

## 1 EINLEITUNG

Das zwanzigste Jahrhundert hat nicht nur eine Blüte von Wissenschaft und Technologie erlebt, sondern ist, zumindest was die europäische intellektuelle Welt angeht, gleichzeitig von tiefgreifender Skepsis gegenüber den Domänen der Vernunft durchzogen. Insbesondere „Philosophie“ bedeutete viele Jahrzehnte hindurch, von Adorno über Heidegger zu Derrida, vor allem *Kritik* der Aufklärung, der Technizität und des „logozentrischen“ Denkens. Auch die Moralphilosophie ist durch die konstruktiven Versuche etwa von John Rawls, eine Theorie der Gerechtigkeit zu erschaffen, mindestens ebenso geprägt wie durch eine fundamentale Skepsis gegenüber dem Bemühen, die Moral rational zugänglich zu machen. Die Moralkonzeptionen der Aufklärung, die kantische Moralphilosophie und der angelsächsische Utilitarismus, die, nach dem Verlust religiöser und traditioneller Gewissheiten, als aussichtsreiche Kandidaten für eine theoretische Neubegründung der Moral hätten gelten können, gerieten immer wieder unter den Beschuss der Moralkritiker und Moraltheoriekritiker, die befürchteten, dass unter Maßgabe des sozialen Nutzens und oberflächlicher „happiness“ die Frage nach dem tugendhaften Charakter und dem tieferen Sinn des Lebens aus dem Blick gerieten.

Einer der Haupteinwände der Moralskeptiker betrifft das moralische Ideal der *Unpersönlichkeit* (oder *Unparteilichkeit*, vgl. Anm. 8), welches die Moraltheorien des Kantianismus und des Utilitarismus explizit als Basis des moralischen Standpunktes herausgearbeitet hatten. Selbst wenn es uns gelänge, von einem unpersönlichen Standpunkt her zu rechtfertigende Prinzipien richtigen Handelns ausfindig zu machen und Regeln für deren Anwendung zu erstellen, so der Einwand, ließe die derart konstituierte Moral die Integrität der menschlichen Person und der Tugend des Charakters außer acht. Die Krux einer dem Ideal der Unpersönlichkeit verpflichteten Moralauffassung, die ausschließlich am Begriff der richtigen Handlung orientiert ist, liegt, wie die Kritiker meinen, darin, dass sie den Begriff des guten Menschen aus dem Blick verliert.<sup>1</sup> Deshalb, so der Vorwurf, wirke die Perspektive des unpersönlichen Standpunktes verzerrend auf die Wahrnehmung der moralischen Phänomene. Die

---

<sup>1</sup> „(...) Gehört Gutsein zu den Leidenschaften Erwachsener?“ lässt Robert Musil in nietzschanischer Manier seinen Protagonisten Ulrich in *Der Mann ohne Eigenschaften* fragen. Die Antwort fällt harsch aus: „Es gehört zu ihren Grundsätzen! Sie sind nicht gut, das käme ihnen kindisch vor, sondern handeln gut; ein guter Mensch ist einer, der gute Grundsätze hat und gute Werke tut: es ist ein offenes Geheimnis, dass er dabei der größte Ekel sein kann!“ ((1930-33) 1978, 748). - Der „MoE“ gab den Anstoß zu dieser Arbeit.

Pflicht etwa, ein Versprechen einzuhalten, kann nur unzureichend dargestellt werden, wenn man versucht, sie - etwas überspitzt ausgedrückt - auf den Aspekt des sozialen Nutzens und der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt zu reduzieren. Versprechen schaffen eine persönliche Verpflichtung, bei der es weniger darauf ankommt, welche Folgen aus der Einhaltung des Versprechens für die Allgemeinheit entstehen, als auf die Wahrung der moralischen Integrität des Versprechenden und seine Beziehung zu demjenigen, dem etwas versprochen wurde.<sup>2</sup>

Die strikte Befolgung der Prinzipien der Moral und ausschließliche Orientierung an moralischen Idealen, folgern die Kritiker des Unpersönlichkeitsideals, würde zu einer höchst merkwürdigen und nicht sehr bewundernswerten Form menschlichen Lebens führen, da persönliche Verpflichtungen, wie diese etwa mit dem Versprechen einhergehen, und private Interessen nicht in der Form realisiert werden könnten, wie wir dies sowohl für uns selbst als auch anderen Menschen wünschen. Diese Überlegung führt zu der sogenannten Frage nach dem *guten Leben* - der Frage, „wie man leben soll“ oder der *ethischen* Frage.<sup>3</sup> Unabhängig von den Einwänden gegen das Ideal der Unpersönlichkeit in der Moralthorie sind auch hinsichtlich eines rationalen und systematischen Zugangs zur Frage nach dem guten Leben Bedenken geäußert worden, die die Möglichkeit einer Theorie des guten Lebens insgesamt in Frage zu stellen scheinen. Die Kritik betrifft beispielsweise diejenigen Konzeptionen, die das Glück - die „Eudaimonia“ der Antike und die angelsächsische „happiness“ - als Kriterium des guten Lebens auffassen. Manchen Philosophen scheint das Glück ein allzu banales Gut zu sein. Nietzsche etwa spottet in *Jenseits von Gut und Böse* über die „englischen Utilitarier“: „sie möchten mit allen Kräften sich beweisen, dass das Streben nach e n g -

---

<sup>2</sup> Diese Kritik an der unpersönlichen Moralkonzeption macht schon David Ross geltend: „To make a promise is not merely to adapt an ingenious device for promoting the general well-being; it is to put oneself in a new relation to one person in particular, a relation which creates a specifically new *prima facie* duty to him, not reducible to the duty of promoting the general well-being of society“. (1930, 38)

<sup>3</sup> Obwohl einige Autoren „ethisch“ und „moralisch“ (beziehungsweise „Ethik“ und „Moral“) als Synonyme verwenden (Tugendhat 1993, 32 ff.), unterscheide ich im folgenden zwischen der *Moral* als dem Standpunkt der universalen Rücksicht oder der Unpersönlichkeit (s. Kap. 5) und der *Ethik* im Sinne der *sokratischen Frage* (Platon, Rep. 352d5; vgl. auch Wolf 1984, 148; 1996, 11 f.; 1999, 15 ff.), „wie man leben soll“, „was für ein Mensch ich insgesamt sein will“ (Tugendhat 1979, 238) oder, kurz, der Frage nach dem *guten Leben*. Das *gute Leben* („good life“) ist ein Kunstbegriff, welcher zur Übersetzung des griechischen *eudaimonia* eingeführt wurde. Die verfügbaren direkten Übersetzungen von *eudaimonia* ziehen nämlich Konnotationen mit sich, die nicht immer erwünscht sind: „Glück“ („happiness“) läßt zu sehr an hedonistische Annehmlichkeiten oder aber den glücklichen Zufall („luck“; „fortuna“) denken; „Wohl“ oder „Wohlbefinden“ („well-being“) kehrt zu stark den Aspekt der wünschenswerten Lebensumstände hervor und berücksichtigt nicht die Sphäre des Handelns.

l i s c h e m Glück, ich meine nach comfort und fashion (und, an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament) zugleich auch der rechte Pfad der Tugend sei, ja, dass, so viel Tugend es bisher in der Welt gegeben habe, es eben in einem solchen Streben bestanden habe.“ (Nietzsche (1886) 1980, § 228, 164) Gibt man, wie Nietzsches Kritik der kulturell gefärbten „happiness“ das vielleicht nahe legt, den Begriff des Glücks zugunsten eines anderen, umfassenderen Begriffes auf (wie beispielsweise des Begriffs vom *Sinn* des Lebens), dann scheint die Suche nach allgemeinen Standards des guten Lebens sich immer mehr im Ungewissen zu verlieren, so dass am Ende eine rationale Begründung des guten Lebens nicht mehr möglich ist.

Mich hat interessiert, welche Folgerungen sich aus diesen Vorbehalten gegen Theorien der Moral und der Ethik, wenn man ihnen nachgeht, am Ende ergeben. Sind Moral und gutes Leben tatsächlich Gebiete, wo unsere Vernunft an Grenzen stößt? Ich habe versucht, die verschiedenen, insbesondere moralischen Regeln und ‘Methoden’, die implizit in unserem Alltagsdenken verborgen sind, herauszuarbeiten, sie auf ihre gegenseitigen Beziehungen hin zu untersuchen und, wo Widersprüche auftreten, die Streitfragen so eng wie möglich zu definieren. Der erste Teil der Arbeit befasst sich mit der Kritik an Moral und Moraltheorien, insbesondere mit einer Fragestellung, die ich als das Problem der *persönlichen* („agent-relative“) *Güter* bezeichne; der zweite Teil handelt von verschiedenen Formen ethischer Skepsis, also Vorbehalten gegenüber Glückstheorien oder Theorien des guten Lebens.

Zuletzt möchte ich noch einen weiteren Aspekt erwähnen, der mich bei meiner Beschäftigung mit Theorien der Ethik stets begleitet hatte. Er betrifft die Trennung und die Trennbarkeit zwischen öffentlicher Moral und privater Ethik und die Frage, inwiefern dem privaten Nachdenken über das gute Leben andere begriffliche Strukturen und andere Werteinstellungen zugrundeliegen als dem öffentlichen Diskurs um Gleichheit und Gerechtigkeit. Hieran schließt die Frage nach der Vereinbarkeit von Moral und gutem Leben<sup>4</sup> und das Problem der Begründbarkeit von Wertsätzen des guten Lebens an. Insgesamt versuche ich, deutlich zu machen, inwiefern Werte (oder

---

<sup>4</sup> Diese Frage ist zuletzt etwa von Richard Rorty ins Gespräch gebracht worden. Rorty macht in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* die These stark, dass die Forderungen nach „Selbsterschaffung“ (das gute Leben) und „Solidarität“ (Moral) zwar als gleichwertig, aber inkommensurabel betrachtet werden müssen und wirbt dafür, die Suche nach einer „Theorie, die das Öffentliche und das Private vereint“, aufzugeben ((1989) 1992, 14). Als Vertreter einer gegenteiligen Ansicht wäre Ronald Dworkin zu nennen, der versucht, „Ethik“ (das gute Leben) und „Politik“ (Moral) miteinander zu verbinden, indem er eine Konzeption des guten Lebens konstruiert, die die Moral des politischen Liberalismus in Übereinstimmung mit der philosophischen Deutung des guten Lebens setzt. (1990, 6)

Güter) nicht nur sozial konstruiert werden, sondern in viel fundamentalerer Weise bereits in der Perspektive der Ersten Person begründet sind. Auch wenn ich selbst keine Theorie der Moral oder des guten Lebens anzubieten habe, spielen diese beiden Punkte in der folgenden Arbeit doch immer wieder eine Rolle.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ich möchte mich bei denjenigen, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben, bedanken: bei Jay Wallace für akribische Lektüre und hilfreiche Diskussionen, bei Ursula Wolf für Kritik und Unterstützung von Anfang an und bei Henning Zöller für seine immer neuen vernichtenden Einwände. Julius Schälke, Ulrike Pabel und Mark Lekarew haben sich die Mühe gemacht, Teile der Arbeit zu lesen und zu kommentieren. Auch ihnen herzlichen Dank.

