



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser
gesamtes Programm finden Sie unter www.klett-cotta.de

ROBERT SPAEMANN



GLÜCK
UND
WOHLWOLLEN

Versuch über Ethik

KLETT-COTTA

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2017 J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Umschlag: Rothfos & Gabler, Hamburg

Gesetzt von Kösel Media GmbH, Krugzell

Gedruckt und gebunden von CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-96190-4

Erste Auflage dieser Ausgabe, 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek.
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

In memoriam Cordelia
12. November 1925 – 24. April 2003

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Erster Teil

Ethik als Lehre vom gelingenden Leben	15
Eudaimonia	34
Hedonismus	49
Selbsterhaltung	67
Der aristotelische Kompromiss	82
Die Antinomien des Glücks	96

Zweiter Teil

Die Ausdifferenzierung des Moralischen	111
Vernunft und Leben	124
Wohlwollen	139
Ordo amoris	159
Konsequenzialismus	178
Der Diskurs	196
Handlung und Systemfunktion	213
Normalität und Natürlichkeit	233
Verantwortung	255
Verzeihung	275
Personen- und Sachregister	293

Vorwort

Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich nichts grundsätzlich Neues. Wo es um Fragen des richtigen Lebens geht, könnte nur Falsches wirklich neu sein. Und doch muss das, was Menschen immer schon wissen, von Zeit zu Zeit neu gedacht werden, weil die realen Bedingungen des Lebens und die zur Verfügung stehenden Begriffe für unsere Selbstverständigung sich wandeln. Die Herausforderung, der sich die ethische Reflexion stellt, ist seit dem 5. Jahrhundert vor Christus im Grunde dieselbe geblieben, sodass man Anlass hat, von einer anthropologischen Konstante zu sprechen, zumindest von einer Konstante in allen Hochkulturen.

Es handelt sich um eine doppelte Herausforderung. Sie besteht einmal darin, dass sich beim Menschen die Integration der Partialtriebe zum Ganzen eines gelingenden Lebens nicht von selbst macht. Menschen »führen« ihr Leben, und sie müssen auch das noch lernen. Unmittelbare Triebbefriedigung und »Glückseligkeit« stehen nicht jederzeit in einer prästabilierten Harmonie. Der Fokus der antiken Ethik ist dieses Thema: *eudaimonia*, das Gelingen des eigenen Lebens, das jeder will, und von dem doch den meisten nicht klar ist, worin es besteht. Antike Ethik ist Kunstlehre des Lebens.

Die zweite Herausforderung liegt darin, dass zwischen dem Interesse des Einzelnen am Gelingen seines Lebens und dem Interesse der anderen ebenfalls keine prästabilierte Harmonie besteht. Die Eule des Einen kann die Nachtigall des Anderen sein. Parasitäres Verhalten bleibt in hochkulturellen, also komplexen Gesellschaften häufig sanktionslos und zahlt sich aus. Wir befinden uns daher oft in der Lage, uns auf das Wohl anderer oder auf das *bonum commune* nur dann beziehen zu können, wenn wir das eigene Interesse hintansetzen. Dies ist der Fokus der

neuzeitlichen Ethik. Eigene Glückseligkeit ist für Kant wie für die utilitaristische oder die diskurstheoretische Ethik einem höheren Maßstab untergeordnet, der erst über die »Glückswürdigkeit« entscheidet.

Die Schwierigkeit für jede Ethik des eudämonistischen Typus besteht darin, ein prinzipielles Interesse am Wohl anderer zu begründen und darüber hinaus dem Gedanken einer Verantwortung nicht nur *vor*, sondern *für* sich selbst einen Sinn abzugewinnen. Die Schwierigkeit aller universalistischen Sollensethik dagegen ist es, ein Interesse begreiflich zu machen, das den Einzelnen dazu bringt, selbst zu wollen, wovon er einsieht, dass es gut wäre, wenn alle es wollten.

In den letzten Jahrzehnten hat eine gewisse Rehabilitierung eudämonistischer Klugheitsmoral eingesetzt. Aber gegenüber der Logik des Universalismus ist diese Rehabilitierung doch nicht weiter gelangt als bis zu einer Art Patt, auf das es wiederum zwei Reaktionen gibt. Die eine ist resignativ. Sie lässt es bei zwei unabhängigen und aufeinander nicht rückführbaren Quellen sittlicher Lebensorientierung bewenden. Das bedeutet allerdings einen Verzicht auf philosophische Ethik. Zwei verschieden gerichtete Wegweiser sind ja so gut wie keiner, solange wir keinen dritten gefunden haben, mit dem sich deren Verschiedenheit deuten lässt. Dieser dritte wäre dann der philosophische.

Die andere Reaktion besteht in dem Versuch, die beiden Ansätze in die eine oder andere Rangordnung zu bringen und so den einen in den anderen Ansatz zu integrieren. Schon die antike Ethik versuchte, die Erfüllung der Pflichten gegen andere als integrierenden Bestandteil von *eudaimonia* zu denken. Und umgekehrt wird für die kantische wie die utilitaristische Ethik die Sorge fürs eigene Wohlergehen zur bedingten Pflicht, zu einem Gebot des Kategorischen Imperativs oder einem Teil der Optimierung der Welt. Darüber hinaus ist es für Kant eine sittliche Pflicht, in sich die Hoffnung auf das höchste Gut, die Konvergenz von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu nähren, nicht weil eine solche Hoffnung tröstlich ist, sondern weil sie wiederum

sittliches Handeln begünstigt. Beide Integrationsversuche überwinden indessen den Dualismus von Eudämonismus und Universalismus nicht, sondern reproduzieren ihn nur jeweils auf höherer Ebene.

Die Überlegungen dieses Buches suchen nach einem Grund jenseits dieses Dualismus, einem Grund, der den Dualismus selbst in seinem Sinn erst verständlich macht. Ein solcher Grund ließe sich, wenn er gefunden wäre, vielleicht nicht aussprechen. Man könnte auf ihn zeigen, aber ihn nicht erklären. Die Frage »Why to be moral?« ist deshalb nicht zu beantworten, weil sie selbst schon unmoralisch ist. Sie hält sich nicht im Grund, sondern fragt über ihn hinaus ins Leere. Man kann nicht Gründe hören wollen dafür, dass man auf Gründe hören soll.

Die eudämonistische Antwort führt immer nur zu hypothetischen Klugheitsregeln, welche die Unbedingtheit des Sittlichen verschwinden lassen. Der Universalisierungsforderung aber hielt schon Diderot das Seufzen des *homme troublé* entgegen, der außerstande ist, sich von sich selbst und seinem Wunsch nach Glück zu trennen. Aber Regeln und Imperative sind, ebenso wie Glücksvorstellungen, nie ein Erstes. Sie setzen Wahrnehmungen voraus. Wahrnehmungen wiederum setzen jemanden voraus, der imstande ist, sie zu machen. »Agere sequitur esse« heißt es bei Thomas von Aquin und: »Qualis unusquisque est talis finis videtur ei« – »Was jemandem als Ziel erscheint, hängt davon ab, was für einer er selbst ist.« Ähnlich sagte es Fichte. Die Wahrnehmung, die den Menschen zum Menschen macht, ist die Wahrnehmung von Sein. Emanuel Lévinas versteht neuzeitlich »Sein« als Gegenständlichkeit. Deshalb kommt für ihn die Epiphanie des Anderen aus einem »Jenseits des Seins«.

Im klassischen ebenso wie im alltäglichen Sinn aber meint Sein zuerst und vor allem Selbstsein, also selbst schon ein Jenseits aller Gegenständlichkeit. Weil sein Paradigma das Sein des Menschen ist, deshalb gerade ist es nicht durch den *Bezug* auf den Menschen, also auf Subjektivität definiert. Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik. Aber Ethik geht so wenig der Ontologie als

erste Philosophie voraus wie diese jener. Ontologie und Ethik werden durch die Intuition des Seins als Selbstsein – des eigenen ebenso wie des anderen – *uno actu* konstituiert. Von dieser Intuition, die der Trennung von praktischer und theoretischer Philosophie vorausliegt, handelt unter dem Titel »Wohlwollen« der zweite Teil dieses Buches. Die Antinomien im Gedanken des Glücks lösen sich nur für das erwachte Dasein.

Januar 1989

*Im Wachen haben wir eine gemeinsame Welt.
Die Träumenden aber wenden sich jeder der eigenen zu.*
Heraklit

ERSTER TEIL



Ethik als Lehre vom gelingenden Leben

Praktische Philosophie hat es, wie alles Nachdenken, mit dem Richtigen und dem Verkehrten zu tun. Das Richtige und das Verkehrte begegnen uns auf vielfältige Weise: als Schönes und Hässliches, Sinnvolles und Sinnloses, Zweckmäßiges und Unzweckmäßiges, Gesundes und Krankes, Zutragliches und Unzutragliches und schließlich als Gutes und Böses. Im wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Reden über die Wirklichkeit, über Tatsachen, Naturgesetze oder Zahlenverhältnisse ist es gegenwärtig als das Wahre und das Falsche. Denn dieses Reden besteht aus Sätzen, die entweder wahr oder falsch sind. Fraglos geläufig ist uns auch, dass menschliche Handlungen richtig oder verkehrt sein können. Von Handlungen sprechen wir überhaupt nur, wo es sich um ein Tun handelt, das unter dem Gesichtspunkt des Richtigen oder Verkehrten beurteilbar ist.

I

Handlungen können allerdings wiederum auf verschiedene Weise richtig oder verkehrt sein. Und zwar so, dass diese Weisen in einer eindeutigen Rangordnung stehen. In vielen Fällen lässt sich die Richtigkeit und Verkehrtheit von Handlungen zurückführen auf die Wahrheit oder Falschheit von Annahmen über die Wirklichkeit. Und es gibt eine philosophische Tradition, die das Richtige und das Verkehrte von Handlungen ausnahmslos hierauf zurückführt. Handlungen, die sich aus Irrtümern ergeben, nennen wir »Fehler«. Die Fehler entsprechen den Irrtümern, aus denen sie hervorgehen. So können wir uns irren über natürliche Gesetzmäßigkeiten: Aufgrund eines solchen Irrtums sprang der Schneider von Ulm vom Münsterturm. Wir können

uns irren über das Vorliegen oder Nichtvorliegen von Tatsachen, die für das Erreichen eines Handlungszieles von Bedeutung sind: So könnte jemand mit einer elektrischen Leitung hantieren, von der er irrigerweise annimmt, sie stehe nicht unter Strom. Oder wir können Fehler machen aufgrund mangelhafter Kenntnis konventioneller Handlungsregeln: Der Anfänger beim Schachspiel mag einen Turm ungedeckt lassen, weil er nicht weiß, dass er vom schräg gegenüberstehenden Bauern geschlagen werden darf. Aus solcher Unkenntnis können wir in einem fremden Land eine Höflichkeitsregel verletzen, ein Christ kann in der Synagoge barhäuptig erscheinen und ein Jude in der Kirche den Hut aufsetzen. Die Irrtümer, die all diesen Fehlern zugrunde liegen, sind tatsächlich theoretischer Art, falsche Annahmen über die Wirklichkeit, über Naturgesetze oder Tatsachen, wobei das Faktum bestimmter Konventionen zu den Tatsachen gehört. Weil die Tatsache jemandem nicht bekannt ist, begeht er den Fehler.

Dennoch ist die Verkehrtheit der Handlung nicht dasselbe wie der Irrtum, der ihr zugrunde liegt. Diese Verkehrtheit, also der Fehler besteht darin, dass der Handelnde das Ziel seiner Handlung nicht erreicht, seine Absicht nicht verwirklicht oder aber etwas bewirkt, was er gar nicht bewirken wollte. Es macht allerdings einen Unterschied, ob der Handelnde von der Wirklichkeit nur eine falsche Mutmaßung hat und im Bewusstsein des Risikos handelt, das er eingeht, falls seine Mutmaßung falsch war, oder ob er zu wissen glaubt, was er nicht weiß. Nur das Letztere bezeichnen wir als Irrtum. Der Irrtum ist eine »falsche Erkenntnis« in dem Sinne, wie wir von Falschgeld sprechen, das heißt von Papier, das aussieht wie Geld, aber keines ist. Wenn eine Handlung definiert ist als absichtliche Herbeiführung eines Sachverhalts, dann scheint die auf Irrtum beruhende Handlung eine »falsche Handlung« in eben diesem Sinne zu sein, das heißt etwas, was aussieht wie eine Handlung und auch als Handlung gemeint, in seinem Handlung-Sein aber misslungen ist. Denn was hier herbeigeführt wird, ist ja gerade nicht das Beabsichtigte.

Der Irrtum scheint den Handlungscharakter der Handlung zu zerstören.

Diese Einsicht führt gleich in die Tiefe. Sie ist es, die dem sogenannten »Intellektualismus« der platonischen Philosophie und der durch sie begründeten Tradition bis hin zu Spinoza zugrunde liegt, nach der alles schlechte Handeln auf Irrtum beruht, sodass niemand freiwillig verkehrt handelt und also jede verkehrte Handlung den Charakter des »Fehlers« hat. Richtiges Handeln und wirkliches Handeln wären demnach ein und dasselbe. Und der sittliche Imperativ kann dann mit Fichte einfach formuliert werden als die Forderung: »Handle!« Voraussetzung dieses Gedankens ist, dass es so etwas wie eine äußerste Handlungsintention gibt, ein letztes Umwillen all unseres Handelns, dass dieses Umwillen nicht das Resultat einer Option ist, sondern »von Natur« unser Aus-sein auf etwas bestimmt, dass wir uns indessen über das Wissen um dieses Umwillen und über die Mittel zu seiner Erreichung täuschen und deshalb etwas »Falsches« erstreben können. Auch dieses Falsche besteht nicht darin, dass das Handeln einem ihm selbst äußerlichen »höheren« Maßstab nicht genügt. Denn wie sollte ein Maßstab, der nicht dem Streben selbst immanent ist, für das Streben Bedeutung gewinnen? Das Falsche besteht darin, dass das, was wir für das letzte Umwillen des Strebens halten, es im Grunde nicht ist. Damit aber geraten wir in Widerspruch mit uns selbst. Wir wollen, was wir nicht wollen.

Im Laufe der folgenden Überlegungen wird deutlich werden, was an dieser klassischen Sicht unaufgebbare Entdeckung ist. Richtiges Handeln hat etwas mit Einsicht, verkehrtes Handeln etwas mit Verblendung zu tun. Und doch müssen offenbar Einsicht und Verblendung von anderer Art sein können als das, was wir »Wissen« und »Irrtum« nennen. Denn wir unterscheiden ja bei der Beurteilung von Handlungen jene Verkehrtheit, die wir als »Fehler« bezeichnen, von anderen Formen der Verkehrtheit wie Verirrung, Schuld, Verbrechen, Bosheit. Ja wir empfinden es als Frivolität oder gewollte Paradoxie, wenn von einer böartigen

Tat gesagt wird, sie sei ein »Fehler« gewesen. Denn »Fehler« bezeichnet nur das Verfehlen der eigenen Absicht, nicht die Verkehrtheit der Absicht selbst. Die Art von Irrtum und Unwissenheit, die uns Fehler begehen lässt, scheint die Verkehrtheit von Handlungen sogar zu mindern. Platon selbst hat als Erster auf diese Paradoxie hingewiesen und so deutlich gemacht, dass der eben skizzierte »Intellektualismus« seine eigene Theorie keineswegs hinlänglich charakterisiert. Platon lässt im Dialog »Hippias Minor« den Gesprächspartner des Sokrates behaupten, ein Arzt, der wissend und absichtlich jemanden krank macht, sei ein besserer Arzt als derjenige, der Kunstfehler begeht und seine Patienten aus Unwissenheit schädigt. Dies aber einmal zugegeben, wendet Sokrates ein, – müsse man dann nicht auch sagen, der absichtliche Lügner, der die Wahrheit weiß, sei besser als der unfreiwillige Lügner? Nur das Wissen setzt ihn ja in Stand, zwischen wahrer und falscher Rede zu wählen. Das Ergebnis der Überlegung ist daher dies: »Eines guten Mannes Sache ist es also, absichtlich Unrecht zu tun, eines schlechten aber, unabsichtlich« (376c). Sokrates gesteht am Ende, er könne sich selbst mit diesem kontraintuitiven Ergebnis nicht anfreunden. Nur weiß er nicht, wo der Fehler liegt.

Wir sind geneigt, ihm rasch beizuspringen, indem wir ihn über die Zweideutigkeit des Wortes »besser« aufklären. Einmal bedeutet es offenbar so viel wie »fähiger«, »überlegener«, das andere Mal »anständiger«, »sittlicher«. Aber natürlich braucht der platonische Sokrates diesen Beistand nicht. Es ist ja der Sinn des Dialogs, auf eben diesen Doppelsinn hinzuweisen. Wenn wir ihn jedoch von Anfang an als pure Äquivokation verstehen, verfehlen wir die Pointe des platonischen Dialogs. Das Griechische der platonischen Zeit verfügte ja über zwei verschiedene Vokabeln für das Gute, zum einen in der Bedeutung des Zuträglichen, Förderlichen, Erstrebenswerten, zum anderen in der Bedeutung des sittlich Guten. Das Erstere war das *agathón*, das »Gute«, das Zweite das *kalón*, das »Schöne«. Die Griechen nahmen an, das Gute müsse nicht immer schön und das Schöne

nicht immer gut sein, d.h. das Vorteilhafte nicht immer edel und das Edle nicht immer vorteilhaft. Platons Intention geht nun daraufhin zu zeigen, dass das Schöne nicht sekundär und aus irgendwelchen externen Gründen, sondern als es selbst »gut« ist, das heißt in unserem wahren Interesse liegt, ja dieses wahre Interesse definiert. Das Wort »gut« ist letzten Endes für Platon nur so lange äquivok, wie dieses wahre und ursprüngliche Interesse noch nicht zum wohlverstandenen Interesse geworden ist. Es dazu zu machen, ist Sache der Philosophie. Die Philosophie zeigt, dass das Verbrechen tatsächlich ein Fehler ist, aber nicht, dass es, abgesehen davon, dass es ein Verbrechen ist, ein Fehler ist, und auch nicht, dass es in Wirklichkeit »nur ein Fehler« ist. Sie zeigt vielmehr umgekehrt: Es ist zwar ein Fehler, und sogar der schlimmste, aber eben darum, weil es ein Verbrechen ist.

Wenn wir die gewöhnliche Bedeutung des Wortes »Fehler« in Betracht ziehen, so scheint sich allerdings damit die Äquivokation nur in das Wort »Fehler« verlagert zu haben, denn es gibt nun offenbar die Fehler, die freiwillig zu begehen besser ist als unfreiwillig, und die anderen, bei denen es sich umgekehrt verhält. Aristoteles hat die Frage des »Hippias Minor« im 6. Buch der Nikomachischen Ethik aufgenommen und erstmals durch eine terminologische und sachliche Differenzierung geklärt. Er schreibt: »In Sachen der Kunst ist derjenige vorzuziehen, der freiwillig Fehler macht. Wo es um praktische Weisheit oder um Tugend geht, ist es umgekehrt« (1140b 20). Warum? Ganz im Sinne des Aristoteles führt Thomas von Aquin (S. th. Ia IIae, qu. 21) die Antwort aus. Auch er unterscheidet den »technischen« und den »moralischen« Gesichtspunkt, den technischen und den moralischen »Fehler«, wenn er schreibt: »Die Vernunft verhält sich anders im Bereich des Technischen und anders im Bereich des Sittlichen.«

Wodurch unterscheiden sich diese beiden Gesichtspunkte? Sie sind nicht »sektoriell« voneinander unterschieden und nicht einander äußerlich, sodass die Frage entstehen könnte, warum

denn dem moralischen Gesichtspunkt jederzeit der Vorrang vor dem technischen zukommt. Die Beziehung der beiden Aspekte zueinander entspricht vielmehr der Beziehung des Ganzen zu den Teilen. Der »moralische Gesichtspunkt« beurteilt die Handlung als gut oder schlecht in Hinsicht auf das Leben als Ganzes, der »technische« im Hinblick auf die Erreichung partikularer Zwecke. Während nun das Gelingen des ganzen Lebens ein Ziel ist, das wir als bewusst lebende Wesen notwendigerweise in uns vorfinden, ist der partikulare Zweck ein frei gewählter, »ausgedachter« (*excogitatus*) Zweck: die Herstellung von Autos, die Anfertigung einer Bombe, die Heilung eines Kranken. All dies sind mögliche Zwecke, mit deren Verwirklichung die Worte »besser« und »schlechter« sinnvoll verbunden werden können. Aber in jedem Fall wird es sich um ein nur relatives Besser oder Schlechter handeln.

Wir haben es nun also mit drei Bedeutungsstufen dieser Worte und damit auch des Begriffes »Fehler« zu tun: 1. dem »objektiven«, soziokulturell vorgeprägten Handlungsziel – dem *finis operis*, 2. dem subjektiven Ziel des Handelnden – dem *finis operantis* und 3. dem objektiv-subjektiven Ziel, dem Gelingen des Lebens.

Zu 1: »Objektives« Handlungsziel ist z.B. die Herstellung eines Autos oder einer Bombe. Ein gutes Auto und eine gute Bombe sind solche, die jenen Zweck optimal erfüllen, den die jeweiligen Benutzer normalerweise mit ihnen verbinden. Wenn sie den Zweck mangelhaft oder gar nicht erfüllen, dann sprechen wir von »Fehlern«.

Zu 2: Wer einen solchen »objektiven« Fehler begeht, tut dies entweder absichtlich oder unabsichtlich. Wenn er es unabsichtlich tut, dann begeht er auch subjektiv einen Fehler, denn er verfehlt auch sein eigenes subjektives Handlungsziel. Er versteht seine »Kunst« schlecht und ist in dieser Hinsicht schlechter als der, der absichtlich Fehler macht. Der, der etwas absichtlich schlecht macht, erreicht nämlich in der Verfehlung des objektiven Zweckes gerade seinen subjektiven Zweck. Er würde sub-

jektiv einen Fehler machen, wenn sein Produkt zufälligerweise fehlerfrei geriete oder wenn der, den er belügen möchte, eben aus der Lüge, wie es manchmal der Fall ist, gerade über die Wahrheit belehrt würde.

Zu 3: Wir verfügen jedoch noch über eine dritte Bedeutungsstufe von »gut« und »schlecht« oder »Gelingen« und »Fehler«, die es uns erlaubt, noch einmal die Absicht dessen zu beurteilen, der eine Sache absichtlich gut oder schlecht, richtig oder verkehrt macht. Diese Absicht selbst kann nämlich ihrerseits wiederum gut oder schlecht sein. Der gute Techniker, der eine Bombe absichtlich schlecht macht, kann eben deshalb in diesem dritten Sinne besser sein und der gute Mediziner, der absichtlich krank macht, in diesem Sinne schlechter, nämlich als »Arzt«. (In unserem Begriff des Arztes ist ja, im Unterschied zu dem des Mediziners, neben der medizinischen Kunst noch die Intention des Heilens mitgedacht.) Diese dritte Bedeutungsstufe ist es, die Thomas von Aquin in dem genannten Text meint, wenn er den Fehler, den jemand *inquantum artifex* – als Künstler – macht, von demjenigen unterscheidet, den er *inquantum homo* – als Mensch – begeht. Beide Male handelt es sich um das Verfehlen eines Zieles. Der Fehler, der den Techniker zum schlechten Techniker macht, besteht nicht in der Herstellung eines schlechten Produktes, sondern in der Herstellung eines Produktes, das besser oder schlechter ist als beabsichtigt. Die Verkehrtheit liegt in der Nichtangemessenheit der Handlung an ihren Zweck, also in ihrem Defekt als Handlung. Und der »Fehler des Menschen«? Oder, wie Aristoteles sagt, der »Mangel an Weisheit«? Auch er besteht in einem solchen Defekt, in der Zielverfehlung. Und zwar, wie Thomas von Aquin sagt, in der Verfehlung des »gemeinsamen Zieles des ganzen menschlichen Lebens« – wobei das Wort »gemeinsam« nicht primär das mehreren Menschen Gemeinsame meint, sondern dasjenige, was alle Ziele eines Menschen zu einem Ganzen integriert. Dieses Ziel ist das »des Menschen, insofern er Mensch und insofern er sittlich ist«. Im Unterschied zu den partikularen Zielen ist es nicht »gesetzt«,

nicht »ausgedacht«, sondern immer schon vorgefunden als das unser Dasein konstituierende Umwillen, die *eudaimonia*. Dieses Ziel kann gar nicht absichtlich verfehlt werden. Jede Absicht muss ja ihrerseits ein Ziel haben. Jeder absichtlichen Zielverfehlung, jedem absichtlichen Fehler liegt daher ein anderes Ziel zugrunde, das die Absicht der jeweiligen Zielverfehlung konstituiert. Das Ziel, das ich absichtlich verfehle, ist eben gerade nicht *mein* Ziel. Platons These, dass niemand absichtlich das Schlechte tue, meint zunächst den rein formalen Sachverhalt, dass niemand absichtlich gegen die Grundstruktur von Absichtlichkeit handeln kann, ohne den Handlungscharakter seines Handelns aufzuheben. Es ist unmöglich, so ist der Gedanke, das Ziel des gelungenen Lebens nicht zu wollen. Es gibt kein Motiv, das uns dazu bewegen könnte, denn sollte uns etwas dazu bewegen, alle übrigen Ziele zu opfern, dann bildet gerade dieses Etwas offensichtlich einen wesentlichen Bestandteil dessen, was wir als gelungenes Leben ansehen.

II

Insofern scheint die Wahrheit des »Eudämonismus« der klassischen Philosophie eine logische Wahrheit zu sein, d.h. eine Tautologie und nicht eine gehaltvolle These. Der »Eudämonismus« nennt nicht ein bestimmtes inhaltliches Umwillen des Lebens, sondern stellt eine bestimmte Reflexionsform dar, aus der ein solches Umwillen erst entspringt. Die Kritik des Eudämonismus kann daher nur Kritik dieser Reflexionsform sein. Inhaltliche Kritik kann sich nur auf bestimmte Inhalte richten, mit denen der Eudämoniegedanke gefüllt wird, z.B. »Lust« oder »Tugend«. Freilich gibt es kaum eine Übersetzung des nicht von ungefähr mythischen Ausdrucks *eudaimonia*, die nicht schon eine solche inhaltliche Deutung nahelegt. Die traditionelle Übersetzung »Glückseligkeit« suggeriert die Gleichsetzung mit einem Zustand subjektiver Euphorie. Die hier vorge-

schlagene Übersetzung »Gelingen des Lebens« könnte dagegen zu dem Gedanken verführen, Leben sei das objektive Produkt eines zweckrationalen Optimierungsversuchs, das Gelingen sei vom bewussten Empfinden des Gelingens abtrennbar. Nicht die Vokabel, nur die begriffliche Entfaltung des mit ihr bezeichneten Gedankens kann Missverständnisse ausschließen.

Der Gedanke, dass Leben gelingen und misslingen kann, dass niemand das Misslingen seines Lebens wollen kann, dass es jedoch Bedingungen des Gelingens gibt, die nicht beliebig sind, impliziert jedoch drei ganz und gar nicht triviale Folgerungen: Er impliziert erstens, dass Leben überhaupt so etwas wie ein Ganzes sein kann oder dass es uns zumindest darum geht, es als ein solches Ganzes begreifen zu können. Er impliziert zweitens, dass das Verkehrte im moralischen, das heißt auf das »gemeinsame Ziel des ganzen menschlichen Lebens« bezogenen Sinn auf Mangel an Einsicht in die Bedingungen des Gelingens beruht. Denn wer sie als Bedingungen begriffen hat, der kann nicht umhin, sie zu wollen. Die Glückseligkeit, das Gelingen des Lebens, kann keinen Preis haben, der zu hoch ist. Sie hat nämlich gar keinen Preis, da die adäquate Relation alles Erstrebten zu seinem Preis vielmehr selbst noch einmal ein integrierender Bestandteil des gelingenden Lebens ist. Die dritte Implikation schließlich ist, so scheint es, dass im moralischen Sinne schlechte Handlungen »falsche Handlungen« sind, also gar keine wirklichen Handlungen, weil wir mit ihnen nicht das tun, was wir tun wollen. Danach gäbe es zwar das Schlechte, aber der Grund aller praktischen Schlechtigkeiten wäre in Wirklichkeit nur theoretische Verkehrtheit: Irrtum, Mangel an Einsicht oder aber Heteronomie, Getriebensein, Mangel an Selbstbestimmung. Jene besondere praktische Art der Verkehrtheit oder Schlechtigkeit, die wir »böse« nennen, gäbe es gar nicht. Ohne diese Möglichkeit von vornherein auszuschließen, muss man sich doch ebenso von vornherein über die Beweislast im Klaren sein, die derjenige auf sich lädt, der die spezifischen Qualitäten eines *praktisch* Guten und *praktisch* Schlechten, das heißt Bösen

leugnet. Denn wenn er mit dieser Leugnung recht hat, beruhen fundamentale humane Reaktionen wie Bewunderung, Lob und Dankbarkeit, Verachtung, Zorn, Empörung, Tadel und Vorwurf ebenfalls nur auf Irrtum. Nun handelt es sich dabei aber um Reaktionen, deren Fehlen normalerweise als Anzeichen von Stumpfheit oder Menschenverachtung, also eines Defektes gilt.

Allerdings gelten diese Reaktionen meistens den Handlungen anderer nicht dann, wenn sie zum Gelingen oder Misslingen des Lebens der Handelnden selbst beitragen, sondern wenn sie das Leben Dritter in Mitleidenschaft ziehen. Wenn auch nicht unbedingt für Bewunderung und Verachtung, für Lob und Tadel, so gilt dies doch für Dankbarkeit und Empörung. Diese Reaktionen scheinen an die Handlung andere Maßstäbe anzulegen als den der *eudaimonia* des Handelnden. Für den Handelnden selbst können diese Maßstäbe nach der bisher entwickelten Sicht nur dann relevant sein, wenn sich zeigen lässt, dass ohne deren Berücksichtigung das eigene Leben nicht gelingen kann und dass es dem, der es nicht so sieht, an der für die *eudaimonia* erforderlichen Einsicht fehlt.

Es ist nun eine der wichtigsten Fragen der Ethik, was es mit diesem »Mangel an Einsicht«, mit dieser Verblendung auf sich hat, die sich auf das Ganze des Lebens und auf die Bedingungen seines Gelingens bezieht. »Das betrübte Volk, das der Erkenntnis Gut verloren hat«, nennt Dante die *massa dannata*, die die Hölle bevölkert (Divina Commedia, Inferno, 3. Gesang). Aristoteles hatte in gewisser Hinsicht die platonische Auffassung wiederholt, wenn er schrieb: »Jeder schlechte Mann ist in Unkenntnis dessen, was er tun und lassen sollte, und es ist stets aufgrund von Irrtum dieser Art, dass ein Mensch ungerecht und ganz allgemein schlecht wird« (Nik. Eth. 1110b, 28-30). Er unterscheidet jedoch den »Irrtum dieser Art« von anderen Arten von Irrtümern, also jenen, die wir zu Beginn nannten: Irrtümer bezüglich Naturgesetzen, Tatsachen und konventionellen Regeln. Es ist ein *tadelnswerter* Irrtum. Aber wenn jeder Schuld ein Irrtum zugrunde liegt, wie kann dann der Irrtum

tadelnswert sein? Die Schuld, die ihm zugrunde liegt, müsste ja wieder auf Irrtum beruhen und so fort. Einsicht oder Verblendung, die dem Gelingen oder Misslingen des Lebens zugrunde liegen, sind offenbar nicht adäquationstheoretisch als Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit zu definieren. Und zwar deshalb nicht, weil die Einsicht, um die es hier geht, ein Element der Wirklichkeit selbst ist. Die »Sache« selbst, das Leben ist reflexiv. Nur als ein seiner selbst bewusstes kann das Leben gelingen. Und die Erkenntnis der Bedingungen gelingenden Lebens muss sich selbst als die wichtigste Bedingung erkennen. Das aber heißt: Die Bedingung kann erst erkannt werden, wenn sie schon erfüllt ist, und umgekehrt: Wenn sie erfüllt ist, ist sie auch erkannt. Jene Stabilisierung der Antriebsstruktur, die erst so etwas wie Einsicht in die Bedingungen gelingenden Lebens ermöglicht, kann sich selbst nicht derselben Einsicht verdanken. Sie ist göttliche oder menschliche Gabe. Sie ist zum Beispiel die Folge eines Trainings, das zunächst fremdbestimmt ist – so lange sprechen wir von »Erziehung« – und an dessen Ende jene Fähigkeit zur bewussten Führung des Lebens steht, die wir seit der Antike »Tugend« nennen. Nur ein bewusst geführtes Leben kann nach der Lehre der Alten als gelungenes betrachtet werden.

III

Aristoteles gab erstmals eine zusammenhängende Darstellung der für ein gelungenes Leben – für »vernünftige Praxis« – konstitutiven Handlungsdispositionen. Diese Darstellung nannte er mit einem neuen Kunstausdruck »Ethik«. Das Wort ist gebildet aus dem griechischen Wort *ethos*, das den gewohnten Aufenthaltsort bezeichnet und dann auch das Gehäuse von Gewohnheit und Sitte, das unser Handeln trägt und orientiert und das umgekehrt durch unser Handeln reproduziert und modifiziert wird. Aristoteles nennt diese Disziplin auch im Unterschied zur

theoretischen Philosophie die »Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten« (Nik. Eth. 1181 b 15).

Zugleich aber nennt er sie eine »politische Untersuchung« (1094 b 11). Warum? Das Gelingen des Lebens ist nicht – so jedenfalls denkt Aristoteles in Übereinstimmung mit dem Common Sense – ausschließlich Sache des individuellen Handelns, individueller Maßstäbe und Handlungsdispositionen. Es hängt unter anderem von Glücksumständen ab, die aufgrund ihrer Zufälligkeit nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein können. Gesundheit ist ein solcher Umstand, und ebenso Freiheit von Armut, schließlich die Möglichkeit der Selbstbestimmung. Das Leben eines Sklaven, auf dessen Handlungsorientierung es gar nicht ankommt, kann – nach Aristoteles – nicht gelingen. Das Gelingen des Lebens hängt aber darüber hinaus ab von bestimmten Strukturen des gemeinschaftlichen Lebens, von einer bestimmten Verfasstheit der öffentlichen Institutionen, die das Gehäuse menschlicher Handlungsmöglichkeit und Handlungsorientierung darstellen. Wenn unsere Handlungsdispositionen durch Erziehung grundgelegt werden, dann ist die Art der Erziehung für das Gelingen des Lebens nicht gleichgültig, ebensowenig wie die Art der Sitten, Gewohnheiten und Gesetze, die der Erziehung zugrunde liegen und durch sie weitergegeben werden. Vernünftiges Handeln wäre ohne solche Institutionen unmöglich. Erst recht wäre es unmöglich, wenn es nur als Funktion bestehender Institutionen verstanden werden dürfte. Denn dann wäre es wiederum nicht Handeln im eigentlichen Sinn. Bewusstes Leben wäre dann nur Teil eines größeren Ganzen und nicht selbst ein Ganzes. Wenn das Leben überhaupt ein unter dem Gesichtspunkt des Gelingens beurteilbares Ganzes sein soll, dann muss der Einzelne dessen eigene institutionelle Voraussetzungen als Bedingungen des Gelingens verstehen und sich mit seinesgleichen über diese Voraussetzungen verständigen können. Das wiederum ist nur möglich in einer »Polis«, in einer Gemeinschaft freier Bürger. Und darum kann Aristoteles sagen, dass der Mensch als vernünftiges Wesen nur in einer solchen

Polis zu dem ihm angemessenen Leben, zur Verwirklichung seiner »Natur« kommt. Der berühmte Satz des Aristoteles, der Mensch sei von Natur ein politisches Wesen, meint nicht, er lebe wie die Ameise und die Biene im sozialen Verband, sondern er sei ein Wesen, das nur in einer polisartigen Weise des Zusammenlebens zur Verwirklichung seiner Natur kommen könne. Erst ein solches Zusammenleben ist – wenigstens für die meisten Menschen – ein gelungenes Leben. Die Polis ist »die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern mit dem Ziel des in sich vollendeten Lebens« (Politik 1280b 30–35). So steht neben der Ethik bei Aristoteles die Politik als Lehre von der Angemessenheit oder Unangemessenheit politischer Institutionen an die Bedingungen gelingenden Lebens, als Lehre von ihrer Naturgemäßheit oder -ungemäßheit.

Darüber hinaus fällt auf, dass die *Polis* nicht als Gemeinschaft von Menschen, sondern von »Häusern« und »Geschlechtern« definiert wird. Wir haben hier ein drittes, zwischen Ethik und Politik sozusagen vermittelndes Element gelingenden Lebens, bestehend aus »Haus« und »Geschlecht«, den wirtschaftlichen »Betrieb« und die Familie als Einheiten, die die Lebenszeit des Einzelnen überdauern.

Es ist nicht Sache dieser einleitenden Überlegungen, auf die Bedeutung dieser vermittelnden Einheiten näher einzugehen, ohne die es in der Tat freie Gesellschaften nicht geben kann. Sie nur als »Sozialisationsagenturen« der »Gesellschaft« verstehen, würde bedeuten, sie in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Eigenrecht zu verkennen und jener Deformation des gesellschaftlichen Lebens Vorschub zu leisten, die mit dem Namen »Totalitarismus« bezeichnet wird. Die Lehre vom Haus als wirtschaftlicher Einheit, die *oikonomia* bildet bei Aristoteles die dritte jener Disziplinen, die in der peripatetischen Tradition unter dem Titel der »praktischen Philosophie« zusammengefasst werden.

Aus Gründen, die erst später erörtert werden können, haben sich bereits in der Spätantike und dann wiederum in der Neuzeit Politik und Ökonomie aus dem Zusammenhang einer Lehre

vom guten Leben emanzipiert und verselbstständigt. Diese Verselbstständigung hatte eine tief greifende Wandlung im Verständnis des Ethischen zur Folge, eine Wandlung, die in der Antike ihren konsequenten Ausdruck in der Stoa, in der Neuzeit bei Kant findet. Das Handeln weiß sich als sittliches nicht mehr eingebunden in sittliche Verhältnisse und von diesen getragen. Es kann sich auch nicht mehr als Reproduktion und Modifikation dieser Verhältnisse verstehen und aus der Verantwortung für diese definieren. Die politischen und ökonomischen Verhältnisse sind ihm »naturwüchsig« und damit etwas Äußerliches. Handeln ist zur Folgenlosigkeit in der Realität verurteilt und auf sich selbst zurückgeworfen. Ethik wird so zur »Gesinnungsethik«. Das Gute im guten Handeln ist nur noch der gute Wille des Handelnden. Er findet seine inhaltliche Orientierung nicht in den gegebenen »sittlichen Verhältnissen« – Freundschaft, Familie, Berufskollegialität, staatliche Gemeinschaft, Kultgemeinschaft –, sondern in einer vorgestellten idealen Gesetzgebung, mit der übereinzustimmen die Sittlichkeit einer individuellen Handlungsmaxime ausmacht.

Schon in der Spätantike lässt sich dieser Vorgang beobachten. Es scheint, dass es erst unter solchen Bedingungen zu einer Ausdifferenzierung der ethischen Motivation kommt. Für Aristoteles ist noch derjenige der Edle, dem es statt um Geld oder Genuss um Ehre und Anerkennung durch seinesgleichen geht, ganz im Gegensatz zu der neutestamentlichen Forderung, die Rechte nicht wissen zu lassen, was die Linke tut. Aber Aristoteles ist im Grunde bereits archaisierend. Denn schon Platon hatte ja, um die Reinheit der sittlichen Motivation herauszuarbeiten, die Idee des Gekreuzigten entworfen, der ganz gerecht ist und ganz ungerecht zu sein scheint. Kann man sagen, das Leben dieses Mannes sei gelungen? Platon muss, um dies sagen zu können, die Perspektive über die Todesgrenze hin ausdehnen, ganz analog zu Kant, wenn dieser vom »höchsten Gut« spricht. Aber damit hört das Gelingen des Leben, die *eudaimonia* auf, Kriterium für die Unterscheidung von gut und schlecht zu sein.

Dies muss vielmehr auf andere Weise gewusst werden, um dann sozusagen nachträglich das Gelingen des Lebens an die Bedingungen des Gutseins zu knüpfen. Ist eine solche Ethik in ihrem Kern noch Lehre vom Gelingen des Lebens? Seit Kant steht jede Ethik, die sich an diesem Begriff orientiert, unter dem Verdacht, das spezifisch Sittliche schon im Ansatz zu verfehlen. Eine eudämonistische Ethik gilt nämlich Kant als eine bloß instrumentelle Theorie, die lehrt, wie man ein bestimmtes Ziel erreicht, nicht aber, welches Ziel um welchen Preis zu wollen überhaupt gerechtfertigt ist.

Eine solche Theorie reduziert jede sittliche Schuld tatsächlich auf irrtümlich begangene Fehler. Dies aber ist es doch offenbar gerade nicht, was wir unter Schuld verstehen. Und welchen Grund sollten wir schließlich haben, jemandem zu danken, wenn alles, was er tat, ihm nur ein Mittel zur Befriedigung seines eigenen Glücksstrebens war? Jede eudämonistische Ethik ist daher, so lautet der andere Einwand, wesentlich egoistisch, während die spezifisch-sittlichen Phänomene gerade dort aufzusuchen seien, wo jemand unter einem uneigennützigem Gesichtspunkt handelt. Die Wirksamkeit eines uneigennützigem Gesichtspunkts, einer uneigennützigem Motivation scheint sich aber gerade dort am eindrucksvollsten zu zeigen, wo die so motivierte Handlung den eigenen Interessen des Handelnden zuwiderläuft. Zwar hatte Leibniz Liebe definiert als »Freude am Glück des Anderen« und ethisches Handeln als Befriedigung einer solchen altruistischen Neigung. Aber hiergegen lässt sich natürlich der kantische Einwand machen, dass dadurch entweder das Sittliche abhängig gemacht wird vom zufälligen Vorhandensein einer bestimmten Neigung, oder aber, dass es so etwas wie eine Pflicht gibt, eine solche Neigung in sich zu pflegen. Wenn es eine solche Pflicht gibt, dann kann sie selbst nicht wiederum ihren Grund in eben dieser Neigung haben, und der Wunsch, diese Neigung zu besitzen, kann nicht als Resultat dieser Neigung interpretiert werden. Der Wunsch muss, wie Kant sagt, aus praktischer Vernunft stammen und nicht aus

dem Glücksstreben des Einzelnen. Dieses antieudämonistische Argument bleibt im Grunde unverändert, wo, wie in einigen neueren Moraltheorien, an die Stelle der praktischen Vernunft Kants – das heißt an die Stelle des Gewissens – die diskursive Verständigung über unser Handeln tritt. Die Bereitschaft zu solcher Verständigung wird uns nicht als Mittel zu eigenem größeren Glück nahegelegt, sondern jedem vernünftigen Wesen als Bedingung für die gerechtfertigte Verfolgung eigener Glücksansprüche zugemutet. Die Anerkennung fremder Glücksansprüche nur als Mittel zur Befriedigung der eigenen betrachten, heißt gar nicht verstehen, was das Wort »Anerkennung« bedeutet.

Was den ersten Einwand Kants betrifft, den Einwand gegen die Verwandlung der Ethik in eine Art psychischer Technologie zur Herbeiführung von Glückszuständen, so liegt ihm die Reduktion des klassischen Eudämoniebegriffs auf den Begriff des Lustgewinns zugrunde, des Eudämonismus auf Hedonismus. Der Ausdruck »Gelingen des Lebens« vermeidet ein solches Missverständnis. Ebenso vermeidet er das Missverständnis, es handle sich beim Gelingen des Lebens um ein partikulares Handlungsziel, das wir vielleicht auch *nicht* wollen können. Auf das, was wir gemeinhin Glück nennen, kann man ja für irgendein wichtig erscheinendes Ziel oder um eines anderen Menschen willen verzichten. Dem gegenüber besitzt der Begriff »Gelingen des Lebens« einen streng formalen Charakter. Er drückt nur eine bestimmte Weise aus, über ein Leben als Ganzes positiv zu denken, es als Ganzes irgendwie »richtig« zu finden. Gerade deshalb aber suggeriert er nicht ein instrumentelles Ethikverständnis. Gelingen des Lebens ist ja nicht ein bestimmter Zweck, im Verhältnis zu dem andere Inhalte des Wollens zu bloßen Mitteln herabgesetzt werden. Es ist vielmehr ein bestimmter, reflexiv gewonnener Inbegriff, der alles Wünschbare in seiner Vielfalt zu einer wünschbaren Ganzheit zusammenwachsen lässt.

Hier nun setzt jedoch der zweite Einwand ein, der besagt,

diese reflexive Ganzheit sei gerade nicht das, worum es uns im sittlichen Handeln zu tun ist. Die Reflexion auf das Gelingen des eigenen Lebens sei als solche wesentlich egoistisch und daher ungeeignet, den moralischen Gesichtspunkt in seiner Unbedingtheit überhaupt in den Blick zu bekommen. Dieser Einwand kann hier noch nicht erörtert werden. Der Begriff »Gelingen des Lebens« müsste zuvor geklärt werden. An dieser Stelle ist es nur darum zu tun, die erneute Wahl eines eudämonistischen Ausgangspunktes der Ethik vorläufig zu rechtfertigen. Diese Wahl ist dadurch bestimmt, dass der Typus von Ethik, der sich von der Frage nach dem Gelingen des Lebens loslöst und den moralischen Gesichtspunkt konsequent ausdifferenziert, seit Nietzsche seine fraglose Plausibilität eingebüßt hat. Kant selbst war es noch klar, dass der Gesichtspunkt der Moralität im wirklichen Leben keine Chance hätte, würde er nicht letzten Endes mit dem Gelingen des Lebens konvergieren. Er dachte diese Konvergenz unter dem Begriff des »höchsten Gutes«. Allerdings dachte er sie ganz von der Moral her, das heißt, er dachte Glückseligkeit als Lohn für Glückswürdigkeit und diese als Moralität. Moralität aber sollte ganz unabhängig von jeder eudämonistischen Komponente definiert werden können. Schiller hat dann in seinen »Briefen über ästhetische Erziehung« ausdrücklich die moralische Schätzung eines Menschen von der »vollen anthropologischen« Schätzung unterschieden. In aller Radikalität hat Schopenhauer den moralischen Gesichtspunkt von jedem eudämonistischen losgelöst. Schopenhauer verspottete Kant, der erst eine Ethik der Uneigennützigkeit lehrte, um dann am Ende doch die Hand für den Lohn aufzuhalten. Aber Schopenhauer war es auch, der die Konsequenz aus einer so verselbstständigten »reinen« Moralität gezogen hatte: Er konstatierte ihre Lebensfeindlichkeit und bejahte sie. Das richtige Leben besteht für Schopenhauer in der Überwindung des Lebenswillens. Dieses Moralverständnis hat Nietzsche übernommen, dann aber gegen die Moral gekehrt. Nietzsche versuchte, den Gedanken gelingenden Lebens von allen Elementen zu reinigen, die traditionel-

erweise als ethische galten, das heißt vor allem von dem Verallgemeinerungsgedanken und dem Postulat der »Gerechtigkeit«. Nietzsches These war, dass mindestens die traditionelle Vernunftethik platonisch-stoisch-christlicher Prägung dem Gelingen des Lebens abträglich sei. Dies aber spricht für ihn nicht, wie für Schopenhauer, gegen das Leben, sondern gegen die Moral.

Es ist hier nicht der Ort, auf die geschichtlichen und sachlichen Gründe dieses erneuten Auseinandertretens des *kalón* und des *agathón* einzugehen, auf deren Synthese die platonische Grundlegung der philosophischen Ethik beruhte. In der kantischen Tradition schien es, als lasse erst dieses Auseinandertreten das Wesen des Sittlichen rein hervorleuchten. Aber diese von allem Bezug auf die Realität des Lebens gereinigte Vernunftethik wird nun zu einem Postulat, das jeder Ideologiekritik von außen ausgesetzt ist. Gerade hinter der scheinbar reinen Vernünftigkeit wird das verborgene Interesse aufgedeckt. Schon Kant selbst konnte den »Sitz im Leben« des Ethischen nicht mehr deutlich machen. Nach vergeblichen Versuchen einer Ableitung des Kategorischen Imperativs gelangte er schließlich dazu, das Gewissen als unableitbares Faktum, als »Faktum der Vernunft« wie einen erratischen Block in unserem sonst so anders strukturierten Lebensvollzug zur Kenntnis zu nehmen.

Es soll an dieser Stelle nicht präjudiziert werden, ob eine Vereinigung der auseinandergetretenen Gesichtspunkte intersubjektiver Rechtfertigung des Handelns und Gelingens des Lebens überhaupt noch möglich ist, ohne dass dem einen oder dem anderen Gewalt angetan wird. Es gilt vor allem zu sehen, dass die Autonomie einer philosophischen Ethik, die sich unabhängig vom Eudämoniegedanken zu konstituieren sucht, immer nur eine scheinbare ist. Sie wird von diesem Gedanken unvermeidlich wieder eingeholt, nun aber auf eine destruktive Weise. Sie erscheint als eine sich selbst missverstehende, lebensdienliche oder lebensfeindliche Ideologie. Diese Deutung destruiert die Dimension des Sittlichen, weil sie das vom Leben abgelöste Sittliche nun definiert durch den Bezug auf ein vor- und außer-

sittliches, das heißt naturalistisch verstandenes Leben. Die außermoralische Betrachtung des Moralischen war ja gerade das große Postulat Nietzsches. In solchen Reduktionsversuchen wird immer vorausgesetzt, es gehe um das Gelingen des Lebens, und wir wüssten bereits, worin es bestünde. Aber der Biologismus, auch derjenige Nietzsches, ist weit davon entfernt, das zu wissen. Er hat davon nur die verschwommensten Ideen, und wenn seine Ideen präzisiert werden, sind sie sehr leicht als falsch erkennbar. Die sittliche Dimension lässt sich nicht, weder in apologetischer noch in entlarvender Absicht, funktional aus einem Begriff vom Leben oder Lebensinteresse konstruieren, in welchem diese Dimension nicht immer schon mitgedacht ist. Jede solche Rekonstruktion konstruiert etwas anderes als das Sittliche, weil es dessen eigentümliche Unbedingtheit auf diese Weise gerade beseitigen muss.

Ohne Verständnis dessen, was wir eigentlich unter gelungenem Leben verstehen, werden wir uns nicht darüber verständigen können, welchen Sinn in unserem Lebenszusammenhang gerechtfertigtes Handeln hat und welches die Instanzen einer solchen Rechtfertigung sein können. Wir werden auch nicht verstehen, welche Bedeutung im Leben des Einzelnen der Rechtfertigungsdiskurs mit anderen besitzt. Pflichten sind nur ein Teil unseres Lebens, und Pflichtgemäßheit ist nur ein Aspekt unseres Handelns und Unterlassens. Der Sinn dieses Aspektes lässt sich nicht aufklären, ohne dass wir ihn auf das Leben als Ganzes und auf den umfassenden Aspekt seines Gelingens beziehen.

Ob jener sich aus diesem im strikten Sinne herleiten lässt, ob er gar mit ihm identisch ist oder ob er umgekehrt zu ihm in einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis steht, diese Frage ist zunächst offen. Wie immer sie aber zu beantworten sein wird – die sokratische Frage: »Wie soll man leben?« hat als die umfassendere Frage den Vorrang vor der anderen: »Was ist meine Pflicht?«, »Was darf ich oder was soll ich tun?«