

2 Was es heißt, ethisch zu denken

2.1 Der ethische Gesichtspunkt

Wir schließen an den Punkt an, an dem sich der Leser in die Perspektive des durch Beruf, Amt oder Rolle in seine Handlungsverantwortung gestellten ethischen Entscheidungssubjekts versetzt hat. Worauf es nun ankommt, ist, diese Perspektive auf genuin ethische Maßstäbe hin zu konkretisieren. Was also heißt es, „ethisch“ zu denken? Wir haben durch unser Modell der doppelten Versetzung schon einer fundamentalen Gefahr vorgebeugt, nämlich der, den Begriff des Ethischen *zu weit* zu fassen. Ethisch zu denken heißt gerade nicht, eine quasi göttliche Perspektive einzunehmen und sich zu fragen, wie die Abwägung beispielsweise zwischen Embryonenschutz und Forschungsinteresse, zwischen Informantenschutz und Strafverfolgungsinteresse oder zwischen Persönlichkeitschutz und öffentlichem Informationsinteresse in einer idealen Welt zu beurteilen sei, aus der womöglich die Notwendigkeit dieser Abwägungen schon verschwunden wäre oder zum Verschwinden gebracht werden sollte. Ethisch zu denken heißt vielmehr, jedenfalls im Kontext der „angewandten Ethik“, konsequent aus der Perspektive derer zu denken, die mit diesen Abwägungen und den von ihnen implizierten Entscheidungen

befasst und von ihnen betroffen sind. Dabei bildet die gegebene Situation mit all ihren geschichtlichen, kulturellen und sozialen Begrenztheiten den faktisch vorauszusetzenden Ausgangspunkt. Auf ihn können wir uns beschränken, wenn wir wissen wollen, wie wir an Stelle eines ethischen Verantwortungsträgers hier und heute zu handeln hätten.

Andererseits muss man an dieser Stelle aber auch der Gefahr wehren, die in der anderen Richtung besteht: Der Begriff des „Ethischen“ darf auch nicht *zu eng* gefasst werden. Das heißt, wir dürfen den ethischen Gesichtspunkt nicht als einen Sonderblickwinkel auffassen, der nur einer unter vielen anderen wäre, also insbesondere neben dem ökonomischen, dem politischen oder dem psychologischen Aspekt. Der ethische Gesichtspunkt ist *der umfassende Gesichtspunkt, auf Grund dessen unsere Überlegungen in unser Handeln übergehen*. Er markiert die Grenze, über die hinweg unser vernünftiges Nachdenken unser Handeln bestimmt. Es ist also ein Missverständnis, wenn jemand sagt: „Ja, ethisch gesehen, sollten wir natürlich alle Menschen und sogar alle Lebewesen schützen, aber diesen ethischen Gesichtspunkt können wir nicht durchhalten, weil die wirtschaftlichen Zwänge es nicht zulassen“; oder: „...weil andere Menschen anders denken als wir“. Das läuft etwa auf die Position hinaus: „Wir möchten ja gerne ethisch sein, aber es gibt Grenzen, jenseits derer man nicht wirklich ethisch handeln kann“. Wer so spricht, hat missverstanden, was Ethik ist. Denn Ethik ist das Prinzip, an dem man schließlich sein Handeln ausrichtet. Wenn jemand sagt: „Ich kann eine bestimmte Forderung, die an mich gestellt wird, jetzt oder überhaupt nicht verwirklichen, weil sonst meine Firma bankrott macht“ oder „... weil sich dann unser Staat auflöst“, dann ist eben seine Firma oder ist sein Staat das Kriterium, woran er die Rechtfertigung seines Handelns ausrichtet. Er muss dafür Gründe haben, also beispielsweise, dass es den Menschen, die in seiner Firma beschäftigt sind, schlech-

ter ginge, wenn die Firma weg wäre und dass die Firma überleben muss, damit sie wenigstens einige grundlegende Versorgungs- und Arbeitsplätze aufrechterhalten kann. Also er muss dann irgendeine Argumentation haben, auf Grund derer sein Standpunkt eben doch – zumindest nach seiner Auffassung – der ethische ist, das heißt der, der mit guten Gründen gegenüber allen anderen Menschen gerechtfertigt werden kann.

Wir kommen somit, auch und gerade wenn wir uns an die Stelle eines konkreten Trägers beruflicher, amtlicher, rollen-gestifteter Handlungsverantwortung versetzen, am ethischen Gesichtspunkt nie vorbei und dürfen ihn nicht gegenüber anderen ausspielen, sondern Ethik ist eigentlich die Integration aller wesentlichen unseres Lebens in ein stimmiges Ganzes, das sich begründen und rechtfertigen lässt: also der wirtschaftlichen Gesichtspunkte, der politischen Gesichtspunkte, auch der religiösen Gesichtspunkte (denn man muss auch durchaus, wenn man ein religiöser Mensch ist, sich fragen, wie die im Jenseits begründeten unsichtbaren, im Glauben verwurzelten Forderungen der Religion in das alltägliche Leben übersetzt werden können, auch das ist letztlich eine ethische Frage). Wenn man dies voraussetzt, dann kann man sagen, dass der ethische Gesichtspunkt uns allen gemeinsam ist, sobald wir uns vernünftig darüber unterhalten, was wir in bestimmten Bereichen unseres Lebens tun oder lassen sollten.

2.2 Der ethische Standpunkt

Wer somit nun die konkrete Handlungsverantwortung aus der ethischen Perspektive in den Blick nimmt, kommt freilich an einem weiteren fundamentalen Komplexionsfaktor nicht vorbei, der im Grunde ausschlaggebend dafür ist, dass wir uns überhaupt philosophisch mit der „angewandten Ethik“ beschäftigen müssen. Um ihn zu ermessen, lautet die Ausgangs-

bestimmung: *Ethik hat Moral zum Gegenstand*; das heißt, wer ethisch denkt, will zwar zuletzt ganz selbstverständlich auf moralische Erkenntnis hinaus, aber er verbindet seine Suche nach moralischer Einsicht mit einer Antwort auf die Frage, was Moral überhaupt ist und warum es sie gibt. An dieser entscheidenden Stelle stoßen wir noch einmal auf die in der Einleitung hervorgehobene Unabtrennbarkeit von Inhalt und Begriff der „Angewandten Ethik“. Unsere Frage: Was heißt es, ethisch zu denken? ist kein *Aperçu* methodischer oder propädeutischer Reflexion, sondern genau sie wird, ob gewollt oder nicht, von jedem, der sich Gedanken um seine ethische Handlungsverantwortung macht, in einer Weise beantwortet, ohne die man und er selbst seine Entscheidung zuletzt gar nicht verstehen kann.

Damit kommen wir zu einem Schlüssel für das Verständnis aller „angewandten Ethik“, nämlich der unbestreitbaren Tatsache, dass es *Ethiken* gibt, also unterschiedliche Standpunkte hinsichtlich der Frage, was Moral sei und warum es sie überhaupt gibt. Ganz besonders in der medizinischen und der Bioethik, aber *mutatis mutandis* auch auf allen anderen uns hier interessierenden Gebieten, herrscht erbitterter theoretischer Streit!⁶ Anders kann es auch gar nicht sein, wenn es, wie wir voraussetzen, in der Ethik um Wahrheit geht. Wahrheit ist in Philosophie und Wissenschaft immer umstritten, nicht nur in der von uns in der Überleitung angesprochenen diachronen Perspektive, in der sich das, was wir wissen, immer erst durchsetzen muss gegen das, was wir zu wissen glaubten, sondern genauso in der synchronen Beziehung, in welcher verschiedene Standpunkte einander im Ringen um die ethische

6 Vgl. zum Folgenden auch Schweidler, Walter. 2006. Normkultur versus Nutzenkultur: Worüber streitet die Bioethik? In *Normkultur vs. Nutzenkultur*, Hrsg. Thomas Sören Hoffmann/Walter Schweidler, S. 3–28. Berlin/New York: de Gruyter.

Wahrheit gegenseitig ausschließen und bekämpfen. Anders als den ethischen Gesichtspunkt, den jeder einnehmen muss, der sich um die rationale Begründung verantwortlichen Handelns Gedanken macht, gibt es also „den“ ethischen Standpunkt niemals, sondern unterschiedliche Auffassungen vom Grund moralischer Erkenntnis stehen einander, und zwar zum guten Teil ganz unvermittelt und entsprechend kontrovers, gegenüber. Mehr oder weniger idealtypisch kann man dabei zwei Hauptlager unterscheiden, die man als den *deontologischen* und den *utilitaristischen* Standpunkt kennzeichnen kann. Das Wort „utilitaristisch“ kommt vom lateinischen *uti* für „nützen“, das Wort „deontologisch“ vom griechischen *deon* für die „Sitte“, die „Pflicht“, die „Norm“. Ein Beispiel zur Klärung: Wenn der frühere deutsche Bundespräsident Herzog einmal in einer Diskussion sagte, er könne es einem Schwerkranken, der auf fremde Organe angewiesen ist, nicht klarmachen, warum nicht Stammzellen für die Forschung eingesetzt werden sollen, die zur möglichen Heilung seiner Krankheit führen können, dann vertrat er hier einen utilitaristischen Standpunkt. Das heißt, er sagt etwa Folgendes: Es gibt ein gutes und nützliches Ziel, nämlich Heilung einer Krankheit; und für dieses Ziel muss alles eingesetzt werden, was zur Erreichung dieses Ziels führen kann, auch die Stammzellen, die aus menschlichen Embryonen gewonnen worden sind, welche zur Gewinnung dieser Stammzellen vernichtet wurden. Das heißt letztlich: Die Nützlichkeit des Ziels rechtfertigt die Mittel, die für dieses Ziel eingesetzt werden. Wenn die frühere Bundesjustizministerin Däubler-Gmelin in einer Diskussion gegen diesen Standpunkt einwendete, dass die Verwendung von Stammzellen nicht für ein noch so nützliches Ziel erlaubt sein könne, wenn menschliche Wesen geopfert werden, um die Stammzellen zu gewinnen, dann vertrat sie den Gegenstandspunkt, den deontologischen Standpunkt. Der deontologische Standpunkt besagt, dass der Mensch und jeder Ange-

hörige der menschlichen Art ein Zweck in sich selbst ist, der für keinerlei noch so nützliche Ziele instrumentalisiert werden darf. Ein menschliches Wesen darf demnach nicht für nützliche Zwecke anderer menschlicher Wesen geopfert werden. Das letzte Ziel ist für den deontologischen Standpunkt nicht die Erhöhung der Nützlichkeit, sondern der Schutz und der Respekt vor dem Menschen.

Diese beiden großen Standpunkte kennzeichnen die Strukturen der heutigen ethischen Diskussion in fast allen wichtigen Gebieten, um die wir streiten. Wir finden dieselben Diskussionen in China, in der islamischen Welt, wir finden sie in Amerika, wir finden sie über die ganze Welt hinweg. Dies sei allem Folgenden vorausgeschickt, und zwar gerade nicht deshalb, weil der Leser zu einer „Entscheidung“ zwischen ihnen aufgefordert oder diese ihm im Rest unserer Darlegungen nahe gelegt werden soll, sondern, eher im Gegenteil, weil es eben die „angewandte Ethik“ ist, die eine differenzierte Bemühung um die Vermittlung in dem durch sie aufgespannten Positionenstreit nahe legt und in mancher Hinsicht sogar unumgänglich macht. Diese Vermittlung selbst kann nicht von einem neutralen „dritten Weg“ her erfolgen, aber sie kann dem, der sich um sie bemüht, erlauben, seine eigene Stellungnahme zu dem fraglichen Streit selbst besser zu verstehen. Dazu hilft eine erste Distanzierung, die man in diesem Geflecht der kontroversen ethischen Standpunkte auf einer Ebene vornehmen muss, die den beiden genannten „Streithähnen“ zumindest philosophiegeschichtlich noch vorgelagert ist.

2.2.1 Der Ansatz der Handlungsethik

Der Streit zwischen deontologischer und utilitaristischer Ethik ist selbst geschichtlich bedingt: Er ist überhaupt erst unter dem Vorzeichen des modernen, neuzeitlichen Denkens

entstanden, wie es insbesondere von *Descartes* (1596–1650) begründet wurde, der als Gegenstand wissenschaftlichen Fragens einen so „diffusen“ Zusammenhang wie den, den wir als unser „menschliches Dasein“ bezeichnet haben, gar nicht zulassen wollte. Das hatte Folgen auch für die Ethik. Man suchte nach einem klar und deutlich umschreibbaren, punktuell zu rekonstruierenden Faktum als Gegenstand der ethischen Untersuchung, und man fand ihn in der *Handlung*. Wir haben dem in der Einleitung durchaus Rechnung getragen, als wir sagten, dass das Handeln der letztendliche Gegenstand der Ethik ist. Aber wir haben mit unserer Bezugnahme auf das menschliche Dasein doch einen Horizont ins Spiel gebracht, in den das Handeln noch integriert bleibt und dessen wissenschaftliche Fassbarkeit wir nicht so skeptisch einschätzen wie einst Descartes.

Die gesamte moderne Ethik geht vom Begriff der Handlung aus. Hingegen war die von den griech. Philosophen *Platon* (427–347 v. Chr.) und *Aristoteles* (384–324 v. Chr.) begründete Tugendlehre, und mit ihr fast die gesamte antike Morallehre, primär Lebensethik. Bei dem mittelalterlichen Philosophen und Theologen *Thomas von Aquin* (1225–1274) stehen beide Gesichtspunkte in enger, nicht immer spannungsfreier Verbindung.

Die handlungsethische Fragestellung ist: Welches sind die Kriterien einer guten Handlung? Sie stellt also ein abgegrenztes Ereignis in den Mittelpunkt der sittlichen Beurteilung: die Handlung *H* zum Zeitpunkt *t* (z. B. die Verunreinigung eines Gewässers durch Verklappung giftiger Substanzen, die Rettung eines Ertrinkenden durch einen anderen Menschen, die Aussetzung eines Kindes durch die Mutter). Die Handlungsethik forscht daher wesentlich nach den angemessenen ereignisübergreifenden Beschreibungskategorien einzelner Handlungen, auf die das je konkrete Geschehen zurückbezogen werden kann.

2.2.1.1 Beschreibungskategorien der Handlung

Die Beschreibungskategorien der Handlung sind ein entscheidendes Vermittlungsprinzip, ohne welches die sittlichen Beurteilungskriterien auf eine einzelne Handlung gar nicht angewendet werden könnten. Die wichtigsten Beschreibungskategorien sind:

- **Handlungstypus:** Wenn menschliches Handeln nicht weitgehend in vergleichbaren Typen von Handlungsweisen und -konstellationen vor sich ginge, wäre Ethik nicht möglich. Wir sprechen von „Mord“, „Betrug“, Ehebruch“, „Schenkung“, „Rettung“, „Unterstützung“, „Reparatur“, „Kauf“, „Fernsehen“, „Gruß“ usw. Die Kategorien lassen sich mindestens unterscheiden in ethisch positive, negative und neutrale. Nach Thomas von Aquin gibt es neutrale Handlungstypen, aber keine neutralen Handlungen. Jede Handlung ist positiv oder negativ, weil sie die Handlung eines Menschen auf dem Weg zum Himmel oder zur Hölle ist, aber es gibt viele Handlungsweisen, in denen die erlösten und die verdammten Menschen übereinstimmen.
- **Handlungsregel:** Handlungen stehen in Regelzusammenhängen, die sowohl deskriptiver (= beschreibend; von lat. *describere* = beschreiben) Natur (wie der Satz „Inflation führt zur Flucht in Sachwerte“) aber auch normativer (= vorschreibend; von lat. *norma* = Maßstab, Vorschrift) Natur (wie der Satz „Lasse dich niemals ungestraft beleidigen!“) sein können.
- **Handlungsfolgen:** Handlungen, die auf verschiedenen Regeln beruhen, können durch die Beschreibung ihrer Folgen zusammengefasst werden (z. B. „Die Tötung eines Tieres verursacht ebenso Leid wie die Ermordung eines Menschen“). Handlungsfolgen sind in naturgesetzlichen Zusammenhängen begründet; die Frage ist, inwieweit sie

die sittliche Beurteilung der jeweiligen Handlung bestimmen können oder müssen.

- Handlungsmaxime: Menschen können bei gleichen Handlungen verschiedenen Regeln folgen (z. B. x rettet v vor dem Ruin, weil x der Maxime folgt „Ich will so oft wie möglich in die Zeitung kommen“ oder „Ich darf mein Gewissen nicht mit Schuldgefühlen belasten“ oder „Ich will mein Vermögen einsetzen, um bedrohten Menschen zu helfen, wo immer ich es kann“). Die Frage ist, inwieweit wir immer sicher sein können, welchen Maximen wir folgen, oder ob alle unsere bewussten Grundsätze immer durch natürliche Kausalgesetze determiniert sind usw.

Literaturhinweis

Zur Lehre von den Handlungstypen vgl. einführend:

Thomas von Aquin. 1990. *Über die Sittlichkeit der Handlung*. Summa Theologiae I–II q. 18–21. Einleitung von R. Spaemann. Übersetzung und Kommentar von R. Schönberger. Weinheim: Acta Humaniora.

2.2.1.2 Moderne Handlungsethiken

Die zwei hauptsächlichen und miteinander konkurrierenden modernen Ethiken (man sagt besser „Ethiktypen“, darf dies dann aber nicht mit den o. g. „Handlungstypen“ verwechseln) sind Handlungsethiken, die hinsichtlich der Frage divergieren, welche Beschreibungskategorien primär für die Formulierung ethischer Beurteilungskriterien heranzuziehen sind. Es handelt sich um die

- teleologische (von griech. *telos* = der Zweck) bzw. konsequenzialistische Ethik: Dieser Ethiktyp spricht den Hand-

lungsfolgen die primäre Bedeutung zu. Die Hauptvariante dieses Ethiktyps ist der Utilitarismus (von lat. *utilis* = nützlich) mit seinem Grundprinzip: *Gut ist die Handlung, deren Folgen das größtmögliche Glück der größtmöglichen Menge von dieser Handlung betroffener Menschen bewirkt bzw. die größtmögliche Leidverminderung herbeiführt.*

- deontologische Ethik (von griech. *to deon* = das Gesollte, Pflichtgemäße und *logos* = Vernunft, Lehre). Dieser Ethiktyp schreibt der Handlungsmaxime die ausschlaggebende sittliche Bedeutung zu. Inbegriff der deontologischen Ethik ist der „Kategorische Imperativ“ Kants (1983 [1788], S. 140.), nach der die innere Einstellung des Handelnden letztlich darüber entscheidet, ob seine Handlung sittlich positiv, negativ oder neutral zu bewerten sei. Der Kategorische Imperativ lautet:

Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

2.2.1.3 Subjektiver Glücksbegriff

Es ist charakteristisch für beide Handlungsethiken, dass sie von einem subjektiven Glücksbegriff ausgehen: Glück ist ein als angenehm bzw. gewünscht empfundener Zustand des Bewusstseins. Gegenbegriff ist das Leid.

Der Streit geht darum, ob Glück (in diesem subjektiven Sinne) die Grundlage der Ethik sein könne (so der Utilitarismus mit seinem Prinzip, dass das in der Menschheit vorhandene Maß an Glück möglichst gesteigert und das Leid vermindert werden muss); oder ob Glück (im subjektiven Sinne) diese Grundlage eben nicht sein könne (so Kant), weil der Mensch das Streben nach Glückssteigerung und Leidverminderung mit dem Tier gemeinsam hat und die Ethik nicht

das zu begründen hat, was wir als Naturwesen ohnehin wollen, sondern gerade dasjenige, was uns als naturüberhobenes Vernunftwesen aus einer anderen Quelle vorgeschrieben ist. Diese andere Quelle sind die sittlichen Gesetze, die sich die Menschheit im Übersteigen der Natur selbst gegeben hat und die nun „in unserer Brust“ als die Verpflichtungen gegenüber der Humanität festgeschrieben sind. Wir können sie dann hören, wenn wir es nur schaffen, uns von unseren egoistischen und animalischen Glückserwartungen bzw. Leidbefürchtungen nicht bestimmen zu lassen.

2.2.2 Der Ansatz der Lebensethik

Lebensethik steht zu den beiden Haupttypen der Handlungsethik nicht in unmittelbarer Konkurrenz. Man kann nicht sagen, dass die Lebensethik durch die Handlungsethik widerlegt, sondern eher, dass sie aus einsichtigen Gründen durch diese verdrängt worden sei. Die lebensethische Fragestellung ist eine andere als die handlungsethische, nämlich: Welches sind die Kriterien eines guten Lebens? Sie stellt nicht ein punktuelles Ereignis, sondern eine vom Menschen zu prägende Zeitspanne Z in den Mittelpunkt der sittlichen Beurteilung: das Leben der Person p in seiner unableitbaren biographischen Einheit, aber zugleich in seiner Bedingtheit durch die Angewiesenheit auf das Zusammenleben mit anderen Personen. Der vor allem bei Aristoteles systematisch entwickelte, aber schon bei Platon grundlegende Begriff der Tugend ist der Kern dieser Konzeption.

2.2.2.1 Objektiver Glücksbegriff

Charakteristisch für die (und problematisch an der) Lebensethik ist der objektive Glücksbegriff: Glück ist ein *gelungenes Leben* im Ganzen.

Dieser objektive Glücksbegriff beinhaltet, dass letztlich nicht das subjektive Befinden eines Menschen darüber entscheidet, ob er wirklich glücklich ist; sondern es kommt auf das Urteil der Gemeinschaft von Bürgern an, innerhalb der er lebt, und innerhalb dieser Gemeinschaft wieder besonders auf das Urteil der vorbildlich und tugendhaft lebenden Bürger. Insoweit jemand zu einem solchen Vorbild wird, wird er seinerseits zur Beurteilungsinstanz für die in dieser Gemeinschaft geltenden sittlichen Maßstäbe.

2.2.2.2 Grenzen der lebensethischen Moralbegründung

Unter den Bedingungen der modernen Wissenschafts- und Gesellschaftsauffassung konnte die auf einem solchen objektiven Glücksbegriff basierende Lebensethik als Grundlage der Moralbegründung nicht gehalten werden. Dafür gab es verschiedene Bedingungen:

Das Leben als Ganzes wird in der neuzeitlichen Wissenschaft, wie sie im 16. und 17. Jh. begründet wurde, nicht mehr als eine exaktem Wissen zugängliche Kategorie angesehen. Leben betrachtet man nunmehr im kausal-physiologischen Sinn primär als eine Folge von Zeitpunkten und als biologische Eigenschaft, während der Gesichtspunkt der Biographie erst mit dem Aufkommen der Geistes- und Sozialwissenschaften im 19. und 20. Jh. wieder in den Horizont der Wissenschaftlichkeit zurückkehrt. Die enge, überschaubare bürgerliche Gemeinschaft, die den Hintergrund der antiken Ethik bildete, existiert schon seit der Spätantike nicht mehr. Dass

kein Mensch mit Sicherheit entscheiden kann, ob sein Leben – geschweige denn das eines anderen – im Ganzen gelingt oder misslingt, ist bereits ein christliches Grundprinzip. Die neuzeitliche Rechts- und Freiheitsauffassung steht dann mit ihrem zumindest methodologischen, wesentlich aber auch politisch inhaltlichen Individualismus der Vorstellung von einem objektiv beurteilbaren Glück weitgehend fremd gegenüber.

Es muss trotzdem festgehalten werden, dass es weder der teleologischen noch der deontologischen Ethik gelungen ist, alles das einzuholen, was der klassische Begriff der Tugend und die Auffassung von der Lehrbarkeit wahren Glücks geleistet hatten. Das zeigt sich nicht zuletzt, wenn man die Kontroversen zwischen Utilitarismus und Pflichtethik in ihre Wurzeln hinein verfolgt. Weniger in der Moralbegründung, wohl aber in der Morallehre ist der lebensethische Gesichtspunkt bis heute aktuell.

Literaturhinweis

Zum Vergleich der wichtigsten Ethiktypen ist einführend geeignet:

Spaemann, Robert/W. Schweidler (Hrsg.). 2014. *Ethik. Lehr- und Lesebuch*, Stuttgart: Klett-Cotta. 2.2.3 Begründungsprobleme der Handlungsethiken.

2.2.3 Begründungsprobleme der Handlungsethiken

2.2.3.1 Schwierigkeiten des Utilitarismus

Der Utilitarismus in seiner ursprünglichen Form stößt mit seiner Betonung der Handlungsfolgen auf kaum überwindbare Schwierigkeiten:

- Folgenabschätzungsproblem: Wenn die Folgen einer Handlung darüber entscheiden sollen, ob sie gut oder schlecht ist, dann wird die Moral abhängig von einer Entwicklung, die wir mit unserem begrenzten menschlichen Horizont niemals überschauen können. Selbst der Mensch, den ich vor dem Ertrinken rette, kann in tausend Jahren einen Nachkommen haben, der die Menschheit ausrottet. Soll dann meine Rettungshandlung schlecht gewesen sein? Kann es schlecht sein, heute Menschen vor dem Verhungern zu bewahren, wenn dadurch vielleicht künftige Überbevölkerung mitverursacht wird?
- Problem der Abgrenzung des Betroffenenkreises: Das „größtmögliche Glück der größtmöglichen Menge von der Handlung betroffener Menschen“ kann man nur abschätzen, wenn man weiß, wer von einer Handlung wirklich betroffen ist. Der Autoverkäufer ist an einem möglichst niedrigen Preis, der Verkäufer an möglichst niedrigen Herstellungskosten interessiert. Aber von der Produktion des Autos sind über deren Einwirkungen auf die Umwelt Menschen betroffen, die mit dem Käufer und dem Verkäufer sonst nichts zu tun haben (bis hin zu künftigen Generationen). Wer will hier mit welchen Mitteln abschätzen, ob die Folgen der Autoherstellung im Horizont der Menschheit gut oder schlecht sind?
- Gerechtigkeitsproblem: Was ist, wenn das Opfer einer Minderheit das Glück einer großen Mehrheit sehr steigern könnte?
- Zufallsproblem: Wenn nur die Folgen über die sittliche Beurteilung der Handlung entscheiden, dann kann die gleiche Handlung je nach Zufall gut oder schlecht sein, je nachdem, ob z. B. das ausgesetzte Kind in gute oder schlechte Hände gerät.
- Berechnungsproblem: Wie soll überhaupt Glück, auch und gerade subjektives Glück, gemessen werden?

2.2.3.2 Lösungsansatz der deontologischen Ethik

Wegen dieser Schwierigkeiten verwirft die deontologische Ethik das Folgenprinzip und fordert, bei der Handlungsbeurteilung nur die Einstellung des Handelnden zum ausschlaggebenden Kriterium zu machen. Die Prüfung, ob eine bestimmte Handlung H, die ich vorhabe, nach einer Maxime erfolgt, die jederzeit Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, geht im Wesentlichen in drei Schritten vor sich:

- **Maximenbildung:** Ich muss mich fragen, wie die Maxime lauten müsste, unter der die Handlung steht, die ich vorhabe. Will ich in der Straßenbahn schwarzfahren, so müsste die zugehörige Maxime in etwa lauten: „Ich soll das Fahrgeld sparen und schwarzfahren, wann immer ich kann ...“
- **Maximenverallgemeinerung:** Ich muss mich nun fragen: Was wäre, wenn alle so dächten wie ich? Wenn also alle der Maxime folgten: „Es ist richtig, schwarzzufahren, wann immer man kann ...“
- **Widersprüchlichkeitsprüfung:** Ich muss mich schließlich fragen, ob unter den dann abzusehenden Zuständen die von mir befolgte Maxime überhaupt noch logisch denkbar wäre. Wenn alle schwarzfahren würden, wenn also niemand den Fahrpreis bezahlte und alle das auch wüssten, dann könnte von „Schwarzfahren“ keine Rede mehr sein; es gäbe den Unterschied zwischen korrekter und betrügerischer Bahnbenützung nicht mehr. Damit aber höbe sich die Maxime logisch in einem Selbstwiderspruch auf.

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Es gibt bestimmte Handlungen, die ich überhaupt nur wollen kann unter der Bedingung, dass andere sie nicht wollen und die auch nicht wissen, dass

ich sie will. Dieser Art von „parasitärem“ Handeln (z. B. Lüge, Betrug, Diebstahl, Steuerhinterziehung, Ehebruch usw.) wird durch den Kategorischen Imperativ absolut als unmoralisch ausgeschlossen. Diesen innigen Zusammenhang von Logik und Ethik hatte Kant (1983 [1788], S. 143) im Auge, als er fasziniert davon sprach:

„Reine Vernunft ist für sich allein praktisch.“

Die Grundidee der deontologischen Ethik ist, dass der Mensch erst dadurch, dass er nicht nach den Folgen urteilt, die eine bestimmte Handlung für ihn mit sich bringt, fähig wird, das ethisch Positive, Negative oder Neutrale in ihr ganz abstrakt und allgemein zu erkennen.

Wenn ich auf die Frage, ob es gut sei, Gift im Meerwasser zu verklappen, mit der Abschätzung der Folgen reagiere und etwa sage: „Wenn wir es nicht tun, tun es andere, aber wir verlieren unseren Job usw.“, dann gerät die ethische Natur der fraglichen Handlung völlig aus dem Blick. Nur wenn ich frage: „Was hätte jeder an unserer Stelle zu tun (auch „die anderen“)?“, komme ich überhaupt erst auf die ethisch wirklich relevante Ebene.

Völlig irreführend ist es allerdings, wenn man nicht ganz entschieden festhält, dass die deontologische Denkweise als Kriterien der Handlungsbeurteilung nur die Folgen *für den Handelnden* ablehnt. Es geht nur darum, dass die Handlung nicht ethisch begründbar ist, mit der man allein seinen eigenen Vorteil sucht oder Nachteile für sich vermeiden will. Keineswegs geht es darum, Folgenabschätzung überhaupt als Grundlage der Handlungsbeurteilung abzulehnen. Weder Kant noch irgendein anderer theoretisch ernst zu nehmender Deontologe hat so etwas vertreten. Selbstverständlich muss man, um zu entscheiden, ob es moralisch geboten ist, fremdnützige Forschung an Embryonen zu verbieten, die Folgen be-

urteilen, die dieses Handeln für die – und das heißt: für alle – Betroffenen hat. Alles andere wäre völlig unsinnig. Für den ethischen Gesichtspunkt ausschlaggebend ist nur, dass man zum Prinzip ihrer Beurteilung nicht allein die Folgen macht, die eine Handlung *für einen selbst* hat. Denn genau in dieser „egoistischen“ Betrachtungsweise liegt nach deontologischer Auffassung das, wovon uns abzubringen der Sinn der Moral ist. Wenn alle nur egoistisch handeln würden, dann gäbe es keine Moral, und weil Ethik immer auch und wesentlich eine Antwort auf die Frage ist, warum es Moral gibt, kann die Optimierung der eigenen Vorteile nicht Prinzip der Ethik sein. Keine Rede also von einer angeblichen „Gesinnungsethik“, die uns auffordern würde, von allen Handlungsfolgen abzusehen und allein dem zu gehorchen, was eine diffuse „Intuition“ uns eingibt!

2.2.3.3 Probleme der deontologischen Ethik

Aber auch die richtig verstandene deontologische Ethik stößt auf schwerwiegende Probleme:

- Rigorismusproblem: Lüge z. B. ist durch den Kategorischen Imperativ absolut verboten. Was aber ist, wenn, etwa weil mein Staat in diktatorische Zustände gefallen ist, die Lüge notwendig wird, um Menschenleben zu retten? Soll ich dann rigoros den Kategorischen Imperativ befolgen, der doch den Sinn hat, Humanität zu bewahren? Die Maxime, dass ich es zu solchen Zuständen eben nicht kommen lassen darf, hilft mir nicht mehr, wenn sie eingetreten sind.
- Abstraktheitsproblem: Der Kategorische Imperativ bietet eine absolute Handlungsorientierung nur dadurch, dass er mir bestimmte „parasitäre“ Handlungsweisen verbietet. Hinzu kommt allenfalls noch eine gewisse relative Hand-

lungsorientierung, die sich aus dem Prinzip ergibt, meine Maxime zu verallgemeinern: Ich kann nicht „prinzipiell“ für Wehrdienst sein, ihn aber für mich selbst ablehnen usw. Die Frage, „wofür“ ich im Leben denn nun sein soll, entzieht sich der ethischen Beurteilung, wenn ich allein den Kategorischen Imperativ zugrunde lege. *Kant* selbst hat in seiner Morallehre zwar ein umfangreiches System von Pflichten gegen mich selbst und andere entworfen, aber er musste dazu bestimmte Annahmen über „die menschliche Natur“ einführen, die zumindest nicht den gleichen Verbindlichkeitsanspruch erheben können wie seine Moralbegründung.

- **Definitionsproblem:** Der Kategorische Imperativ wird handlungsorientierend nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen. Von einer Handlungsweise namens „Diebstahl“ kann ich mir tatsächlich nicht denken, dass alle sie jederzeit begehen dürfen, denn wo alle stehlen, gäbe es kein Eigentum und damit auch kein „Stehlen“ mehr. Aber wenn ich dieselbe Handlung nun „Wegnahme“ nenne, trifft dieser Selbstwiderspruch nicht mehr zu. Ich kann mir durchaus denken, dass alle allen ständig etwas wegnehmen, ohne dass es dadurch denkunmöglich würde, dass es Besitz gibt, der sich wegnehmen lässt. Damit erhebt sich die Frage: Wer definiert, ob meine Handlung „Diebstahl“ oder „Wegnahme“ (oder „soziale Selbstverteidigung“ usw.) ist? Nur wenn ich die (im Fall des „Diebstahls“ durch das Strafrecht) inhaltlichen Bedeutungsvorhaben meiner Gesellschaft und meines Staates schon akzeptiere, wenn ich also die bestehenden Definitionen von „Lüge“, „Ehebruch“ usw. übernehme, tritt der Kategorische Imperativ überhaupt in Funktion. Wie aber sind dann diese schon bestehenden Definitionen zu rechtfertigen und zu überprüfen.

2.2.3.4 Der Regelutilitarismus: ein Kompromiss?

Diese Schwierigkeiten der deontologischen Ethik legen es nahe, nach Kompromissmöglichkeiten mit der bzw. Annäherungen an die teleologische Ethik zu suchen. Die wichtigste Weiterentwicklung der teleologischen Ethik besteht im sog. „Regelutilitarismus“, der zwar das Folgenprinzip festhält, ihm aber an entscheidender Stelle die Frage „Was wäre, wenn alle das täten“ als selbständige Kategorie beifügt. Der Regelutilitarismus besagt:

1. Gut ist die Handlung, die gemäß einer moralischen Regel geschieht.
2. Eine Regel ist moralisch, die dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Menge von der Handlung Betroffener dient.

Auf diese Weise bewältigt die teleologische Ethik zumindest das Zufälligkeitsproblem: Die Aussetzung eines Kindes ist, regelutilitaristisch beurteilt, auch dann schlecht, wenn das Kind durch Zufall in gute Hände gerät, weil davon auszugehen ist, dass, wenn alle Eltern ihre Kinder aussetzen würden, das Glück der betroffenen Menschheit nicht gesteigert, sondern das Leid vermehrt würde.

Der Regelutilitarismus bedeutet eine deutliche Annäherung der teleologischen an die deontologische Ethik, denn dass wir uns moralischen Regeln unterwerfen sollen, wird von ihm absolut verlangt und nicht etwa aus der „Nützlichkeit der Moral“ abgeleitet. Nur tritt die „reale“ Frage: „Möchte ich in Zuständen leben, in denen alle das täten, was ich vorhabe?“ an die Stelle der „logischen“ Frage Kants: „Kann ich mir überhaupt einen Zustand denken, in dem alle das täten, was ich da vorhabe?“

Nichtsdestoweniger kann auch der Regelutilitarismus die wichtigsten Einwände gegen eine teleologische Ethik allgemein nicht entkräften. Das Folgenabschätzungs- und das Betroffenenabgrenzungsproblem bleiben für die Beurteilung der langfristigen Nützlichkeit von Regeln genauso bestehen wie für einzelne Handlungen. Und es tritt eine neue Schwierigkeit hinzu, die genau mit der Annäherung an die deontologische Ethik zu tun hat, nämlich das Subsumtionsproblem: Wer definiert, unter welche Regel eine bestimmte Handlung, die ich vorhabe, zu subsumieren (= unterordnen; von lat. *subesse* = untergeordnet sein) ist? Folgt der Arzt, der einem schwerkranken Patienten eine Überdosis Schmerzmittel gibt, der Regel „Lindere Schmerzen!“ oder „Töte einen zu schwer Leidenden!“? Ist der Freiheitskämpfer ein Terrorist oder der Terrorist ein Freiheitskämpfer?

2.2.4 Fazit

Wer der Auffassung ist, dass eine Kompromissposition zwischen teleologischer und deontologischer Ethik schließlich alle oder doch die meisten der genannten Probleme befriedigend zu lösen vermöchte, trägt für diese These die Beweislast. Solange ein solcher Beweis nicht erbracht ist, kann man legitimerweise versuchen, an den Grenzen von Utilitarismus und Pflichtethik doch den alten tugendethischen Gesichtspunkt wieder zur Geltung zu bringen: Wie soll ein Mensch sein Leben führen, wenn dieses Leben im Hinblick auf seine persönlichen Voraussetzungen und im Hinblick auf die Erfordernisse eines gelungenen Zusammenlebens mit seinen Mitmenschen gelingen soll? Nicht Handlungen, sondern Haltungen wären demnach ethisch zu beurteilen. Was wir freilich zu relativieren haben, ist der Anspruch, das Leben „im ganzen“ beurteilbar zu machen.

Es ist eines der wesentlichen Ergebnisse der existenzphilosophischen und phänomenologischen Ansätze des 19. und 20. Jahrhunderts, dass die kreative Energie, mit der ein Mensch sein Leben entwirft und führt, sich letztlich nicht zum Gegenstand ethischer Beurteilung machen lässt. Die personale Identität beruht auf der Differenz zwischen mir und allem, was nicht Ich ist. Sie kann weder durch das abstrakte Prinzip, die vorhandene Menge subjektiven Glücks auf der Welt zu steigern, noch durch die Forderung eines allgemeinen „Sittengesetzes“ im Sinne des Kategorischen Imperativs Kants eingeholt werden. Und auch das „Ganze des Lebens“ im tugendethischen Sinne ist kein Aspekt, den man mit positiven ethischen Vorgaben begründen und inhaltlich bestimmen könnte.

Wenn daher in diesem Buch von „angewandter Ethik“ die Rede ist, dann setzt dies nicht eine, sei es handlungs- oder lebensethisch begründete Konzeption von Ethik überhaupt als Grundlage normativen Denkens voraus. „Angewandte Ethik“ ist nicht die Anwendung separat begründeter und „alleinseigmachender“ ethischer Prinzipien, sondern umgekehrt, wie in der Einleitung gesagt, eine Anleitung zur Nutzbarmachung ethischer Begriffe und Modelle für die Rekonstruktion von Ansprüchen und Pflichten, die durch den lebensweltlichen Zusammenhang von Beruf, Amt und Rolle konstituiert sind. Wir müssen uns, um uns der Aufgabe der rationalen Rekonstruktion dieser Ansprüche und Pflichten zu stellen, nicht auf einen bestimmten ethischen Standpunkt beziehen. Es gibt heute gute Gründe dafür, Praktische Philosophie nicht als „Ethik“ im herkömmlichen Sinne zu betreiben, sondern dafür neue, etwa politik- und rechtsorientierte Modelle zu entwerfen. Charakteristisch für solche Modelle ist oft, dass sie den Begriff der *Person* in den Mittelpunkt stellen und etwa fragen, wie man als Mensch mit der einem verliehenen Spanne Lebenszeit in Einklang zur rational vermittelbaren Beherr-

schung des eigenen Lebens zu kommen vermag.⁷ Gerade bei einem derartigen Ansatz zeigt sich allerdings, dass er, wenn es um die Lösung konkreter Konflikte und die Bewältigung von Gewissensfragen geht, auf die Ergänzung angewiesen ist, die wir hier im Blick auf charakteristische konkrete *Handlungsfelder* des alltäglichen Lebens als die *Denkweise namens* „angewandte Ethik“ darzulegen versuchen. Die Grundbegriffe der traditionellen Ethik in ihrer rational rekonstruierbaren und intersubjektiv begründbaren Systematik bilden dabei das wesentliche Instrumentarium, aber nicht den prinzipiellen Horizont des Umgangs mit der uns gestellten Aufgabe.

Gegenstand und Aufgabe der angewandten Ethik ist somit die Besinnung auf spezifische Handlungsfelder, auf denen menschliche Lebensentwürfe charakteristischerweise so in Interaktion miteinander treten, dass gelingendes Leben an gelingendes Zusammenleben gebunden ist. Der Ausdruck „Handlungsfelder“ soll gegenüber der so markierten lebensethischen Ausgangsbasis den Rückbezug zu den Grundprinzipien der Handlungsethik festhalten, vor allem zu deren wichtigstem Schutzgut, nämlich der *Freiheit des Menschen, sein Leben selbstbestimmt zu gestalten*. Als fundamentale Vermittlungskategorie zwischen gelingendem Leben des einzelnen und den Prinzipien des gelingenden Zusammenlebens erweist sich dabei der Begriff der *Gerechtigkeit*, der auch im Mittelpunkt zweier heute besonders aktueller theoretischer Entwürfe im Grenzbereich zwischen herkömmlicher „Ethik“ und der Politischen Philosophie bzw. der Rechtsphilosophie steht.

7 Ein Versuch zu einer Politischen Anthropologie in diesem Sinne ist Walter Schweidler: *Geistesmacht und Menschenrecht. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie*, Freiburg/München 1994.

Literaturhinweis

Grundlegend zur personologisch verstandenen Kritik am Kantischen Modell des abstrakten Sittengesetzes ist immer noch:

Scheler, Max. 1980 [1913/1916]. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. In M. Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 2, 6. durchges. Aufl. Bern/München: Francke.

Nicht in allen Voraussetzungen und Konsequenzen zu teilen, aber stringent und informativ ist die Kritik, die von lebensethischer Seite an deontologischen und teleologischen Positionen vorgetragen wird, von

MacIntyre, Alasdair. 1987. *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Berühmt ist die lebensethisch orientierte Analyse menschlicher Handlungsfelder als „Grenzsituationen“ bei

Jaspers, Karl. 1932. *Philosophie*. Bd. II: Existenzerschließung. Berlin: Julius Springer.

Den in neuerer Zeit bedeutendsten Ansatz zur Vermittlung der Kantischen Pflichtethik mit einer auf dem Konzept der „narrativen Identität“ basierenden Lebensethik hat vorgelegt

Ricœur, Paul. 1966. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink (insbes. Kap. 6 bis 9).

2.3 Gerechtigkeit als Kategorie der Handlungsbeurteilung

2.3.1 Der lebensethische Kern des Gerechtigkeitsbegriffs

Gerechtigkeit ist ursprünglich nicht als gesellschaftliche, sondern als personale Kategorie gefasst worden: Gerecht oder ungerecht sind nicht primär soziale Verhältnisse, sondern Menschen. Gerechtigkeit ist bei Platon und Aristoteles die grundlegende Tugend, deren Erlangung letztlich darüber entscheidet, ob ein Mensch mit dem Inbegriff seiner Voraussetzungen und der Notwendigkeit des gelingenden Zusammenlebens mit seinen Mitbürgern in Einklang zu kommen vermag. Man kann die tugendethische Definition der Gerechtigkeit in sinngemäßer Anlehnung an diese klassischen Positionen so geben:

Gerecht ist ein Mensch, der das Gelingen des Lebens seiner Mitbürger als Bedingung des Gelingens seines eigenen Lebens erkannt und anerkannt hat.

Mit dem Topos des „gelingenden Lebens“ bringen wir freilich wieder den objektiven Glücksbegriff ins Spiel und müssen versuchen, ihn mit dem unaufgebbaren neuzeitlichen Rechts- und Gesellschaftsprinzip in Einklang zu bringen, dass keine kollektive Instanz dem einzelnen vorschreiben kann, wofür er zu leben hat und wofür nicht. An diesem Problem arbeiten sich einige der bedeutendsten neueren Ansätze der Ethikbegründung ab.

2.3.2 Neuere Ansätze zur ethischen Entfaltung des Gerechtigkeitsbegriffs

Wie kann man die Haltung theoretisch rekonstruieren, aufgrund derer wir einen Menschen als gerecht bezeichnen können? Unter den Voraussetzungen der Handlungsethik wird meist versucht, den objektiven Glücksbegriff und den mit ihm verknüpfen Gesichtspunkt eines gelingenden Lebens zu vermeiden und Gerechtigkeit ohne Rückgriff auf die Regeln („Konventionen“) bestehender und als gut betrachteter Lebensformen zu rekonstruieren. Die sog. „postkonventionellen“ Ansätze wollen also nicht Regeln eines guten Zusammenlebens („Konventionen“) formulieren, sondern nur *Regeln des Verfahrens*, innerhalb dessen Menschen sich auf die Regeln ihres Zusammenlebens einigen sollten.

Angewandte Ethik wird heute oft von einem dieser „postkonventionellen“ Ansätze aus betrieben und ist durch die Auseinandersetzung zwischen ihnen gekennzeichnet. Die wichtigsten Formen dieser Ansätze sind die Diskurs-, die Vertrags- und die Systemethik.

2.3.2.1 Diskursethik von Habermas

Die vor allen von dem dt. Philosophen und Soziologen *Jürgen Habermas* (* 1929) entwickelten Diskursethik versucht den Leitfaden gelungenen Zusammenlebens aus dem universalen Medium der Verständigung von Menschen über dieses Zusammenleben zu gewinnen, nämlich dem rationalen Gespräch. Dessen Kern ist nach Habermas das Argument. Wer argumentiert, wendet sich an seine Mitmenschen als Beurteilungs- und Prüfungsinstanzen seiner eigenen Wahrheitsansprüche und signalisiert damit, dass er sie als Instanzen erkannt und anerkannt hat, die über die Richtigkeit seines Handelns mit

zu entscheiden befugt ist. Gerecht ist demnach, worauf man sich innerhalb eines argumentativen Diskurses mit den vom eigenen Handeln betroffenen Menschen hätte einigen können.

Freilich kann maßgebend hier nicht der tatsächliche, von autoritären, ideologischen und irrationalen Strukturen verzerrte Diskurs sein, sondern der ideale oder „herrschaftsfreie Diskurs“, den es real gar nicht gibt, der aber in jedem Argument idealiter unterstellt wird. Um zu Partnern eines solchen Diskurses zu werden, müssen die Menschen durch die Gesellschaft dazu gebracht werden, nicht ihre unmittelbaren Wünsche, sondern nur ihre „verallgemeinerungsfähigen Interessen“ in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Sie müssen also lernen, ihre Interessen von Kind an bereits im Lichte der Interessen der von ihrem Handeln betroffenen Mitmenschen zu sehen. Die gesellschaftliche Instanz, die uns letztlich zu dieser Verantwortung zwingt, ist die „kritische Öffentlichkeit“. Indem wir gezwungen werden, unsere Interessen ihrem Urteil auszusetzen, werden wir zu Partnern eines rationalen Diskurses erzogen, der das letzte Kriterium für Gerechtigkeit bildet.

Der Haupteinwand gegen diese Gerechtigkeitsvorstellung ist die in *Habermas'* System nicht zu schließende *Lücke zwischen dem idealen und dem tatsächlichen Diskurs*. Am Ende sind es immer tatsächliche Instanzen, die über das Thema, Redeweisen und Vorbilder entscheiden, die ins Licht der „kritischen Öffentlichkeit“ gezogen werden. Wodurch soll je garantiert werden, dass die tatsächlichen Medien, die unsere Öffentlichkeit bestimmen, sich nicht nach ihrem Erfolg, sondern nach den Forderungen einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ richten? Die moralischen Überzeugungen derjenigen Menschen, die den öffentlichen Diskurs bestimmen, werden auf diese Weise am Ende nur noch *einem* Legitimationskriterium unterworfen: ihrem Erfolg in der Bewusstseinsprägung der Gesellschaft. Die Frage, ob es nicht eine Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins geben kön-

ne, die, ethisch gesehen, eine Degeneration bedeutet, kann so praktisch nicht mehr gestellt werden.

Literaturhinweis

Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= es 623).

Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 422).

2.3.2.2 Vertragsethik von Rawls

Der amerik. Philosoph *John Rawls* (1921–2002) unterwirft die Institutionen unseres Zusammenlebens einem Gerechtigkeitskriterium, das sich nur als Gedankenexperiment formulieren lässt, und zwar mit Hilfe der klassischen Denkfigur des Gesellschaftsvertrages: Wir sollen uns, wenn wir nach Gerechtigkeit fragen, darauf besinnen, ob wir einer bestimmten Rollenverteilung innerhalb unseres Zusammenlebens auch zugestimmt hätten, wenn wir mit den anderen Menschen, mit denen wir zusammenleben, vor der Gründung dieser Gesellschaft hinter einem „Schleier der Unwissenheit“ darüber zu entscheiden gehabt hätten, wie diese Gesellschaft gestaltet werden soll, und *wenn weder sie noch wir gewusst hätten, an welche Stelle der so einzurichtenden Gesellschaft wir schließlich persönlich geraten würden*. Hätte ich also z. B. der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau im Geschäftsleben auch zugestimmt, wenn ich mein Geschlecht nicht gekannt hätte?

In einer solchen hypothetischen Situation bleibt, so Rawls' Grundidee, dem rationalen Subjekt gar nichts anderes übrig, als sich mit seinen Mitmenschen auf einen freien und gleichen Vertrag zu einigen. Gerecht ist, was in einem derartigen Vertrag zwischen freien und gleichen Partnern hätte vereinbart werden können.

Der Haupteinwand gegen dieses Modell betrifft das in ihm zugrunde gelegte *ökonomische Menschenbild*. Einem Menschen, der nichts, weder seine Stärken und Schwächen noch seine Herkunft und nicht einmal sein Geschlecht, kennt, bleibt nur noch ökonomisches Denken. So geht Rawls davon aus, dass wir im vorgesellschaftlichen Zustand des „Schleiers der Unwissenheit“ nur folgendes verlangen würden:

1. dass die rechtlichen Freiheitsspielräume aller Bürger gleich verteilt sein sollen;
2. dass wirtschaftlich Chancengleichheit herrschen muss;
3. dass hinsichtlich der Güter- und Lastenverteilung die Bürger gleich behandelt werden müssen. Dies gilt mit Ausnahme derjenigen Unterschiede, die zu einer Gesellschaft führen, deren wirtschaftlicher Ertrag schließlich so groß ist, dass selbst die gesellschaftlich Benachteiligten noch besser bedient sind als durch eine Gesellschaft, in der es die betreffenden Unterschiede nicht gäbe.

Die Voraussetzung (3) offenbart den Grundcharakter von Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung: Der rationale Individualist, der nichts über sich weiß außer, dass er durch das Zusammenleben mit seinen Mitmenschen ökonomisch größeren Vorteil erlangen will als durch jede denkbare Alternative des Zusammenlebens, wird seine Mitmenschen als Freie und Gleiche behandeln. Dieser Mensch ist aber nicht weniger eine Fiktion als Habermas' „herrschaftsfreier Diskurs“, und die ethisch relevante Frage wäre die, ob wir wollen sollen, dass diese Fiktion Realität wird. Das Problem wird uns ähnlich bei der Frage nach dem *homo oeconomicus* begegnen.

Literaturhinweis

Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 27).

2.3.2.3 Systemethik von Luhmann

Der dt. Soziologe *Niklas Luhmann* (1927–1998) sieht in der realitätsgestaltenden Kraft des Fiktiven den Kern der Ethik. Moralische Überzeugungen sind überlebensdienliche Fiktionen. Die Selbsterhaltung und Selbstorganisation gesellschaftlicher Systeme beruht wesentlich auf ihrer Kraft, ihre Überlebensbedingungen in das Bewusstsein ihrer Mitglieder zu „internalisieren“, also sie ihnen in Form von moralischen Überzeugungen gewissermaßen einzupumpfen. Die Überzeugung, dass es Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebe, erweist sich so gesehen als eine fundamentale Wechselseitigkeit, die sog. „binäre Codierung“, durch die die Angehörigen eines durch rechtliche Institutionen geprägten Gesellschaftssystems sich gegenseitig ihre Fähigkeit und Bereitschaft zu systemkonformem Verhalten signalisieren. Die Frage, ob es wirklich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebe, ist ohne Bedeutung und überholt; es zählt nur, welche gesellschaftsstabilisierende und -organisierende Funktion solche Überzeugungen haben.

Der systemtheoretische Ansatz bietet eine soziologische Theorie der Funktion von Moral, er kann und will gar nicht eine Moralbegründung sein. Gerade deshalb entfaltet er jedoch auf den verschiedenen Gebieten der speziellen Ethik große Kraft und wird als plausibles Erklärungsmodell empfunden. Das hängt u. a. mit seiner engen Verbindung mit evolutions-theoretischen Gedankengängen über eine „autopoietische“ (von griech. *auto* = selbst und *poiein* = herstellen) Systembildung zusammen.

Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass eine funktionale Erklärung des Erfolgs von Systemen nicht erklären kann, worauf diese selbst aufbauen, nämlich auf dem ursprünglichen Wissens- und Glaubensanspruch der Menschen, die diese Systeme geschaffen haben. Ohne die Einsicht in die Notwendigkeit gerechten Zusammenlebens wären die Strukturen

niemals entstanden, von denen dann im Nachhinein der Systemtheoretiker nachzuweisen versucht, dass sie auch ohne solche Einsicht überlebensdienlich und nützlich sind. Die Ethik muss demgegenüber versuchen, das Selbstverständnis des moralisch empfindenden und denkenden Menschen einzuholen. Dass Moral normalerweise überlebensdienlich für die Gesellschaft ist, braucht keineswegs bestritten zu werden; aber die Ethik stellt die Frage, warum das Gute diese dem Menschen und seinem Zusammenleben dienliche Kraft habe. Und wenn man diese Warum-Frage nicht als kausalen Ursache-Wirkungsbezug verstehe, sondern als Frage nach den Gründen, die unser Gewissen dazu veranlassen, für moralisches Handeln zu plädieren, dann steht man schließlich doch wieder vor der Alternative zwischen deontologischer und utilitaristischer oder eben einer lebensethischen Konzeption von dem, was Moral ist und was ihr ihre überlebensdienliche Funktion gibt.

Literaturhinweis

- Luhmann, Niklas. 1977. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 12).
- Luhmann, Niklas und R. Spaemann. 1990. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 797).

2.3.3 Die Person als Vermittlungsinstanz von Leben und Gerechtigkeit

Die Problematik der „postkonventionellen“ Ansätze besteht darin, dass sie das Selbstverhältnis des Menschen als fundamentale Bedingung der Anerkennung seines Mitmenschen als eines Freien und Gleichen nicht genügend reflektieren.

Die Grundintention, dass Menschen vor einer kollektiven Instanz zu schützen sind, die ihnen vorzuschreiben versucht, worin der Sinn ihres Lebens besteht, ist zwar richtig; an ihr kann auch kein Ansatz zur Reaktualisierung lebensethischer Prinzipien vorbeigehen. Weder eine derartige Gemeinschaftsinstanz (wie es die antike „Polis“ etwa im Kontext der aristotelischen Ethik gewesen ist) noch ein aus deren Blickwinkel heraus urteilender Ethiker kann uns darüber belehren, worin das Gelingen oder Misslingen unseres Lebens besteht; das letzte Wort hierüber behält unter den Bedingungen des neuzeitlichen Rechtsverständnisses immer das freie Individuum. Aber: diese Einsicht darf nicht verwechselt werden mit der Bestreitung des Unterschieds zwischen Gelingen und Misslingen eines Lebens als solchen. Diesen Unterschied gibt es, und wenn es ihn gibt, dann ist es auch vernünftig, nach ethischen Maßstäben seiner Explikation zu suchen, die ihn zu verstehen ermöglichen. Nicht irgend eine kollektive, sei es staatliche oder religiöse Instanz, wohl aber der andere Mensch, mit dem ich zusammenlebe und der von meinen Lebensentscheidungen betroffen ist, kann eine Quelle sein, die mich darüber belehrt, worin das Gelingen meines Lebens besteht und worin nicht. Er kann es sein als mein Vorbild, mein Konkurrent, mein Partner, mein Schutzbefohlener, als vieles mehr – und eben insbesondere auch als derjenige, in dessen Perspektive ich mich, wie wir in der Einleitung sagten, kraft meines Berufes, Amtes oder meiner Rolle zu versetzen habe, um der sie konstituierenden ethischen Verantwortung gerecht zu werden. „Gerechtigkeit“ bedeutet im Horizont des von unserem Begriff der „Angewandten Ethik“ getragenen Verständnis normativer Ansprüche zunächst einmal das von mir als Träger solcher Verantwortung verlangte sachgerechte Handeln.⁸

8 Wichtig ist in diesem Kontext die in der aktuellen ethischen Diskussion vernachlässigte Kategorie der „Sachlichkeit“ als Rationalitäts-

Auf allen dafür relevanten Handlungsfeldern sind die Maßstäbe solchen Handelns aber am je anderen Menschen orientiert, dem es dient und nützt: Der Regierende schwört seinen Eid darauf, den Nutzen des Volkes zu mehren und Schaden von ihm zu wenden, der Arzt ist dem Patientenwohl, der Medienschaffende der journalistischen Wahrhaftigkeit, der geschäftlich Handelnde der Verkehrssitte und „Treu und Glauben“ verpflichtet usw. Insofern gehört es ganz elementar zu den Voraussetzungen der „Angewandten Ethik“, sich zu fragen und danach zu richten, was dem anderen „zum Besten“ dient. Dehnt man dies auf den gesamten Kreis der gegenseitig von ihrem Tun betroffenen rational Handelnden aus, dann ist man bei nichts anderem als unserer in 3.3.1 gebrauchten Formel, dass gerecht der ist, der das Gelingen des Lebens seiner Mitmenschen als Bedingung des Gelingens seines eigenen Lebens erkannt, also auch rational begriffen hat. Diesem Begreifen dient das von uns im Folgenden entfaltete Konzept von Personalität. Es geht davon aus, dass nicht etwa erst auf der zwischenmenschlichen, sondern zuvor in ganz entscheidender Weise auf der innermenschlichen Ebene ein Ringen um gelingendes menschliches Dasein stattfindet. Gelingen des Lebens heißt wesentlich und setzt voraus: mit sich selbst einig zu werden. Das aber ist eine Dimension, der man auf der „postkonventionellen“ Ebene, auf der es um die Frage, welchen aus mir auf mich selbst ausgehenden Forderungen ich um des Gelingens meines Lebens willen zu genügen habe, gar nicht gehen kann, nicht gerecht werden kann.

prinzip lebensethisch rekonstruierter Handlungsverpflichtung; vgl. dazu Hähnel, Martin. 2015. *Das Ethos der Ethik. Zur Anthropologie der Tugend*. Wiesbaden: Springer VS.

2.3.3.1 Die Person als Selbstverhältnis

Nur ein Mensch, der zu seinem eigenen Leben in einer bestimmten Beziehung steht, kann auch gelingende Beziehungen zu seinen Mitmenschen aufbauen und aufgrund rationaler Anerkennung bewusst aufrechterhalten. Dies war schon die uralte Grundidee Platons, der die menschliche Seele als einen Staat (den „Idealstaat“) im kleinen interpretierte;⁹ sie steht auch hinter Aristoteles' Definition des Menschen als eines „politischen Lebewesens“. Menschliches Leben ist ein Politikum. In ihm findet ein Kampf um sein Gelingen statt, und nur von den Erfahrungen dieses Kampfes aus kann auch der Kampf um gelingendes Zusammenleben zum Erfolg führen.

Der Mensch muss darum in seiner Verantwortung die Maßstäbe seines Zusammenlebens mit anderen Menschen begründen, um sich selbst zu finden und zu verwirklichen. Dies ist der Kern des Begriffs „Person“. Personen sind wir nicht, insofern wir nur Individuen sind, aber auch nicht als Angehörige eines Kollektivs. Person bin ich, insofern ich das Unvergleichliche meines Lebens in Verantwortung vor dem Leben meiner Mitmenschen zu gestalten habe. „Insofern“ bedeutet hierbei nicht etwa, dass ich mir aussuchen könnte, ob ich eine Person bin oder nicht. Ich finde mich, allein weil ich ein menschliches Wesen bin, als solche vor, und auch „Vorfinden“ heißt hier nicht, dass ich mir dessen bewusst sein müsste. Auch wer schwerstbehindert oder komatös ist, findet sich als Person vor: in denen, die ihn als solche wahrnehmen und respektieren müssen. Wenn einer von uns aufgrund Krankheit, Behinderung oder Unfall unfähig ist, sich als Person wahr-

9 Zur Bedeutung der „Idealstaats“-Metapher im Kontext von Platons politischer Philosophie, vgl. Schweidler, Walter. 2014. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

zunehmen, dann ist es unser aller Problem, wie wir mit ihm umzugehen haben, damit er sich – durch uns – als Person vorfindet.

Nirgendwo zeigt sich dieses gleichursprünglich inner- und interpersonale Beziehungsgefüge greifbarer als im Urphänomen des *Gewissens*. Dessen philosophische Rekonstruktion hat sich, zumindest in dem für seine Explikation in der geistesgeschichtlichen Tradition mächtigsten und bis heute aktuellen Denkstrang,¹⁰ von Anfang an auf die Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum zurückverwiesen, vor die man sich durch den „Ruf des Gewissens“ gestellt sieht. Das Gewissen kann irren, und als letzten Maßstab für Irrtum und Wahrheit des Gewissens kann man, wenn man das Phänomen nicht in seiner Wurzel verkennen will, keine kollektive Instanz auf den Plan rufen. Sondern dieser Maßstab kann nur in der Person selbst liegen, die bereit ist, sich durch vernünftiges Nachdenken darüber belehren zu lassen, was sie von sich selbst verlangen muss und damit eigentlich sogar, wer sie wirklich ist.

2.3.3.2 Die Unverfügbarkeit der Person

Am Ende jeden solchen Prozesses der Selbstfindung und der Belehrung über die eigene Selbstverwirklichung steht aber immer der einzelne im Verhältnis zu sich selbst. Ich kann immer wieder entdecken, dass ich mehr und anderes bin als das, was ich bislang zu sein glaubte, aber ich kann nichts und niemanden entdecken, wodurch mir die Anerkennung dieser Erkenntnis abgenommen würde. Der andere ist Inhalts-, nicht Konstitutionsprinzip meiner Belehrung über mich selbst.

10 Vgl. zu der um sie geführten Auseinandersetzung, Schweidler, Walter. 2012. *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*. Weinheim: vc Kapitel 4c.

Dieses Konstitutionsprinzip ist nämlich nicht nur ich, sondern letztlich sogar mir selbst entzogen. Was mich zu der Person macht, die ich bin, entzieht sich jeder ethischen Theorie. Die Einsicht, dass ich Person nur sein kann, weil es zwischen Menschen ein Geschehen der Anerkennung der Unvergleichlichkeit jeder Person gibt, verbindet mich mit meinen Mitmenschen zu einem Verband, der Verantwortung für die Aufrechterhaltung dieses Geschehens trägt. So wie ein Kind die Sprache nicht dadurch lernt, dass sie ihm mittels einer pädagogischen, psychologischen oder linguistischen Theorie beigebracht, sondern dadurch, dass es von vornherein als sprechendes Wesen behandelt wird, so sind wir Personen nur dadurch, dass wir immer schon als solche behandelt werden. Ethik ist eine Besinnung auf die Maßstäbe der Aufrechterhaltung dieses Geschehens der wechselseitigen personalen Anerkennung. Ihr Leitfaden kann es deshalb sein, nach den spezifischen Handlungsfeldern zu fragen, auf denen personale Verantwortung sich gegenüber dem ihr innewohnenden Anspruch zu konkretisieren hat. Die Felder, auf denen wir Prinzipien personaler Verantwortung herauszuarbeiten versuchen, bieten keinen geschlossenen Katalog der Entscheidung ethischer Streitfragen, sondern exemplarische Ausgangspunkte ethischen Argumentierens. Für die Ethik gilt womöglich noch direkter als für alle anderen Disziplinen Kants Wort, dass man nicht die Philosophie, sondern nur das Philosophieren lernen kann.

Literaturhinweis

Grundlegend zum Zusammenhang zwischen deontologischer und Lebensethik:

R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*.
Stuttgart (Klett-Cotta) 1989.

Verwendete Literatur

- Jaspers, Karl. 1932. *Philosophie*. Bd. II: Existenzerhellung. Berlin: Julius Springer.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= es 623).
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 422).
- Kant, Immanuel. 1983 [1788]. *Kritik der praktischen Vernunft*. In I. Kant, Werke in zehn Bänden. Sonderausgabe 1983. Bd. 6. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Erster Teil. Hrsg. W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Luhmann, Niklas. 1977. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 12).
- Luhmann, Niklas/R. Spaemann. 1990. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 797).
- MacIntyre, Alasdair. 1987. *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= stw 27).
- Ricœur, Paul. 1966. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.
- Scheler, Max. 1980 [1913/1916]. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. In *M. Scheler, Gesammelte Werke*, Bd. 2, 6. durchges. Aufl. Bern/München: Francke.
- Schweidler, Walter. 2006. Normkultur versus Nutzenkultur: Worüber streitet die Bioethik? In *Normkultur vs. Nutzenkultur*, Hrsg. Thomas Sören Hoffmann/Walter Schweidler, S. 3–28. Berlin/New York: de Gruyter.



<http://www.springer.com/978-3-658-14031-1>

Kleine Einführung in die Angewandte Ethik

Schweidler, W.

2018, X, 224 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-14031-1