage stellen und eine argumentative Prüfung für nötig erachten, bringt sie freilich schon in den Ruf der Amoralität. Denn gibt es ein besseres Zeichen für das Manko der Experten, dass sie etwas hinterfragen, was jeder als moralisches Subjekt erzogener (sic!) Person offensichtlich sein muss? Schon dies macht sie als Personen suspekt. Philosophische Ethik muss tatsächlich mit diesem Manko leben. Nimmt sie

nicht die Intuitionen der eigenen Zeit, die *doxa*, für gegeben, muss sie diese rational hinterfragen...“²⁷

Diese Auffassung von philosophischer Ethik hat sich im Gefolge der Aufklärung tief in das Denken der Moderne eingebettet. Es geht hier, wie das Zitat verdeutlicht, gewissermassen um das Berufsethos des Moralphilosophen. Im Unterschied zur bloßen *doxa*, dem sich vordergründig Zeigenden, an das sich die philosophisch Ungebildeten halten, steht er für die *aletheia*, die Wahrheit. Mögen jene *glauben* zu wissen, dass ein Mord oder eine Vergewaltigung eine schlimme Sache und ein moralisches Übel sind, so verfügt er über *wirkliches*, nämlich argumentativ begründetes Wissen. Im Unterschied zum Laien ist er bereit, alles in Frage zu stellen, bis dahin, ob ein Mord oder eine Vergewaltigung moralisch gesehen wirklich so schlimm ist, wie der Laie glaubt. Der Anspruch, den diese Art von Ethik für sich selbst reklamiert, wird hier bis in die Unterscheidung zweier Kategorien von Menschen getrieben: Auf der einen Seite die moralphilosophischen Experten, die das Wissen über Moral exklusiv für sich beanspruchen; auf der anderen Seite die Laien, die über keine argumentative Rationalität verfügen und daher bloßen Vorurteilen – «den Intuitionen der eigenen Zeit» - aufsitzten, wenn sie eine Vergewaltigung für moralisch verwerflich halten.

4. Ethik der Postmoderne

Der Grundwiderspruch der modernen Ethik besteht nach dem Gesagten darin, dass sie die Moral im Denken konstruiert, gleichzeitig aber beansprucht, dass die so konstruierte Moral Orientierung bietet für das Handeln in der Lebenswelt.

Man kann sich das Problem an der grundlegendsten Frage der Moralphilosophie verdeutlichen, nämlich an der Frage nach dem Gegenstand, mit dem sie sich befasst. Es ist bemerkenswert, dass diese Frage in moralphilosophischen Lehrbüchern und Abhandlungen in aller Regel nicht eigens thematisiert wird. Zu offensichtlich scheint ja die Antwort auf diese Frage zu sein. Steckt es doch schon im Wort ‚Moralphilosophie‘, dass dieser Gegenstand die Moral ist. Dass es hier gleichwohl Klärungsbedarf gibt, zeigt sich, wenn man weiterfragt, wofür in dieser Antwort das Wort ‚Moral‘ steht. Steht es für dasjenige, worauf wir uns in alltäglichen Zusammenhängen mit diesem Wort beziehen, z.B. wenn wir von jemandem sagen, dass er moralisch richtig gehandelt oder sich moralisch gut verhalten hat? Oder steht es für dasjenige, was in moralphilosophischen

²⁷ Klaus Peter Rippe, Ethikkommissionen als Expertengremien?, in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1998, 363f.

Theorien und Debatten mit diesem Wort thematisiert und erörtert wird? Ist also der Zusammenhang, von dem her dieses Wort seine Bedeutung bezieht, die Moralphilosophie selbst, und ist mithin die Moralphilosophie ein selbstreferentielles Unternehmen?

Vielleicht wird man einwenden, dass dies keine wirkliche Alternative ist. Erhebt nicht die Moralphilosophie selbst den Anspruch, keine andere Moral zum Gegenstand ihres Nachdenkens zu haben als eben die, in welcher unser Zusammenleben seine Grundlage hat und um die es in der alltäglichen Praxis moralischen Urteilens und Wertens geht? Gründet sich nicht hierauf ihr Anspruch auf praktische Relevanz? Die Moral ist schließlich keine moralphilosophische Erfindung. Hat nicht bereits das Wissen, dass es überhaupt so etwas wie Moral gibt, in dieser Praxis seinen Ursprung?

Angenommen, es ist so: Wird die Moralphilosophie dann diesem Anspruch auch gerecht? Müsste nicht, wenn dies der Anspruch ist, in methodischer Hinsicht die erste und grundlegendste Frage sein, auf welche Weise diese unserem Zusammenleben inhärente Moral intersubjektiv nachvollziehbar und kontrollierbar aufgewiesen und analysiert werden kann? Und angenommen, man hat sich auf eine solche Methode verständigt: Müssten dann nicht alle moralphilosophischen Auffassungen und Theorien über Moral nach dieser Methode an der tatsächlich geübten Praxis moralischen Urteilens und Wertens auf ihre Richtigkeit überprüft werden? Das betrifft zum Beispiel die bis heute in der Moralphilosophie vorherrschende, von der modernen Ethik herrührende Auffassung, dass das Sollen bzw. der deontische Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral. Stimmt das mit der Moral überein, die wir in unserem Zusammenleben praktizieren?

Ist dies die methodische Vorgehensweise in der Moralphilosophie? Wird dort das Verständnis der Moral aus der Untersuchung der in unserem Zusammenleben praktizierten Moral entwickelt? Werden moralphilosophische Auffassungen und Theorien bezüglich der Moral an dieser Praxis überprüft? Oder besteht die methodische Vorgehensweise nicht vielmehr darin, das Verständnis der Moral über die kritische Auseinandersetzung mit moralphilosophischen Positionen bezüglich des Verständnisses der Moral – Kognitivismus-Nonkognitivismus, Realismus-Antirealismus, Rationalismus-Intuitionismus, Konsequentialismus-Deontologie usw. – herauszuarbeiten, wobei das Kriterium die philosophische Plausibilität der jeweiligen Positionen ist: Lassen sie sich konsistent denken? Nötigen sie zu absonderlichen und fragwürdigen Annahmen über die Wirklichkeit (wie z.B. der Annahme einer objektiven

Existenz von Werten)? Wie man sich unschwer anhand von moralphilosophischen Lehr- und Handbüchern überzeugen kann, ist in der Moralphilosophie die letztere methodische Vorgehensweise die Regel. Das lässt kein anderes Urteil zu, als dass die Moralphilosophie, jedenfalls in ihrem *mainstream*, in der Tat ein selbstreferentielles, hermetisch in sich abgeschlossenes Unterfangen ist. Statt über die Untersuchung der tatsächlich geübten moralischen Praxis zu erhellen, was Moral ist, führt sie sekundäre Diskurse über moralphilosophische Theorien über Moral. Sie kann daher durch die moralische Praxis auch nicht korrigiert werden, obgleich sie es doch ihrem Anspruch nach gerade mit ihr zu tun hat. Infolgedessen perpetuieren sich in ihr Auffassungen wie jene, dass der deontische Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral, weil das nie an der tatsächlich praktizierten Moral überprüft wird. Aufgrund ihrer Selbstreferentialität merkt sie nicht einmal, dass sie damit jegliche Relevanz für die lebenspraktische moralische Orientierung einbüsst. Dem Studenten der Moralphilosophie aber wird auf diese Weise suggeriert, dass moralphilosophische Kompetenz darin besteht, sich in den Debatten auszukennen, die in der Moralphilosophie über Moral geführt werden, und sich an diesen Debatten beteiligen, also *mitreden* zu können.

Würde die Moralphilosophie sich tatsächlich daran machen, die Moral zu untersuchen, die wir in unserem Zusammenleben praktizieren, dann würde sie ein völlig anderes Bild der Moral zeichnen.²⁸ Moralische Urteile haben dann ihren Sitz nicht in der Perspektive des Handelnden dergestalt, dass dieser aus ihnen die Gründe für sein Handeln bezieht, sondern in der Perspektive von Verhaltensbeobachtern und -beurteilern, die Verhalten und Handeln als moralisch gut oder schlecht, richtig oder falsch bewerten. Grundlegend für die Moral ist dabei der evaluative Wertungsmodus, nicht der deontische. Ausdrücke wie 'moralisch richtig' oder 'moralisch geboten' enthalten keine deontischen Wertungen, sondern sie haben eine deskriptive Bedeutung, die die Beziehung einer Handlung zum moralisch Guten betrifft. Wird von einer Handlung gesagt, dass sie moralisch geboten ist, dann wird gesagt, dass sie unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung des moralisch Guten erforderlich ist. Das ist keine Wertung, sondern eine Tatsachenfeststellung.

Der Primat des Evaluativen sowie die Tatsache, dass die Moral ihren Sitz in der Perspektive von Verhaltensbeurteilern hat, verweisen auf die gesellschaftliche Bedeutung der Moral, nämlich auf ihre Funktion als Medium der Selbststeuerung moderner Gesellschaften. Als *moral communities* verständigen sich diese darüber, welches Verhalten als gut und welches als

²⁸ Vgl. zum Folgenden den in Anm. 17 genannten Text.

schlecht, welches als lobenswert und welches als tadelnswert zu bewerten ist, und sie steuern solchermaßen das Verhalten ihrer Mitglieder über die Gewährung oder den Entzug von Wertschätzung und Achtung. Auf diese Weise kann die Moral beliebig den Herausforderungen angepasst werden, mit denen eine Gesellschaft konfrontiert ist. Dieser Tatsache verdankt zum Beispiel die Umweltmoral ihre Entstehung, die es in früheren Zeiten nicht gab. Dieser Sitz der Moral innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft ist in der Bedeutung des Wortes 'moralisch' enthalten. Wenn von einem Verhalten gesagt wird, dass es *moralisch* gut ist, dann wird damit nicht bloß zum Ausdruck gebracht, dass es gut ist, sondern vielmehr, dass es *allgemein* als gut bewertet zu werden *verdient*. Mit einer derartigen Feststellung wird also Position bezogen innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft in Bezug darauf, wie ein Verhalten allgemein bewertet werden *soll*.

Dadurch, dass die Moral ihren Sitz nicht in der Perspektive des Handelnden hat, kann sich das Handeln an empirischen Gründen wie dem Klimawandel oder der Angewiesenheit der eigenen Eltern auf Hilfe orientieren. Diese haben den Charakter von *moralischen* Gründen, insofern sie Grund geben für ein Handeln, das aus der Perspektive der Verhaltensbeurteilung moralisch richtig bzw. gut ist. Dafür, dass eine Handlung in dieser Weise beurteilt werden kann, muss der Handelnde keinen Augenblick lang an Moral gedacht haben. Wo auf den Klimawandel als einen empirischen Grund Bezug genommen wird, da ist er nicht als eine bloße Tatsache im Blick, wie sie Gegenstand der Klimaforschung ist, sondern als etwas, das emotional bewertet wird im Hinblick darauf, was er für die von ihm betroffenen Menschen und für zukünftige Generationen bedeutet. Wenn von empirischen Gründen die Rede ist, dann geht es also um die Orientierung innerhalb der Lebenswelt, für die, wie gesagt, Emotionen eine konstitutive Bedeutung zukommt.²⁹

Von der Moralsprache war an früherer Stelle schon die Rede. Sie ist nicht Beschreibung oder Bezeichnung von Tatsachen, sondern Artikulation von etwas, das in seiner Präsenz erlebt oder imaginiert wird. Das gilt für die moralischen Ausdrücke 'gut', 'schlecht', 'verwerflich' usw. Es gilt für sogenannte *thick moral concepts* wie freundlich, gütig, grausam, liebevoll, mitfühlend usw. Es gilt aber auch für ein Wort wie 'Würde'. Dass das Wort 'Mensch' in manchen Kontexten ein *nomen dignitatis*, d.h. ein Wort mit einer normativen Bedeutungskomponente ist, das hat seinen Grund in der Stellung, die Menschen in der Lebenswelt haben. Ein Ausruf wie „Das sind doch Menschen!“ angesichts der Misshandlung von Menschen artikuliert diese

²⁹ Vgl. den in Anm. 17 genannten Text.

Stellung und verdeutlicht zugleich den normativen Gehalt des Wortes 'Mensch', nämlich dass Wesen, die unter diese Bezeichnung fallen, so nicht behandelt werden dürfen.³⁰ Die Wörter 'Tier' oder 'Pflanze' haben keine derartige Bedeutungskomponente.

Dies soll genügen, um wenigstens anzudeuten, wie vollkommen anders im Vergleich zur Moral der Moderne diejenige Moral beschaffen ist, in der unser Zusammenleben tatsächlich begründet ist. Das Grundcharakteristikum dieser Moral ist, dass sie eine Moral der Lebenswelt ist. Sie ist nicht im Kopf konstruiert, sondern an den Situationen, Ereignissen und Veränderungen der Lebenswelt orientiert, die Grund geben für ein entsprechendes Handeln.

Was bedeutet das für die ethische Reflexion? Die aus der Aufklärung hervorgegangene Spaltung zwischen desengagiertem Denken und Leben, zwischen Tatsachenwelt und Lebenswelt führt hier zu einer Zweiteilung. Einerseits vollzieht sich die ethische Reflexion im desengagierten Denken. Im Unterschied zur modernen Ethik maßt sie sich jedoch nicht an, das moralisch Gute und Richtige im Denken konstruieren zu können. Gegenstand ihres Nachdenkens ist vielmehr die Moral der Lebenswelt als eine gegebene Tatsache. Dabei geht es um solche Themen und Fragen, wie sie oben skizziert worden sind, also z.B. um die Frage, welcher Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral, ob der deontische oder der evaluative; welche Bedeutung Emotionen für die Moral haben; wie die Moralsprache verstanden werden muss; oder worin die gesellschaftliche Funktion der Moral besteht.

Andererseits ist das ethische Nachdenken auch durch die Lebenswelt herausgefordert im Hinblick darauf, wie ein Verhalten und Handeln zu beurteilen ist oder welches Handeln eine gegebene Situation erfordert. Indem sie solchen Fragen nachgeht, begibt sich die ethische Reflexion in die engagierte, emotional fundierte Perspektive der Moral, bei der das Verhalten und Handeln in der Lebenswelt vor Augen ist. Ihr Beitrag kann zum Beispiel darin bestehen, dass sie auf vergessene oder verdrängte Aspekte eines öffentlich diskutierten Problems aufmerksam macht, welche für dessen moralische Beurteilung bedeutsam sind; oder dass sie auf die Situation oder Lebenslage von Personengruppen aufmerksam macht, die außerhalb des Lichtkegels öffentlicher Aufmerksamkeit stehen; oder dass sie ganz allgemein die moralische Sensibilität für bestimmte Themen und Fragen zu schärfen sucht. Bei alledem verfügen Ethikerinnen und Ethiker über keine andere, „höhere“ Art von Erkenntnis als ethische Laien.

³⁰ Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

Was sie diesen voraus haben, ist lediglich die Tatsache, dass sie sich professionell mit solchen Fragen beschäftigen und daher über mehr Zeit und mehr Erfahrung für deren Klärung verfügen.

Vor allem aber unterscheidet sich diese Art der ethischen Reflexion von der modernen Ethik darin, dass sie auf Allgemeingültigkeitsansprüche für ihre moralischen Urteile verzichtet. Das mag auf den ersten Blick überraschen, wird doch in vielen ethischen Lehrbüchern der Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu den konstitutiven Kennzeichen moralischer Urteile gerechnet.³¹ Es geht hier um die wichtige Unterscheidung zwischen *Wahrheit* und *Geltung* beziehungsweise zwischen *Urteilen* und *Behauptungen*. Mit *Urteilen* wird ein Anspruch auf *Wahrheit* erhoben, nämlich dass der Sachverhalt, der im Urteil ausgesagt wird, tatsächlich besteht. Ein Anspruch auf *Geltung* wird hingegen mit *Behauptungen* erhoben. Es ist eines, wenn jemand *urteilt*, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, und ein anderes, wenn jemand *behauptet*, dass das Betreffende der Fall ist. Mit der letzteren Äusserung erhebt der Sprecher einen Anspruch *gegenüber anderen*, nämlich zeigen und den Nachweis führen zu können, dass es sich so verhält, wie er behauptet, so dass auch diese seiner Behauptung *zustimmen* müssen. Das ist es, was mit dem Wort ‚Geltung‘ ausgedrückt wird: Gemeint ist nicht einfach die Wahrheit eines Urteils, sondern die *Zustimmung* zur Wahrheit eines Urteils oder die *Anerkennung* dieser Wahrheit.

Dabei macht es Sinn, zwischen *faktischer* Geltung und *normativer* Geltung zu unterscheiden. Ein Urteil steht faktisch in Geltung, wenn seine Wahrheit innerhalb des betreffenden sozialen Zusammenhangs faktisch anerkannt wird. Ein Urteil steht normativ in Geltung, wenn die Mitglieder des betreffenden sozialen Zusammenhangs sich der Anerkennung seiner Wahrheit nicht entziehen können, d.h. zu dieser genötigt sind. Auf solche Nötigung, also auf normative Geltung zielt der Nachweis, den führen zu können derjenige beansprucht, der eine Behauptung aufstellt. Wo Menschen sich zu solcher Anerkennung genötigt oder verpflichtet sehen, da hat das betreffende Urteil normative *Geltung für sie*. Dieses ‚für sie‘ verweist auf einen wichtigen Unterschied zwischen Geltung und Wahrheit. Das Wort ‚Geltung‘ hat eine *relative* Bedeutung – etwas hat *Geltung für jemanden* –, das Wort ‚Wahrheit‘ hingegen nicht: Ein Urteil ist wahr oder falsch, aber es ist nicht wahr für jemanden. Die Aussage, dass ein Urteil ‚wahr für jemanden‘ ist, macht lediglich Sinn, wenn sie so gemeint ist, dass der Betreffende das Urteil *für wahr hält*. Aber das ist dann keine Aussage über das Urteil und dessen Wahrheit, sondern eine Aussage über den Urteilenden und dessen Überzeugung.

³¹ Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2003, 24ff.

Diese Überlegung verdeutlicht, dass man einen Anspruch auf Wahrheit erheben und zugleich auf einen Allgemeingültigkeitsanspruch für diese Wahrheit verzichten kann. Man kann urteilen, ohne zu behaupten, dass auch andere so urteilen müssen. Das ist gerade im Blick auf die Moral der Lebenswelt von entscheidender Bedeutung, weil hier Emotionen eine konstitutive Rolle spielen. Hier kann sich uns ein bestimmtes Urteil aufdrängen, ohne dass wir in der Lage sind, anderen gegenüber einen argumentativen Nachweis dafür zu erbringen, dass auch sie so urteilen müssen. Wir können nur versuchen, den empirischen Grund, der uns so urteilen lässt – z.B. die Bedeutung des Klimawandels für die davon betroffenen Menschen –, dem Gegenüber so zu vergegenwärtigen, dass sich auch ihm die Wahrheit unseres Urteils zeigt. Aber es gibt dafür keinerlei Garantie. Die Ethik der Postmoderne fällt daher moralische Urteile nicht von oben herab. Hier gibt es keine Ethikexperten, die für sich beanspruchen, über eine objektive Wahrheit zu verfügen, die allgemeingültig ist ganz unabhängig davon, ob sie den ethischen Laien einleuchtet oder nicht. Die Ethik der Postmoderne sieht ihre Aufgabe vielmehr darin, zum Nachdenken und zur Diskussion anzuregen, Verständigungsprozesse zu initiieren und hierfür Gesichtspunkte beizusteuern, die für die möglichst umfassende Bewertung eines moralischen Problems bedeutsam sind.

5. Die Dialektik der Aufklärung

1944 erschien Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Essaysammlung «Dialektik der Aufklärung»³², die großen Einfluss auf das Denken der politischen Linken bis in die 68er Jahre des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus gehabt hat. Den Faschismus und den zweiten Weltkrieg vor Augen untersuchen die Autoren darin die Gründe, die zu diesen Katastrophen geführt haben. Ihre zentrale These ist, dass diese bereits in der Vernunftform der Aufklärung angelegt sind. Statt Überwindung des Mythos zu sein, hat die Vernunft der Aufklärung einer neuen Mythologie den Weg gebahnt, und zwar aufgrund des instrumentellen Charakters, den Adorno und Horkheimer für sie unterstellen, der, ursprünglich auf die Beherrschung der Natur gerichtet, sie ebenso geeignet macht für die Herrschaft über den Menschen. Monopolkapitalismus und Faschismus sind die Manifestationen dieser Herrschaftsform.

Folgt man den hier entwickelten Überlegungen, dann ergibt sich sowohl bezüglich des Verständnisses des Mythos als auch bezüglich des Verständnisses der Aufklärung und der aus ihr hervorgehenden Vernunft ein sehr anderes Bild. Die Ablösung des Mythos durch die Vernunft der Aufklärung vollzieht sich als Übergang von einem präsenzorientierten zu einem

³² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969.

tatsachenorientierten Wirklichkeitsverständnis. Dabei ist die aufgeklärte Vernunft keineswegs nur instrumentell orientiert. Instrumentelles Denken ist darauf beschränkt, bei gegebenen Zielen die geeigneten Mittel zu wählen, aber es kann nicht in Freiheit Ziele setzen. Hätte die Vernunft der Aufklärung bloß instrumentellen Charakter, dann könnte es keine Ethik geben.

Wenn man gleichwohl von einer Dialektik der Aufklärung sprechen kann, dann aus einem anderen Grund, nämlich im Blick auf die Spaltung zwischen Denken und Leben, zwischen Tatsachenwelt und Lebenswelt, die sich mit der Aufklärung auftut. Die antike Tugendethik verarbeitet diese Spaltung dadurch, dass sie die Frage, mit welchen Ressourcen der Mensch die Kontingenzen der Lebenswelt bestehen kann, ins Zentrum des ethischen Nachdenkens rückt. Die moderne Ethik hingegen, insoweit sie die Orientierung im Handeln rein im Denken konstruiert, verschärft diese Spaltung mit der Folge, dass sich in Bezug auf die Orientierung im Präsenzzusammenhang der Lebenswelt ein Vakuum auftut. Darin liegt die Gefahr, dass sich in diesem Vakuum neue Mythen etablieren können und hinterrücks vom Denken Besitz ergreifen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie die Wirklichkeit durch die Präsenz verborgener Mächte bestimmt sehen, sei dies «das Schicksal», «die Vorsehung», «das Weltjudentum», «die Nation», «das Volk», «das System», «die Biomacht»³³ oder auch finstere Mächte, die heute hinter der Corona-Pandemie stecken und sich diese für ihre Zwecke nutzbar machen. In ihrem Bestreben, solchen Mythen etwas entgegenzusetzen, wird die Vernunft der Moderne mit ihrer eigenen Ohnmacht konfrontiert. Denn mit den Mitteln des Denkens, dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments, ist ihnen nicht beizukommen. Wer sich auf Argumente, die die eigene Überzeugung in Frage stellen könnten, gar nicht erst einlässt, weil er sie durch die Präsenz finsterer Mächte kontaminiert und gesteuert sieht, der kann auch nicht mit Argumenten genötigt werden, sich auf Argumente einzulassen.

Präsenz kann nur mit Präsenz begegnet werden. Dem Mythos und der Religion ist diese Einsicht immer schon vertraut. So macht der religiöse Pazifismus mit der Einsicht ernst, dass der Ungeist des Hasses, der Menschenverachtung und der Gewalt nur durch den Geist des Friedens überwunden werden kann, wie er mit dem eigenen Handeln und Verhalten bezeugt wird. In religiöser Perspektive geht es hier im Letzten um die Frage, von welchem Geist Menschen sich in ihrem Fühlen, Denken und Handeln bestimmen lassen. In diesem Sinne könnte man auch von einem Geist der Vernunft sprechen, um auszudrücken, dass auch Vernunft etwas ist, das

³³ Petra Gehring, *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Frankfurt 2006. Kritisch dazu Johannes Fischer, *Bioethik oder „Biomacht“? Über intellektuelle Mythifizierung*

<http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2013/10/Bioethik-oder-Biomacht.pdf>

nicht bloß die Form des Gedankens hat, sondern das auch mit Präsenz zu tun hat, nämlich mit einer Präsenz, die sich im Fühlen, Denken und Handeln eines Menschen manifestiert und die solchermaßen nach außen bezeugt wird und eine Wirkung auf andere ausübt. Wie im Beispiel des religiösen Pazifismus geht es auch hier letztlich um Vertrauen, nämlich dass in den Konflikten, die die westlichen Gesellschaften der Gegenwart zu zerreißen drohen, der Geist der Vernunft stärker ist als der Ungeist der Realitätsverleugnung, der Propagierung neuer Mythen und der populistischen Rattenfängerei.

Scharfsichtiger als Horkheimer und Adorno hat Robert Musil die Dialektik der Aufklärung der Moderne diagnostiziert. Ziemlich gegen Ende des Romans „Der Mann ohne Eigenschaften“ lässt er dessen Hauptfigur Ulrich Reflexionen über die Brüchigkeit einer Moral anstellen, die einseitig an den Verstand gebunden wird mit der Folge, dass man es vernachlässigt, die Gefühle zu entwickeln, obwohl die Moral von ihnen abhängig ist, und dies führt ihn zu Überlegungen zur Bedeutung der ‚Geist‘-Dimension:

„Er war im Begriff gewesen, von dem zu wenig beachteten Unterschied zu sprechen, dass die verschiedenen Zeitalüfe den Verstand in ihrer Weise entwickelt, die moralische Phantasie aber in ihrer Weise fixiert und verschlossen haben. Er war im Begriff gewesen, davon zu sprechen, weil die Folge ist: eine trotz aller Zweifel mehr oder weniger geradlinig durch alle Wandlungen der Geschichte aufsteigende Linie des Verstandes und seiner Gebilde, dagegen ein Scherbenberg der Gefühle, der Ideen, der Lebensmöglichkeiten, wo sie in Schichten so liegen, wie sie als ewige Nebensachen entstanden und wieder verlassen worden sind. ... Weil alles in allem die Folge ist, dass die Affektivität in der Menschheit hin und her schwankt wie Wasser in einem Bottich, der keinen festen Stand hat.“³⁴

Musil verdeutlicht dies – kurz vor Beginn des Dritten Reiches – am Phänomen der Begeisterung: „Ein Wesen ist der Mensch, das nicht ohne Begeisterung auskommen kann. Und Begeisterung ist der Zustand, worin alle seine Gefühle und Gedanken den gleichen Geist haben. Du meinst, beinahe im Gegenteil, sie sei der Zustand, wenn ein Gefühl übermäßig stark sei, ein einziges, das – Hingerissensein! – die anderen zu sich hinreisst? Nein, du hast darüber gar nichts sagen wollen? Immerhin, es ist so. Es ist auch so. Aber die Stärke einer solchen Begeisterung ist ohne Halt. Dauer gewinnen die Gefühle und Gedanken nur aneinander, in ihrem Ganzen, sie müssen irgendwie gleichgerichtet sein und sich gegenseitig mitreissen. Und

³⁴ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1978, 1028f.

mit allen Mitteln, mit Rauschmitteln, Einbildung, Suggestion, Glauben, Überzeugung, oft auch nur mit Hilfe der vereinfachenden Wirkung der Dummheit, trachtet ja der Mensch, einen Zustand zu schaffen, der dem ähnlich ist. Er glaubt an Ideen, nicht weil sie manchmal wahr sind, sondern weil er glauben muss. Weil er seine Affekte in Ordnung halten muss. Weil er durch eine Täuschung das Loch zwischen seinen Lebenswänden verstopfen muss, durch das seine Gefühle sonst in alle vier Winde gingen. Das richtige wäre wohl, statt sich vergänglichen Scheinzuständen hinzugeben, die Bedingungen der echten Begeisterung wenigstens zu suchen. Aber obwohl alles in allem die Zahl der Entscheidungen, die vom Gefühl abhängen, unendlich viel grösser ist als die jener, die sich mit der blanken Vernunft treffen lassen, ... erweisen sich nur die Verstandesfragen als überpersönlich geordnet, und für das andere ist nichts geschehen, was den Namen einer gemeinsamen Anstrengung verdiente oder auch nur die Einsicht in ihre verzweifelte Notwendigkeit andeutete ...“³⁵

Darin liegt die Gefahr der Katastrophe, des „Massenunglücks“: „Melde eben ..., das sei der Tausendjährige Glaubenskrieg. Und noch nie seien die Menschen so schlecht gegen ihn gerüstet gewesen wie in dieser Zeit, da der Schutt ‚des vergeblich Gefühlten‘, den ein Zeitalter über dem anderen hinterlässt, Bergeshöhe erreicht hat, ohne dass etwas dagegen geschähe. Das Kriegsministerium darf also beruhigt dem nächsten Massenunfall entgegensehen.“³⁶

Folgt man dieser Diagnose, dann ist es gerade das moderne Bestreben, die Moral der rationalen Kontrolle durch den Verstand zu unterwerfen und sie dazu vom Gefühl abzukoppeln, das dadurch zur „ewigen Nebensache“ wird, welches dem Irrationalismus in Gestalt eines orientierungslos gewordenen Gefühls den Boden bereitet, das „Halt“ und „Dauer“ sucht, indem es sich an „Ideen“ und Irrglauben festmacht. Wenn man darüber nachdenkt, worin das Unheil begründet war, das Musil in diesen Sätzen hellsichtig vorwegnimmt: Ist dies die Tatsache, dass die Menschen damals nicht rational genug *gedacht* haben? Oder ist es nicht vielmehr die Tatsache, dass vielen von ihnen die elementaren Gefühle der Menschlichkeit abhanden gekommen sind, ohne die es keinen Sinn für Recht und Unrecht gibt? Was ist Menschlichkeit? Kann uns dazu eine Ethik etwas sagen, die ihre Aufgabe in der rationalen Begründung von moralischen Richtigkeitsurteilen sieht und die die Moral dabei von der Anschauung und vom Gefühl so unabhängig wie möglich zu machen sucht?

³⁵ AaO. 1037.

³⁶ AaO. 1038.