



**J.B.METZLER**

# I. Einleitung

## Ethik: Begriff – Geschichte – Theorie – Applikation

Die folgenden Ausführungen sollen einen Einstieg in die gegenwärtige ethische Diskussion ermöglichen. Dabei geht es nicht um den Versuch, die Beiträge des Handbuchs noch einmal zusammenzufassen, sondern um einen einführenden Überblick. (1) Den Auftakt bilden einige terminologische Überlegungen mit dem Ziel, ein Vorverständnis von ›Ethik‹ als wissenschaftlicher Disziplin zu gewinnen. (2) Es folgt der Versuch, einige wichtige Etappen der Geschichte der Ethik in groben Zügen nachzuzeichnen. (3) Sodann werden einige wichtige metaethische Grundunterscheidungen eingeführt, die auch gleichsam als theoretische Landkarte des Handbuchs dienen können. (4) Abschließend diskutieren wir die aktuelle gesellschaftliche Relevanz der Ethik und skizzieren die wichtigsten Themen der Angewandten Ethik.

### 1. Zum Begriff ›Ethik‹

#### 1.1 Allgemeiner Begriff

Als Bezeichnung für eine philosophische Disziplin wurde der Begriff ›Ethik‹ von Aristoteles eingeführt, der von einer *ethikḗs theōriás* sprach und damit die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen (*ἔθος*) meinte. Dahinter stand die bereits von den Sophisten vertretene Auffassung, es sei für ein Vernunftwesen wie den Menschen unangemessen, wenn dessen Handeln ausschließlich von Üblichkeiten, Konventionen und Traditionen geleitet werde. Die hiergegen von Aristoteles formulierte Überzeugung lautet, menschliche Praxis sei grundsätzlich einer vernünftigen und theoretisch fundierten Reflexion zugänglich; es lasse sich auf begründete Weise etwas darüber sagen, wie man gut und richtig handeln soll und welche personalen Qualitäten dies voraussetzt. Die überkommenen Sitten und Gebräuche werden somit der Vernunft unterstellt, und wo sie deren Maßstäben nicht genügen, sind sie zu ändern oder abzuschaffen. Ethisches Denken bezieht sich auf den gesamten Bereich des individuellen und kollektiven Handelns einschließlich dessen Voraussetzungen; alles freiwillige und zielge-

richtete Verhalten des Menschen hält Aristoteles einer vernünftig-wissenschaftlichen Bewertung für zugänglich. Dabei unterscheidet sich das Wissenschaftsverständnis der Ethik allerdings erheblich von dem der auf Naturerkenntnis bezogenen Wissenschaften. Während diese ihren Gegenstand tatsächlich erkennen können, vermag die Ethik nicht bis zum Handeln in konkreten Situationen vorzudringen, sondern nur die Umrisse und Grundprinzipien des rechten Handelns anzugeben. Ethik ist für Aristoteles eine philosophische Disziplin, die den gesamten Bereich menschlichen Handelns samt dessen personalen Bedingungen zum Gegenstand hat, diesen Gegenstand mit philosophischen Mitteln einer normativen Beurteilung unterzieht und zur praktischen Umsetzung des auf diese Weise positiv bewerteten Verhaltens anleitet.

In diesem Sinne kann man den Begriff ›Ethik‹ auch heute noch verstehen. Freilich haben sich seit dem Beginn ethischen Denkens einige mehr oder weniger gravierende Veränderungen und Akzentverschiebungen ergeben. Zu Aristoteles' Zeiten stand die *eudaimonistische Frage* im Mittelpunkt der ethischen Reflexion: Wie ist ein gutes, gelingendes und glückliches Leben für Einzelne, Gruppen und Gemeinschaften möglich? Primär ging es also um die Erkenntnis und praktische Realisierung des *evaluativ Guten*, das vom *moralisch Richtigen* noch nicht deutlich unterschieden wurde. Diese Wahrnehmung wandelt sich im Verlauf des ethischen Denkens, wobei die – in aller Radikalität mit der Wende zur Neuzeit einsetzende – Transformation sowohl eine theoriegeschichtliche wie eine kultur- und sozialgeschichtliche Seite hat: Die zunehmende Ausdifferenzierung zwischen *evaluativen* Fragen des guten Lebens und *normativen* Fragen des moralisch Richtigen steht in enger Wechselbeziehung mit der Pluralisierung von Konzepten des guten Lebens und der Säkularisierung staatlicher Autorität. Sofern an die Stelle einer einheitlichen, weithin geteilten Vorstellung des guten Lebens eine *Pluralität* verschiedener, häufig einander widersprechender Konzepte des Guten tritt, muss sich die Ethik auch der Frage widmen, wie die hier-

aus resultierenden Wert- und Interessenkonflikte friedlich und gerecht beigelegt werden können. Die Frage der *gerechten Beilegung von Wert- und Interessenkonflikten* ist Gegenstand einer eigenen Reflexion auf das *moralisch Richtige*. Seit der Neuzeit ist diese Frage immer mehr in den Vordergrund ethischer Reflexionsbemühungen getreten und erscheint auch im gegenwärtigen Diskussionskontext als dominierend. In den letzten Jahren ist allerdings wieder ein verstärktes Interesse an Fragen des evaluativ Guten zu erkennen.

Für die Klärung konkreter ethischer Probleme ist oft eine Vielzahl empirischer und prognostischer Fragen zu beantworten. Im Zentrum der ethischen Reflexion steht jedoch nicht die deskriptive und explikative Beschäftigung mit moralischen Fragen, sondern die Generierung, Überprüfung und Begründung von *normativen* Aussagen. Ethik – verstanden als *normative* Ethik – fragt also nicht in erster Linie nach dem, was *ist*, sondern nach dem, was *getan werden soll*. Solche Sollens-Aussagen besitzen im Hinblick auf eudaimonistische Fragen allerdings einen anderen Status als im Bereich der Diskussion über normative Fragen. Während *evaluativen* Aussagen, die stets von bestimmten Vorstellungen vom guten und gelingenden Leben abhängig sind, nur der Status von *Ratschlägen* oder *Empfehlungen* zukommt, erheben Normen bzw. Prinzipien des moralisch Richtigen einen universalen und kategorischen Geltungsanspruch, der ihnen – sobald er vernünftig begründet werden kann – einen Vorrang vor allen anderen praktischen Gesichtspunkten zukommen lässt.

Einige Autorinnen und Autoren neigen allerdings dazu, die Begriffe ›Ethik‹ bzw. ›ethisch‹ nur noch im Zusammenhang mit eudaimonistischen Fragestellungen zu gebrauchen und den Titel ›Moralphilosophie‹ der Reflexion auf Probleme des moralisch Richtigen (Gerechten) vorzubehalten. Aus unterschiedlichen Gründen scheint es uns jedoch sinnvoller, Ethik weiterhin als Disziplin zu verstehen, die auf den *gesamten* Bereich menschlicher Praxis reflektiert und ihn in *evaluativen* *sowie* *normativen* Hinsichten zu beurteilen sucht. *Moral* bezeichnet daher entweder die Gesamtheit der Überzeugungen vom normativ Richtigen und vom evaluativ Guten sowie der diesen Überzeugungen korrespondierenden Handlungen oder aber allein den Bereich des moralisch Normativen. Unter Ethik dagegen verstehen wir hier diejenige Disziplin, welche diese faktischen Überzeugungen und Handlungen einer *philosophischen Reflexion* unterzieht.

## 1.2 Unterscheidungen: Deskriptive Ethik, Normative Ethik und Metaethik

In einem allgemeinen Verständnis lässt sich Ethik also als *philosophische Reflexion auf Moral* verstehen. Diese Reflexion kann aber auf verschiedene Weise vollzogen werden.

(1) Wenn sie nur auf die möglichst präzise empirische Erfassung und Beschreibung der vorfindlichen Moral – oder der vorfindlichen Moralen – zielt, spricht man von *deskriptiver Ethik*. Die deskriptive Ethik ist mit anderen Disziplinen verschwistert, die nicht zur Ethik im engeren Sinne gezählt werden, vor allem mit der *Moralpsychologie*, der *Kulturgeschichte der Moral* und der *Moralsoziologie* sowie mit der *Ethikgeschichte*.

(2) Wenn die methodische Reflexion auf Moral nicht in empirisch-deskriptiver oder historisch ›erklärender‹ Weise, sondern mit dem Ziel der *Begründung und Kritik von Moral* bzw. dem Ziel einer *normativen Rekonstruktion* faktisch vorfindlicher Moral(en) betrieben wird, spricht man – in einem allgemeinen Sinn – von *normativer Ethik*. Wo ohne weitere Erläuterungen von ›Ethik‹ die Rede ist, ist in aller Regel dieser allgemeine Begriff gemeint. Auch dessen Verwendungsweise lässt sich noch einmal ausdifferenzieren. Neben dem skizzierten weiten Begriff von normativer Ethik als methodische Begründung und Kritik von Moral findet sich auch eine enge Begriffsverwendung, die sich lediglich auf eine Teildisziplin der normativen Ethik im weiten Sinne bezieht. Im engen Sinne beschäftigt sich die normative Ethik nur mit Fragen des normativ Richtigen (Gesollten), nicht hingegen mit Fragen des evaluativ Guten. Normative Ethik wird hier also ausschließlich als *Sollensethik* verstanden, d. h. als jene Subdisziplin, die der eudaimonistisch orientierten *Strebensethik* gegenüber steht. Dementsprechend umfasst der weite Begriff normativer Ethik Sollens- und Strebensethik gleichermaßen.

Wo normative Ethik auf einer grundsätzlichen Ebene betrieben wird, d. h. wo beispielsweise die Prinzipien moralischen Urteilens oder die Kriterien für die ethische Moralkritik begründet werden, wo die Semantik zentraler ethischer Begriffe geklärt oder die formalen und inhaltlichen Bedingungen von evaluativen Aussagen reflektiert werden, da ist im Allgemeinen von *Fundamentalethik* die Rede. Viele Autorinnen und Autoren subsumieren die Fundamentalethik allerdings unter die Metaethik. Aus gleich noch näher zu erläuternden methodischen Gründen scheint uns diese Zuordnung jedoch nicht plausibel.

(3) Schließlich kann die Reflexion auf Moral – *und auf Ethik* – auch mit dem Ziel betrieben werden, die allgemeinen logischen, semantischen und pragmati-

schen Strukturen moralischen – und ethischen – Sprechens und Argumentierens besser zu verstehen. In diesem Fall spricht man von *Metaethik*. Die Metaethik ist eine verhältnismäßig junge Disziplin, die sich in erster Linie der Untersuchung praktischer Argumentationen mit den Mitteln der modernen sprachanalytischen Philosophie verdankt. Da das Nachdenken über die allgemeinen ›Bedingungen der Möglichkeit‹ ethischen Argumentierens (Begründens und Kritisierens) seit jeher Teil der normativen Ethik war, ist es nicht immer leicht, normative Ethik und Metaethik voneinander abzugrenzen.

Der Umstand, dass mit Metaethik die sprachanalytische Reflexion auf moralisches *und* ethisches Argumentieren gemeint ist – erst Letzteres macht ja den Namen ›Metaethik‹ verständlich –, weist auf eine wichtige Tatsache: Wenn Ethik als Reflexion auf Moral verstanden wird, so darf dies nicht den Eindruck erwecken, dass Moral im gleichen Sinne ein ›Objekt‹ wissenschaftlicher Untersuchung werden könnte wie die Objekte der empirischen (Natur-)Wissenschaften. Denn auch die faktischen Überzeugungen vom normativ Richtigen und evaluativ Guten sind ja *qua* Überzeugungen immer schon auf mehr oder weniger rationale Annahmen, Argumente und (Alltags-) Theorien gestützt. Moralische Alltagsdiskurse sind insofern nicht strukturell, sondern nur graduell verschieden von denjenigen *ethischen* Diskursen, die in moralphilosophischen Seminaren und Fachzeitschriften geführt werden. Es gibt also fließende Grenzen zwischen moralischer Alltagskommunikation und ethischem Argumentieren, wobei Letzteres sich nur durch strengere Argumentationsstandards von Ersterem unterscheidet sowie durch den Versuch, die im moralischen Alltagsdiskurs stillschweigend vorausgesetzten lebensweltlichen Alltagsgewissheiten zu rekonstruieren und explizit zu machen. In dieser Hinsicht kommt die Ethik freilich mit anderen Geistes- und Kulturwissenschaften überein.

Ethische Theorien und moralische Alltagspraxis sind jedoch nicht nur strukturell, sondern auch *historisch* miteinander verwoben. Obschon es uns selten bewusst werden mag, unsere faktischen moralischen Überzeugungen, Gefühle und Reaktionen erweisen sich sehr oft als geformt – oder jedenfalls überformt – durch eine jahrhundertelange Geschichte ethischen Argumentierens.

## 2. Zur Geschichte der Ethik

### 2.1 Antike

Die Geschichte der wissenschaftlichen Ethik beginnt im 4. vorchristlichen Jahrhundert. Zu dieser Zeit legt

Aristoteles einen gegliederten philosophischen Fächerkanon vor (vgl. *Metaphysik* IV) und führt in diesem Zusammenhang auch die Ethik als eigenständige Disziplin innerhalb der praktischen Philosophie ein (vgl. *Eudemische Ethik*, *Nikomachische Ethik*). Schon der Umstand, dass diese Einteilung bis zur heutigen Gestaltung des Fächerkanons Folgen zeitigt, macht deutlich, warum die aristotelische Systematik eine wissenschaftliche Leistung von epochalem Rang darstellt. Allerdings muss man sehen, dass sich die disziplinäre Verfestigung der praktischen Philosophie und der Ethik bereits seit längerem vorbereitet hatte. Schon etwa einhundert Jahre früher hatte die sophistische Bewegung das Hauptaugenmerk der wissenschaftlichen Bemühungen von naturphilosophischen Gegenständen auf solche Fragen hin gelenkt, die mit dem Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu tun hatten. Auch wenn Aristoteles diese Entwicklung ausdrücklich auf Sokrates' persönliche Intervention zurückführt, dürfte die grundlegende Interessenverlagerung doch eher mit einer gewandelten politischen Situation zu erklären sein. So darf man annehmen, dass von den Bürgern der griechischen Stadtstaaten andere Kompetenzen gefordert waren als etwa noch zur Zeit der athenischen Adels Herrschaft. Wofür die Philosophie jetzt aufzukommen hatte, waren nicht in erster Linie Spekulationen über den Urgrund alles Seins, sondern ein Wissen darüber, wie man das Leben der Gemeinschaft auf bestmögliche Weise zu gestalten hat und welche Fähigkeiten dazu bei den Bürgern vorliegen bzw. entfaltet werden müssen. Vor allem aber hatte das zunehmende Wissen von fremden Kulturen mit ihren abweichenden Rechts- und Wertsystemen die hergebrachten Normen und Werte unter Legitimationsdruck gesetzt. Durch ihre Weigerung, gegebene Normen und Werte schon allein deshalb anzuerkennen, weil ihre Geltung konventionell oder traditionell akzeptiert wurde, schufen die Sophisten allererst Raum für die normativ-ethische Frage nach der Rechtfertigbarkeit und den Quellen der Legitimität gesellschaftlicher ›Setzungen‹.

Will man Platon glauben, so beantworteten die Sophisten diese Fragen auf eine recht pragmatische und insofern auch angreifbare Weise. Denn ihr Streben nach Effektivität stand von Beginn an in Gefahr, das zentrale Moment des ethischen Nachdenkens zu verfehlen und Reflexionen über die menschliche Praxis auf das Bereitstellen von rhetorischen Fähigkeiten und sozialen Techniken zu reduzieren. Demgegenüber ringen Platon – und der platonische Sokrates – von Anfang an mit der Frage nach den einschlägigen Kriterien, an denen sich das individuelle wie kollektive Handeln gleichermaßen auszurichten hat. Zu

diesem Zweck überführt Platon in seinen Frühdialogen (z.B. *Laches*, *Charmides*, *Hippias Minor*) die moralische Alltagssprache der semantischen Uneindeutigkeit und schärft auf diese Weise den Blick für das Desiderat eines verbindlichen Maßstabs aller Praxis. Das kognitivistische Pathos des platonischen Sokrates, der sein ganzes Leben aufs Spiel der Vernunft setzen sollte, kommt in seiner Selbstbeschreibung zum Ausdruck, er wolle nichts anderem gehorchen als dem Logos (wir würden vielleicht sagen: dem Argument), der sich bei der Untersuchung als der Beste zeigt (vgl. *Kriton* 46b). Platons spätere Antwort auf die Frage nach einem Maßstab aller Praxis entfernt sich freilich von der sokratischen Vorstellung einer gleichsam auf dem Marktplatz, im öffentlichen Streit der Argumente zu entwickelnden und hier gleichermaßen gegen den Traditionalismus wie gegen den sophistischen Relativismus zu verteidigenden praktischen Vernunft. Vielmehr lässt Platons Antwort sich als ambitionierter Versuch begreifen, die bereits auseinander strebenden Zweige von theoretischer und praktischer Philosophie in einem Gesamtsystem zu integrieren. Seiner Auffassung nach gründet richtiges Handeln auf der Einsicht in die wahre Struktur der Wirklichkeit. Nur wer weiß, wie sich die Dinge ihrem Wesen nach verhalten, ist auch in der Lage, menschliche Angelegenheiten sachgemäß zu organisieren. Das oberste Prinzip seines philosophischen Systems erfüllt somit zugleich eine epistemische und eine praktische Orientierungsfunktion. Wenn aber, wie Platon glaubt, richtige Praxis auf wahren Wissen beruht und genau diese Behauptung einer – den Sophisten nun zu Recht oder zu Unrecht zugeschriebenen – ethischen Skepsis gegenübergestellt wird, dann deutet sich hier bereits ein paradigmatischer Gegensatz an, der die gesamte europäische Ethikgeschichte durchziehen wird. *Kann es*, so lautet die entscheidende Frage, *ein begründetes Wissen vom guten und richtigen Handeln geben oder nicht?*

Mit seiner Etablierung der Ethik als unabhängiger philosophischer Disziplin bezieht Aristoteles in dieser Frage eindeutig Stellung. Denn nur wenn es ein solches Wissen tatsächlich gibt, ist auch eine sich darauf beziehende Wissenschaft möglich. Gegenüber Platon ist hierzu allerdings noch ein weiterer Schritt nötig. Es geht nicht nur darum zu zeigen, dass in praktischen Angelegenheiten begründete Aussagen möglich sind, ebenso ist deutlich zu machen, warum es sich dabei um ein von theoretischen Einsichten prinzipiell zu unterscheidendes Wissen handelt. Andernfalls ginge die Ethik in einem philosophischen Gesamtsystem auf und würde gerade keinen selbstständigen Aussagenzusammenhang bilden. Platon vertritt gegenüber den Sophisten einen ethischen

*Kognitivismus*, der sich jedoch noch nicht substantiell von theoretischen Wissensgehalten unterscheidet. Bei Aristoteles findet sich die weitergehende Annahme einer *Eigenständigkeit der praktischen Rationalität*. Es ist diese doppelte Grenzziehung, der sich die Ethik seither als autonome philosophische Disziplin verdankt und die sie im Grunde bis heute in unterschiedlichen historischen Kontexten und vor dem Hintergrund mannigfacher Herausforderungen stets von neuem zu ratifizieren hat.

Dass die Früchte der klassischen Definitionsbemühungen nicht überall gleichermaßen geschätzt wurden, zeigt schon die Entwicklung der nachsokratischen Strömungen. Während Sokrates ebenfalls einen ethischen Kognitivismus vertreten zu haben scheint, hielt man sich in der *kynischen Schule* vor allem an seine Hedonismuskritik und verteidigte ein streng asketisches und zugleich provokant zivilisationskritisches Naturideal. Im Hintergrund stand hier die Überzeugung, dass Konventionen den Blick auf das Gute nur verstellen. Auf der anderen Seite folgten die *Kyrenaiker* Sokrates bei seiner Identifikation des Guten mit dem menschlichen Glück. Allerdings gelangte ihr Verständnis vom erfüllten Leben kaum über die rudimentäre Gestalt eines kurzfristigen situativen Hedonismus hinaus. Beide Richtungen zeigten sich damit außerstande, die Tradition einer argumentativ verfahrenen Ethik fortzuführen und verharrten auf dem Stand zum Teil recht bizarr anmutender Lebenslehren.

Anders verhält es sich mit den bekannten ethischen Strömungen des Hellenismus und der Kaiserzeit: dem *stoischen* sowie dem *epikureischen Denken*. Gewiss finden sich dort auch immer wieder popularisierende Tendenzen, aber in ihren anspruchsvollen Varianten lassen sich beide Richtungen durch das Festhalten an der kognitivistischen Grundoption charakterisieren, wenngleich in unterschiedlicher Ausprägung. Während die Stoa eine naturteleologische Auffassung vertritt, richtige Praxis als prozesshafte Angleichung an eine allgemeine Weltvernunft versteht und damit in gewisser Weise das platonische Einheitsmodell rekapituliert – immerhin mit dem Ergebnis eines klar akzentuierten Universalismus und Kosmopolitismus –, setzen die epikureischen Denker auf eine rationale Aufklärung der menschlichen Bedürfnisstruktur. Bei ihnen wird deutlich zwischen theoretischem und praktischem Wissen unterschieden und Ersteres sogar ausdrücklich in den Dienst des Letzteren gestellt. Der naturphilosophisch ermöglichte Einblick in den atomisch-chaotischen Aufbau von Welt, Leib und Seele, so meinen sie, könne uns endgültig von aller Todesangst befreien und gestatte dadurch erst den Genuss wahrer Lebens-

freude. Der Anspruch, richtiges Handeln mit vernünftigen Begründungen versehen zu können, darf somit als charakteristisch für weite Teile sowohl des stoischen wie des epikureischen Denkens gelten.

## 2.2 Christentum und Mittelalter

Aus dem *Christentum* erhält die ethische Reflexion eine Reihe weiterer Impulse; zunächst freilich weniger in der Form wissenschaftlicher Anregungen als vielmehr durch die Radikalisierung und Erweiterung moralischer Gehalte, wie etwa in der jesuanischen Bergpredigt, in der Utopie der Urgemeinde bei Lukas, in der paulinischen Überwindung des legalistischen Denkens oder in der ethischen Konzentration auf das Liebesgebot bei Johannes. Aber schon im apologetischen Schrifttum des 2. Jh.s wird die Verschwisterung des Christentums mit dem griechischen Erbe programmatisch, so dass von einer philosophisch reflektierten Durchdringung der neuen Moralgehalte eigentlich eine durchgreifende Revision der Ethik hätte erwartet werden können. Dass es für lange Zeit anders kommen sollte, ist Augustinus zuzuschreiben.

Im Zuge seiner Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus bestreitet Augustinus rigoros die Existenz eines bösen Prinzips und bestimmt das Böse im Sinne des Neuplatonismus lediglich als Seinsmangel, als *privatio boni*. Menschliche Würde resultiert ihm zufolge aus einer gottgegebenen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*), die allerdings schon in Adam dazu missbraucht wurde, das Streben nicht auf den Schöpfer selbst, sondern auf das am Sein nur unvollkommen partizipierende Geschöpf und damit letztlich auf das Nichts bzw. das Böse zu richten. Mit seiner skrupulösen Bestimmung dieser urzuständlichen Willensfreiheit hat Augustinus zweifellos anthropologisches Neuland betreten. Zwar machte auch die griechische Ethik, allen voran Aristoteles, den Vorgang des Wählens immer wieder zum Thema ihrer Überlegungen, aber die Unableitbarkeit des Willensaktes findet sich in dieser Radikalität erst bei Augustinus. Für eine Fortentwicklung der Ethik war damit allerdings wenig gewonnen. Denn nach Augustinus zeugte sich die Verkehrung des Strebens durch die Sünde Adams permanent fort. Zwar setzt die damit verbundene Konkupiszenz die Willensfreiheit als anthropologische Bestimmung nicht prinzipiell außer Kraft, aber faktisch wird diese nun gänzlich unwirksam. In seinem Streit mit den Pelagianern macht Augustinus unmissverständlich deutlich, dass von einer Freiheit des Willens zum Guten keine Rede mehr sein kann. Schon die Erkenntnis des einzigen, wahren Strebenszieles hängt ausschließlich von der – aus menschlicher Warte überdies sehr selektiv ge-

währten – göttlichen Gnade ab. Vernünftig begründete Aussagen über das richtige Handeln sind angesichts dieser Sündenverfallenheit also von vornherein ausgeschlossen; und bei aller sonstigen Klarheit und Tiefe seiner Gedankenführung vertritt Augustinus in diesem Punkt doch eine Form des Irrationalismus, der eine wissenschaftliche Ethik letztlich unmöglich macht.

Führt man sich vor Augen, welchen immensen Einfluss das augustinische Denken für fast achthundert Jahre auf die Philosophie- und Theologiegeschichte – zumindest im lateinischen Westen – ausüben sollte, so erklärt dies hinreichend, warum eine produktive Fortschreibung des ethischen Diskurses für lange Zeit unmöglich war. Von Ausnahmen abgesehen – Anselm von Canterbury oder Petrus Abaelardus wären etwa zu nennen – ändert sich dies erst im 12. bzw. 13. Jh. mit der neu einsetzenden Aristotelesrezeption. Thomas von Aquin entwirft im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* als Erster wieder ein eigenständiges ethisches System und setzt sich damit deutlich von Augustinus ab. Für ihn ist die menschliche Vernunft nicht völlig durch den Sündenfall korumpiert. Als theoretische Vernunft kann sie Wahres und als praktische auch Gutes erkennen. Zur Einsicht in die übernatürlichen Wahrheiten ist sie zwar auf die göttliche Offenbarung angewiesen, aber im Bereich der natürlichen Gegebenheiten steht ihr durchaus ein höchster praktischer Grundsatz zur Verfügung, an dem sich alles Handeln orientieren kann: ›Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu lassen.‹ Für Thomas bleibt dieses Axiom allerdings nicht nur formal, vielmehr zeichnet sich das menschliche Streben durch eine Reihe von natürlichen Neigungen (*inclinaciones naturales*) aus, die in gewisser Hinsicht als Indikatoren für das geforderte Gute gelten können. Beispiele sind etwa der Selbsterhaltungstrieb, der Fortpflanzungstrieb oder der Gemeinschaftstrieb. Mit Hilfe der Vernunft kann dieses Strebenspotenzial in eine sinnvolle Ordnung gebracht werden, und die Gesamtheit der sich daraus ergebenden Normen bezeichnet Thomas als natürliches Gesetz (*lex naturalis*). Um die dauerhafte Wirksamkeit dieses Gesetzes zu gewährleisten, bedarf es einer Habitualisierung der entsprechenden Handlungsdispositionen. Diesen Gedanken versucht Thomas in einer an Aristoteles anschließenden Tugendlehre systematisch auszuarbeiten.

Bemerkenswert ist an diesem Ansatz, dass sowohl das praktische Axiom als auch das natürliche Gesetz und ebenso das Tugendssystem vernünftig einsehbar und damit auch Nichtgläubigen zugänglich sein sollen. Allerdings lässt Thomas keinen Zweifel daran, dass es sich bei dem Bereich, der für die natürliche

Vernunft tatsächlich erreichbar ist, eben gerade nicht um letzte Wahrheiten handelt. Die eigentliche Bestimmung des Menschen liegt vielmehr in einer jenseitigen, selig machenden Schau Gottes (*visio Dei beatifica*), von der der Mensch nur durch Offenbarung wissen kann. Ähnliches gilt für die dieser Bestimmung entsprechenden Verhaltensweisen und Handlungsdispositionen – allen voran die »theologischen Tugenden«: Glaube, Liebe und Hoffnung. Nicht nur kann die Einsicht in ihre Heilsnotwendigkeit niemals Resultat eines bloß vernünftigen Nachdenkens sein, auch ihr Erwerb ist nicht ohne die frei geschenkte göttliche Gnade möglich. Obwohl damit die entscheidenden ethischen Gehalte von der natürlichen Vernunft gerade nicht selbstständig erkannt werden können, unterstreicht Thomas doch mit allem Nachdruck, dass eine vernünftige Durchdringung der übernatürlichen Wahrheiten durchaus möglich ist, wenn diese nur erst einmal offenbart wurden. Unter dem Offenbarungsvorbehalt lässt sich die thomastische Ethik somit als vollständig kognitivistisch bezeichnen; und im Hinblick auf eine nur innerhalb ihrer natürlichen Grenzen agierenden praktischen Vernunft vertritt Thomas immerhin noch einen – wenn man so will – eingeschränkten Kognitivismus.

### 2.3 Nominalismus und Renaissance

Gegen Ende des Mittelalters vollzieht sich – zunächst ebenfalls auf theologischem Gebiet – ein folgenreicher Umschlag, durch den das neuzeitliche Denken in gewisser Weise erst möglich wurde. Gleichzeitig ändern sich auch die sozialen und politischen Umstände so grundlegend, dass sich die Ethik nun mit einer historisch völlig neuen Aufgabe konfrontiert sieht. Interessanterweise hat diese Transformation wieder mit dem augustinischen Erbe zu tun. Im Gegensatz zu den großen Synthesen der Hochscholastik, die die gesamte Schöpfung nur als rational durchkonstruierten Ordnungszusammenhang begreifen konnten, betonen die Vertreter des spätmittelalterlichen *Nominalismus* – etwa Johannes Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham – die absolute Allmacht Gottes (*omnipotentia Dei absoluta*), die gerade nicht auf ein menschlich nachvollziehbares Ordnungsdenken reduziert werden kann. Die von Augustinus erstmals ins Spiel gebrachte unableitbare Willensfreiheit wird nun zum zentralen Attribut Gottes erklärt, was zur Folge hat, dass der gesamte Schöpfungszusammenhang als kontingentes, ja geradezu willkürliches Arrangement erscheinen muss. Ähnliches gilt auch für alle praktischen Normierungen und eine sich darauf gründende Sozialordnung. Theoretisches und praktisches Wissen sind damit

nicht mehr als Angleichung des menschlichen Intellekts an die per analogiam einsehbare Logik der göttlichen Ideen zu verstehen, sondern sie werden jetzt sozusagen auf sich selbst gestellt.

Überraschenderweise führt dieser theologische Voluntarismus jedoch nicht zu einer Lähmung der menschlichen Erkenntnisbemühungen, sondern im Gegenteil zu jenem groß angelegten Emanzipationsprogramm, das für die europäische Neuzeit typisch werden sollte. Auf der einen Seite sind es die Naturwissenschaften, die mit der eigenständigen Konstruktion von theoretischen Kenntnissen betraut werden und sich dazu spätestens seit Galilei systematisch der bis dahin kaum entwickelten Methode des wissenschaftlichen Experiments bedienen. Andererseits sieht sich der Mensch nun auch in seinen praktischen Angelegenheiten auf sich selbst gestellt und – wie es der Renaissancephilosoph Pico Della Mirandola selbstbewusst formuliert – dazu aufgerufen, seinen Ort in der Welt nach »eigenem Willen und eigener Meinung« zu gestalten. Der vom Nominalismus ausgerufenen Freiheit Gottes korrespondiert somit eine bislang nicht gekannte Freiheit des Menschen, durch die das wissenschaftlich-technische Großprojekt der Moderne eigentlich erst möglich wird.

Eine beinahe zwangsläufige Nebenfolge dieser Transformationen ergibt sich allerdings daraus, dass die ehemals gemeinsam geteilte Vorstellung vom Guten zusehends erodiert und einem unaufhaltsamen Pluralisierungs- und Partikularisierungsprozess unterworfen wird. Wenn selbst die Theologen nicht mehr für eine unverrückbare Welt- und Sozialordnung gerade stehen können, sondern stattdessen menschliche Erfindungsgabe und Schaffenskraft dafür aufzukommen haben, dann steht zu erwarten, dass die entsprechenden Zielbestimmungen auch nicht immer einheitlich ausfallen. Ebenso verwundert es nicht, dass die unterschiedlichen Auffassungen vom Guten sehr bald miteinander in Konflikt geraten. Als historischer Beleg für diese »polemogene« Wirkung des Pluralismus können die Religionskriege der ersten Hälfte des 16. Jh.s gelten, deren Ursache in gewisser Hinsicht tatsächlich in widerstreitenden Totalinterpretationen von Mensch und Welt zu suchen ist.

Wenig später, unter dem Einfluss dieser Erfahrungen, präsentiert Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* die Konstruktion eines vorstaatlichen Naturzustandes. Mit den bekannten Metaphern, wonach der »Mensch des Menschen Wolf« sei und ein Zustand des »Kriegs aller gegen alle« herrsche, wird auf drastische Weise zum Ausdruck gebracht, dass das nach Selbsterhaltung strebende Individuum nun als alleiniger Ursprung von Wertsetzungen zu gelten hat, die

es gegenüber allen anderen gewaltsam durchzusetzen versucht. Damit wird die Pluralisierung und Partikularisierung des Guten samt dem daraus entstehenden Antagonismus hyperbolisch auf die Spitze getrieben. Gleichzeitig indizieren diese Bilder aber auch – und das ist entscheidend –, dass sich die neuzeitliche Ethik nun mit einer bis dato nicht gekannten Herausforderung konfrontiert sieht.

Ging es der antiken und mittelalterlichen Ethik – jedenfalls dort, wo man ihr die entsprechende Wissenschaftsfähigkeit vertraute – um begründete Aussagen über das menschliche Handeln, die sich von einem – wie auch immer verstandenen – *gemeinsamen Guten* herleiten, so tritt angesichts der neuzeitlichen Pluralisierungs- und Partikularisierungstendenzen die Frage in den Vordergrund, wie daraus entstehende Konflikte auf gerechte Weise geregelt oder zumindest auf ein lebbares Maß reduziert werden können. Der eudaimonistischen Frage nach dem Guten wird die *moralische Gerechtigkeitsfrage* als die dringlichere vorgeordnet. Neben der eudaimonistischen Frage nach dem partikularen Guten, die nach wie vor zum Gegenstandsbereich der Ethik zählt, sieht sich die neuzeitliche Ethik nun vor allem durch die Frage herausgefordert, ob und wie Normen gerechten Handelns begründet werden können, die eine Lösung von Interessenkonflikten ermöglichen und dementsprechend auch zur Legitimation politischer oder rechtlicher Verfahren und Regelungen taugen.

#### 2.4 Empirismus und Rationalismus

Folgt man einer gängigen philosophiehistorischen Einteilung, so lassen sich mit dem Empirismus und dem Rationalismus zwei große Entwicklungslinien des neuzeitlichen Denkens unterscheiden, die in jeweils unterschiedlicher Weise auf diese ethische Herausforderung reagieren. Die Vertreter des *Empirismus* gehen davon aus, dass moralisches Wissen letztlich immer auf Erfahrungen gründet. Anthony Ashley, der Earl von Shaftesbury, und später auch Francis Hutcheson nehmen beispielsweise an, dass der Mensch über einen spezifisch ›moralischen Sinn‹ verfügt, mit dem er die sittliche Qualität von Handlungen gewissermaßen empirisch feststellen kann. Wenn wir manche Verhaltensweisen deswegen billigen, weil wir bei ihrem Anblick ein gewisses Wohlgefallen verspüren, so kann dies als Indiz für ihre Richtigkeit gelten. Für Hutcheson handelt es sich dabei ausnahmslos um solche Verhaltensweisen, die nicht dem individuellen, sondern dem allgemeinen Wohl dienen. Deshalb findet sich auch schon bei ihm die später zur Charakterisierung des Utilitarismus herangezogene Formel vom »größten Glück der

größten Zahl«, das mit jeder Handlung anzustreben sei. Da es sich beim ›moralischen Sinn‹ um ein allgemeines und gleichförmiges Vermögen handeln soll, müssten im Prinzip alle Menschen zu denselben Bewertungen gelangen. Hutcheson ist sich jedoch darüber im Klaren, dass dies nicht der Fall ist. Die entsprechenden Dissense erklärt er mit subjektiven Interessen oder Vorurteilen, die das Funktionieren des moralischen Sinnes beeinträchtigen können. Zwar lassen sich solche Unstimmigkeiten nach Hutcheson auf vernünftigen Wege lösen, dennoch kommt der Vernunft keine eigentliche Begründungsfunktion zu, sondern sie dient lediglich als Entscheidungsinstanz bei konträren Bewertungen. Die Universalität moralischer Urteile wird in diesem ethischen Ansatz also durch den Rekurs auf einen anthropologisch invarianten moralischen Sinn gewährleistet, der die Richtigkeit von Handlungen nach Maßgabe ihrer Gemeinwohlorientierung feststellt. Die Vernunft dient lediglich zur Aufdeckung und Beseitigung subjektiver Verunreinigungen.

In der Moralphilosophie David Humes wird die Rolle der Vernunft noch weiter beschränkt. Ihm geht es vor allem um die Frage, was uns zum sittlichen Handeln motiviert. Dafür kann jedoch weder ein moralischer Sinn aufkommen noch die Vernunft, deren praktische Begründungsleistung für Hume notwendig in einem infiniten Regress enden muss. Seiner Ansicht nach sind es ausschließlich Gefühle, die die letzten Zwecke von menschlichen Handlungen setzen und die daher auch als eigentliche Motivation von sittlichen Handlungen anzusehen sind. Hume nimmt folglich eine Reihe von ›moralischen Gefühlen‹ an, deren Vorhandensein er ebenfalls bei jedem Menschen unterstellt. Beispiele sind etwa das Wohlwollen, das Gerechtigkeitsgefühl oder das Gefühl für den allgemeinen Nutzen. »Die Vernunft«, so heißt es bei Hume dagegen unmissverständlich, »ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen« (*Ein Traktat über die menschliche Natur* II, III 3). Auch hier wird also der Universalismus der Moral von einer nicht-vernünftigen anthropologischen Konstante abhängig gemacht.

Von Hume führt ein mehr oder weniger direkter Weg zum klassischen Utilitarismus. Auch für Jeremy Bentham und John Stuart Mill bilden Gefühle die grundlegende Handlungsmotivation, und zwar das Streben nach Lust sowie das Vermeiden von Unlust. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern stellen sie aber nicht die Existenz eines moralischen Sinnes oder moralischer Gefühle in den Vordergrund, sondern betonen gewissermaßen die Pflicht zur Universalisie-

rung des Nutzenstrebens. Was also bei Shaftesbury, Hutcheson, Hume oder auch bei Adam Smith noch in einer anthropologischen Konstante grundgelegt war, wird jetzt als spezifisch moralische Forderung erkennbar: die Pflicht, den allgemeinen Nutzen zu fördern bzw. zu maximieren. Interessanterweise übernimmt die Vernunft aber auch im utilitaristischen System nicht die Funktion einer Begründungsinstanz, obwohl doch dieser systematische Ort nach dem Ausfall der anthropologischen Konstanten ›Sinn‹ und ›Gefühl‹ vakant geworden ist. Zwar spielen im klassischen Utilitarismus rationale Überlegungen durchaus eine zentrale Rolle, vor allem da, wo es um die genaue Ermittlung des moralisch Geforderten geht. Aber die zum Teil hoch komplexen Folgenkalküle können kaum darüber hinwegtäuschen, dass die normative Forderung einer Universalisierung des Nutzenstrebens als solche gar nicht eigen begründet wird.

Die zweite große Traditionslinie der neuzeitlichen Ethik ist, wie gesagt, der *Rationalismus*. Zumindest was die ethische Theoriebildung angeht, lässt sie sich in gewisser Hinsicht bis zu Thomas von Aquin und über diesen bis auf das stoische Naturrechtsdenken zurückverfolgen. Während jedoch das thomastische Naturgesetz noch stark teleologische Züge aufweist, indem es inhaltlich von der Richtungsdynamik der natürlichen Neigungen abhängt, lassen die neuzeitlichen Theoretiker, wie etwa Johannes Althusius oder Hugo Grotius, das Naturrecht ausschließlich in der Vernunftnatur des Menschen gründen. Genau genommen sind es *zwei* unterschiedliche, teils aufeinander aufbauende, teils einander widerstreitende Entwicklungen, die für die Ablösung eines theologisch unterfütterten Naturrechts durch ein säkulares Vernunftrecht verantwortlich sind. Zum einen hatte der Nominalismus bzw. Konzeptualismus (Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) die Grundlagen des theologischen, klassisch-naturalistischen Naturrechtsdenkens erschüttert und damit Raum für die in seiner Gesetzgebungshoheit unbegrenzte Autorität Gottes geschaffen. Zum anderen machte sich auf beiden Seiten ein Säkularisierungsdruck geltend, so dass die bekannten Argumentationsmuster sowohl ›naturalistischer‹ wie sozusagen ›voluntaristischer‹ Prägung oft in einer radikal gewandelten, säkularisierten Form wiederkehrten. Das vermutlich beste Beispiel dafür ist die Säkularisierung der von den Nominalisten postulierten grenzenlosen Normsetzungsbefugnis Gottes zur ähnlich unbegrenzten Autorität des weltlichen Souveräns in Hobbes' *Leviathan*.

Etwa zur selben Zeit wie Althusius und Grotius formuliert René Descartes die Grundzüge des ge-

samten rationalistischen Projekts. Alles Wissen soll ihm zufolge einen kohärenten Zusammenhang bilden, indem es methodisch aus einem einzigen, unverrückbaren Fundament (*fundamentum inconcussum*) abgeleitet wird. Die vom Nominalismus einstmals erschütterte Welt- und Wissensordnung erlebt damit eine eigentümliche Renaissance. Sie kehrt nun als autonome Leistung des menschlichen Geistes und zugleich als dessen immanente Struktur zurück. Auf die Gottesidee muss nur noch Bezug genommen werden, um die strukturelle Entsprechung zwischen Geist (*res cogitans*) und materieller Außenwelt (*res extensa*) zu verbürgen. Sobald diese Übereinstimmung aber vorausgesetzt werden kann, lassen sich die Ergebnisse der methodisch entwickelten Wissenschaft im Sinne technischer Anwendungen unmittelbar auf die körperliche Welt übertragen, und genau diese Applikationsleistung stellt für Descartes die eigentliche Aufgabe der Ethik dar: Wissenschaftliches Wissen soll im menschlichen Individuum, in der Sozialwelt und in der Natur wirksam werden. Zumindest der rationalen Beherrschung der Affekte hat Descartes in diesem Zusammenhang einige Aufmerksamkeit gewidmet. Aufs Ganze gesehen musste sein ethisches Projekt allerdings unvollendet bleiben, weil es den Abschluss des gesamten Wissenschaftssystems zur Voraussetzung hat und damit seine eigenen Möglichkeitsbedingungen erst in ferner Zukunft realisiert findet. Dennoch repräsentiert Descartes' Ansatz eine Ethik vom Typ des kognitivistischen Universalismus, wobei die Aufgabe der praktischen Vernunft allerdings darauf beschränkt bleibt, als technische Anwendungsrationalität zu fungieren.

Bei Baruch de Spinoza lässt sich eine ähnliche Grundintention wie bei Descartes feststellen. Auch ihm geht es um die Harmonisierung von geistigen und physischen Prozessen, und sein Hauptaugenmerk gilt in diesem Zusammenhang ebenfalls den menschlichen Leidenschaften. Im Gegensatz zu Descartes ist ihm jedoch weniger an einer Eindämmung der Affekte nach dem Modell des technischen Eingriffs gelegen. Seine Forderungen richten sich vielmehr darauf, das Zustandekommen und die Wirkweise von Gemütsbewegungen vernünftig nachzuvollziehen. Seiner Ansicht nach lässt sich nur durch die rationale Aufklärung aller physischen und psychischen Zusammenhänge ein Zustand der Leidenschaftslosigkeit erreichen, der ihm dann auch als das eigentlich Erstrebenswerte gilt. Die gegenüber Descartes veränderte Sichtweise erklärt sich aus den gewandelten ontologischen Voraussetzungen. Für Spinoza stellen die Strukturen des Geistes und der körperlichen Welt keine getrennten Sphären dar, deren Entsprechung erst nachträglich durch einen Re-

kurs auf die Gottesidee abgesichert werden müsste. Vielmehr werden Geist und Körper nun als parallel aufgebaute Attribute der einen göttlichen Substanz begriffen, die ihrerseits zur einzigen Wirklichkeit überhaupt erklärt wird und damit der Welt gerade nicht als etwas Transzendentes gegenübersteht. Die eigentliche ethische Aufgabe besteht für ihn also darin, sowohl die Vollzüge des menschlichen Geistes wie auch alle physischen Vorkommnisse als Selbstvollzüge der göttlichen Substanz zu begreifen. Mit dieser Erkenntnis, durch die sich der Mensch aus seiner leiblichen Gebundenheit erhebt und gewissermaßen von einem ewigen Standpunkt aus (*sub specie aeternitatis*) betrachtet, ist nach Spinoza eine eigentümliche Freiheit verbunden, die zur umfassenden Gottes- und Menschenliebe befähigen soll. In seinen politischen Schriften, in denen diese Überlegungen konsequenterweise für eine Theorie der religiösen Toleranz fruchtbar gemacht werden, zeigt sich die soziale Reichweite des Ansatzes. Es ist die Universalität der Vernunft, die dem Menschen einen interesselosen Blick auf sich selbst ermöglicht und ihn damit sozusagen aus seinem Engagement für seine Partikularinteressen befreit.

Ein entscheidendes Problem des ontologischen Monismus bei Spinoza liegt jedoch in dessen Freiheitsverständnis. Recht besehen können nämlich weder Gott noch der Mensch als wirklich frei gedacht werden, wenn Letzterer sich als bloße Aggregation verschiedener Modi in einem totalen Notwendigkeitszusammenhang betrachten muss und Ersterer diese Totalität selber ist. Damit scheint die Ethik – noch mehr als bei Descartes – auf einen Selbstvollzug theoretischen Wissens reduziert zu werden, wodurch die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft vollständig aus dem Blick zu geraten droht. Mit genau dieser Schwierigkeit ringen die Vertreter der ›zweiten Generation‹ des Naturrechtsdenkens, vor allem Samuel Pufendorf und Christian Thomasius. Etwa zur selben Zeit wie Spinoza betonen sie einmal mehr die menschliche Willensfreiheit und definieren damit einen gegenüber dem deterministisch konzipierten Naturzusammenhang selbstständigen Praxisbereich. Ebenso sanktionieren sie die schon bei Althusius und Grotius zu beobachtende Entdivinisierung des Naturrechts, so dass moralisches Handeln für sie in der Tat nur noch ein Handeln nach vernünftig einsehbaren Grundsätzen meinen kann.

## 2.5 Kant

Die Philosophie Immanuel Kants ist von dem Versuch bestimmt, den das Denken seiner Zeit prägenden Gegensatz von Empirismus und Rationalismus zu überwinden. Dieser Versuch führte Kant im Rah-

men der theoretischen Philosophie dazu, eine grundlegende Revolution der Denkungsart ins Werk zu setzen, die er selbst als ›kopernikanische Wende‹ im philosophischen Weltbild begriffen hat. Sie ist durch einen radikalen Wechsel der Blickrichtung gekennzeichnet. An die Stelle des Versuchs, sich gleichsam im direkten Zugriff der ›objektiven‹ Strukturen der Wirklichkeit zu versichern, tritt der Versuch, allererst die ›subjektiven‹ Konstitutionsbedingungen dieser Wirklichkeit aufzudecken, die Anschauungsformen und Verstandeskategorien nämlich, unter denen diese Wirklichkeit uns allein zugänglich ist. Die von Kant vorgeschlagene Lösung des Gegensatzes zwischen Empirismus und Rationalismus gibt dem Rationalismus in Bezug auf die formalen und kategorialen Strukturen der für uns erkennbaren Wirklichkeit – die Kant Erscheinungswelt nennt – Recht, dem Empirismus hingegen bezüglich der materiellen Gehalte.

Von dem Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Empirismus und Rationalismus ist auch Kants Moralphilosophie geprägt. Auf der einen Seite pflichtet Kant den Vertretern des Empirismus darin bei, dass das menschliche Handeln in naturale und affektive Zusammenhänge eingebunden ist und somit unter empirischen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Auf der anderen Seite insistiert er jedoch mit allem Nachdruck auf dem Gedanken der Willensfreiheit, die sich zwar theoretisch nicht beweisen, wohl aber als notwendige Implikation des sittlichen Sollensanspruchs bzw. als Postulat der praktischen Vernunft erweisen lässt. Somit existieren für Kant zwei mögliche Bestimmungsgründe des Willens, die jeweils unterschiedliche Gesetzesformen repräsentieren: das Naturgesetz und das Sittengesetz. Moralisch zu handeln bedeutet demnach, sich von allen naturgesetzlich-empirischen Bestimmungen frei zu machen und den Willen allein dem vernünftigen Sittengesetz zu unterstellen.

Die entscheidende Wende gegenüber der vorkantischen Tradition ethischen Denkens wird dadurch vollzogen, dass dieses Sittengesetz selbst – jedenfalls nach dem Selbstverständnis Kants – gar nichts anderes enthält und enthalten darf als eben das Postulat der sittlichen Freiheit selbst. Die Verknüpfung zwischen eudaimonistischer Strebensethik bzw. klassisch-teleologischer Tugendethik auf der einen Seite und normativer Sollensethik auf der anderen wird damit auf folgenreiche Weise gelöst. Kants konsequent deontologischer Auffassung zufolge ist jede normative Ethik von Grund auf falsch angelegt, die ihre Adressaten unmittelbar auf die Realisierung irgendwelcher – wie auch immer definierter – äußerer bzw. materialer Zielsetzungen oder Güter verpflicht-

tet. Jede solche Ethik wäre nämlich ihrem Wesen nach heteronom: Freie (wenngleich endliche) Vernunftwesen für Wesen zu halten, die *in letzter Hinsicht* auf die Realisierung äußerer Ziele oder Güter verpflichtet sind, würde ihre Autonomie und somit auch ihre Würde verletzen. Eine Ethik hingegen, welche die Autonomie ihrer Adressaten achtet, darf Kant zufolge keinen anderen ›Inhalt‹ haben, darf ihren Adressaten nichts auferlegen, als eben die Pflicht zur Autonomie selbst. In der Ethik macht sich also dieselbe ›kopernikanische Wende‹ geltend, derselbe Wechsel der Blickrichtung vom ›Objekt‹ zum ›Subjekt‹, wie in der theoretischen Philosophie.

In Kants Verständnis ist ein Vernunftwesen dann autonom, wenn es nur denjenigen Maximen folgt, denen es selbst seine vernünftige Zustimmung geben könnte. Das von Kant vorgeschlagene Moralprinzip, der kategorische Imperativ, besteht daher in der Forderung, stets nur nach solchen Prinzipien zu handeln, denen die Moraladressaten selbst ihre vernünftige Zustimmung geben könnten. Die hiermit geforderte Selbstaffirmation der Vernunftautonomie impliziert zugleich die Pflicht, alle Vernunftwesen gleichermaßen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit anzuerkennen und sie in ihrer Würde als moralische Personen zu achten. Kant hat dies in der so genannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* AA IV, S. 429).

Kants Moralphilosophie hat die ethische, juristische und politische Diskussion bis in die Gegenwart so tiefgreifend geprägt wie zuvor wohl nur die des Aristoteles. Gleichwohl ist bis heute umstritten, inwieweit Kant die selbst gesteckten Ziele erreicht hat bzw. inwieweit diese überhaupt – evtl. durch mehr oder weniger grundlegende Modifikationen der kantischen Theorie – erreicht werden können. So ist erstens umstritten, ob es Kant gelungen ist (und inwieweit es gelingen kann), Freiheit als notwendiges Postulat der praktischen Vernunft zu erweisen. Zweitens ist strittig, inwieweit ein Prinzip wie der kategorische Imperativ, das in gewissem Sinne ein formales Prinzip ist, gleichwohl eine reale Handlungsorientierung in konkreten Entscheidungssituationen bieten kann. Drittens sind Kants unbefriedigende Versuche, dem Problem möglicher Normen- oder Maximenkollisionen bzw. moralischer Konfliktsituationen Rechnung zu tragen, wiederholt kritisiert worden. Nachhaltige Wirkung hat insbesondere die facettenreiche Kritik Georg W.F. Hegels entfaltet. Einflussreich waren im deutschen Sprachraum auch

Max Schelers Kritik am angeblichen Formalismus der kantischen Ethik sowie der von Max Weber formulierte Gesinnungsethik-Vorwurf, der primär den dritten der oben unterschiedenen Aspekte betrifft.

## 2.6 Entwicklung bis zur Gegenwart

Die deontologische Moralphilosophie Kants, der teleologische Konsequentialismus in Gestalt des Utilitarismus sowie der Kontraktualismus im Anschluss an Hobbes dürfen als diejenigen Grundtypen ethischer Theoriebildung gelten, die auch das gegenwärtige Erscheinungsbild der Disziplin maßgeblich prägen. Der Grund dafür dürfte vor allem in der Entschlossenheit liegen, mit der sie den neuzeitlichen Herausforderungen zu begegnen versuchen. Die spezifisch moderne Aufgabenstellung besteht ja in erster Linie darin, angesichts weitgehender Spielräume der Verfolgung von Partikularinteressen und zunehmender Pluralisierung der Vorstellungen vom Guten einen Weg zu finden, wie die daraus entstehenden Interessen- und Wertungskonflikte auf moralisch legitime Weise geregelt werden können. Dazu bedarf es eines universalistischen Ansatzes, der die Berechtigung moralischer Forderungen von einem Maßstab her beurteilt, der nicht von einer Konzeption des Guten abhängig ist. Und dieser Universalismus ist es, der – ungeachtet der zum Teil gravierenden Unterschiede – als das gemeinsame Kennzeichen der genannten Ansätze gelten darf.

Die behauptete Dominanz des kantischen, kontraktualistischen und utilitaristischen Ethikparadigmas sollte freilich nicht verdecken, dass im 19. und 20. Jh. eine Vielzahl von konkurrierenden Positionen entwickelt werden, die in der gegenwärtigen Diskussion ebenfalls eine mehr oder weniger bedeutsame Rolle spielen. Zu nennen wären beispielsweise die verschiedenen Entwürfe des deutschen Idealismus, die in Auseinandersetzung mit Kant die Dualität von Natur und Freiheit zu überwinden suchten, Schopenhauers Mitleidsethik, die religiöse Existenzethik Kierkegaards, marxistische Ansätze, der amerikanische Pragmatismus, die materiale Wertethik, neoaristotelische und neo-hegelianische Richtungen sowie feministische Ethiken oder neue Varianten zur Tugendethik. Ebenso lässt sich für diesen Zeitraum eine Radikalisierung der *Ethikkritik* feststellen. Maßgeblich ist einerseits Nietzsches – vielfach auf Denkmuster der antiken Sophisten rekurrierender – Angriff gegen eine Moral, die seiner Ansicht nach die Erschaffung und Verwirklichung von neuen Werten behindert und damit der ästhetisch-kreativen Selbstüberwindung des Menschen im Wege steht. Auf der anderen Seite bestreiten positivistische Strömungen

und der – durch sprachanalytische Überlegungen gestützte – metaethische Nonkognitivismus in der ersten Hälfte des 20. Jhs die Wahrheitsfähigkeit von moralischen Aussagen und untergraben damit das Fundament aller wissenschaftlichen Ethik. Seit dem zweiten Weltkrieg und insbesondere seit den sechziger Jahren ist jedoch eine ›Rehabilitierung der Praktischen Philosophie‹ zu verzeichnen. Politische Philosophie und Rechtsphilosophie, vor allem aber Moralphilosophie und -theologie sowie die verschiedenen Bereichsspezifischen bzw. Angewandten Ethiken (siehe Teil III. dieses Handbuchs) haben seitdem ihre Position in der akademischen und zunehmend auch in der allgemeinen öffentlichen Debatte behaupten und ausbauen können.

### 3. Metaethische Unterscheidungen und allgemeine Kategorien normativer Ethik

Versucht man, im gegenwärtigen Diskurs der Moralphilosophie Orientierung zu finden, so liegt es nahe, sich an die Unterscheidungen der Metaethik zu halten. Als eine Art Wissenschaftstheorie der Ethik hat die Metaethik Kategorien entwickelt, die einen systematischen Überblick über die verschiedenen normativ-ethischen Theorien erleichtern können. Zu diesem Zweck seien sie im Folgenden vorgestellt.

#### 3.1 ›Neutralität‹ von Metaethik und deskriptiver Ethik?

Vorangeschickt werden muss ein Wort zur Metaethik als solcher. Ihrem Selbstverständnis nach beschäftigt sich die Metaethik mit moralischen und normativ-ethischen Äußerungen, ohne normativ dazu Stellung zu nehmen, also ohne zu versuchen, diese Äußerungen zu kritisieren oder zu begründen. Sie ist insofern bemüht, gegenüber den verschiedenen Varianten normativer Ethik *Neutralität* zu wahren. Auch hier ist freilich umstritten, wie dieses Neutralitätspostulat verstanden werden muss. In einer vorsichtigen Lesart besagt die Neutralitätsforderung vor allem zweierlei: *Erstens*, dass die Aussagen der Metaethik nach Möglichkeit die Pluralität des normativ-ethischen Diskurses nicht ohne zwingenden Grund restringieren dürfen; *zweitens*, dass metaethische Theorien eigene Prämissen, die in Verdacht stehen, normativ-gehaltvoll zu sein, nach Möglichkeit offen legen müssen. In einer weniger vorsichtigen Lesart könnte man das Neutralitätspostulat so verstehen, dass metaethische Theorien unter völligem Verzicht auf jede affirmative oder kritische Bezugnahme auf normativ-ethische Annahmen entfaltet werden müssten. Diese Anforderung dürfte indes überzogen sein. Denn keine Be-

schäftigung mit Moral – und somit auch keine meta-theoretische Beschäftigung mit Ethik als der auf Moral reflektierenden Disziplin – kommt ohne ein zumindest implizites Unterscheidungskriterium aus, das es ermöglicht anzugeben, welche Überzeugungen und welche Handlungsorientierungen jeweils moralischen Charakters sind und welche nicht. Nun stellt aber die Wahl eines jeden möglichen Kriteriums für die Verwendung des Begriffs ›Moral‹ bereits eine Vorentscheidung dar, die auch für die Möglichkeiten normativer Ethik von entscheidender Bedeutung sind. Denn zwischen den Vertreterinnen und Vertretern verschiedener moralischer Positionen bzw. verschiedener normativ-ethischer Konzeptionen ist nicht etwa nur umstritten, wie man unter verschiedenen moralischen Überzeugungen und Handlungsorientierungen die ›richtigen‹ von den ›falschen‹ unterscheidet. Vielmehr herrscht bereits Uneinigkeit darüber, ob mit demjenigen, worin die eine Seite definierende Charakteristika des Moralischen erblickt, der Begriff der Moral überhaupt richtig bestimmt wurde. Für die Metaethik ist allerdings der Versuch charakteristisch, beide Diskussionsebenen zu unterscheiden. Metaethik fragt danach, was moralische Überzeugungen von anderen Überzeugungen unterscheidet. Ihr Ziel liegt nicht in der Begründung von Kriterien für richtiges moralisches Handeln, was allein Aufgabe der normativen Ethik ist.

In der Vielschichtigkeit solcher Dissense spiegelt sich die epistemische Ungewissheit von Kontroversen innerhalb der Ethik. Diese Ungewissheit ist nicht vergleichbar mit der Ungewissheit angesichts einer Rechenaufgabe, bei der immerhin bekannt ist, wie die gesuchte Lösung definiert ist, so dass die Aufgabe nur darin besteht, gültige und möglichst einfache Gleichungen zu finden, um die Lösung auf effiziente Weise zu erreichen oder strittige Lösungsvorschläge zu überprüfen. Innerhalb der Ethik besteht dagegen zumindest partiell schon Uneinigkeit darüber, wie die gesuchte ›Lösung‹ überhaupt zu definieren ist und wie die ›Aufgabe‹ der normativen Ethik formuliert werden muss.

Die erste, schwächere Lesart des Neutralitätspostulats scheint indessen unproblematisch. Auch auf der Grundlage dieser Lesart bleiben die Zielsetzungen der Metaethik hinreichend unterschieden von denen der normativen Ethik, so dass genug Raum für die Metaethik als einer sinnvollen und – relativ – eigenständigen Disziplin bleibt.

#### 3.2 Kognitivismus und Nonkognitivismus

Eine der allgemeinsten metaethischen Unterscheidungen ist die zwischen kognitivistischen und nonkognitivistischen Theorien.