

Unverkäufliche Leseprobe



Otfried Höffe
Ethik
Eine Einführung

128 Seiten, Paperback
ISBN: 978-3-406-64630-0

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/11498579>

I. Was heißt philosophische Ethik?

Unter «heißen» verstehen wir zweierlei, heute vor allem «bedeuten, meinen» früher aber auch «gebieten» (z. B. «Wer heißt mich kommen?»). Bei der Frage: «Was heißt philosophische Ethik?» geht es um beides, um den Begriff der philosophischen Ethik und um die Frage, warum man sich mit ihr befaßt, warum die philosophische Ethik sogar notwendig ist. Ihrem Wesen nach nicht an die westliche Kultur gebunden, beruft sich dabei die Philosophie, was in Zeiten der Globalisierung willkommen ist, auf keine Autoritäten, sondern lediglich auf eine allgemeinschliche Vernunft und eine ebenso allgemeinschliche Erfahrung.

I. Zum Begriff der Ethik

Philosophische Grundbegriffe pflegen vieldeutig zu sein. Dafür ist aber nicht eine Unklarheit des Denkens oder eine Ungenauigkeit des Sprechens verantwortlich, sondern eine Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit der Gegenstände. Im Fall der Ethik zeigt sich die Mehrdeutigkeit schon in der Etymologie. *ta êthika*, wie die Disziplin der abendländischen Moralphilosophie von ihrem Urheber, Aristoteles, genannt wird, bezeichnet die das *êthos* betreffenden Dinge. Dabei hat *êthos* drei Bedeutungen, die eine philosophische Ethik allesamt zu behandeln hat:

Die erste Bedeutung, Ethos τ_1 , der gewohnte Ort des Lebens, versetzt den Menschen ins Kontinuum der Natur. Denn auch Tiere haben ein Ethos, das für die jeweilige Art oder Gattung eigentümlich ist. Gemäß ihrer biologischen Ausstattung wohnen Fische im Wasser, das Vieh dagegen entweder auf dem eher natürlichen Weideplatz oder in dem von Menschenhand geschaffenen, künstlichen Stall. Schon bei domestizierten Tieren ist also ihr Ethos, obwohl durch die Biologie vorgeprägt, durch sie unterbestimmt.

Beim Urheber der Domestikation ist die Situation entschieden komplizierter. Der Mensch kennt nicht bloß eine Fülle «geographischer» Möglichkeiten, da er sowohl auf der Erde als auch über und unter ihr, dabei noch in unterschiedlichster Weise wohnen kann. Er relativiert das geographische Ethos auch durch zwei neue Faktoren, durch kulturelle Prägungen und durch Individualität. So überläßt die Natur der Kultur und überlassen liberale Kulturen den Individuen großzügig eine erhebliche Macht. Genau sie drängt nun die Bewertungsfrage auf, die die Ethik auf den Plan ruft: Welche der Möglichkeiten sind gut, welche schlecht?

Wegen der zwei neuen Faktoren, der kulturellen Prägungen und des individuellen Lebens, zerfällt die Human-Ethik in zwei sich ergänzende, gelegentlich aber auch widerstreitende Bereiche, in ein soziales Ethos bzw. Ethos 2, griechisch *ethos* (mit kurzem e; lateinisch *mores*), und in ein personales Ethos bzw. Ethos 3, griechisch *êthos* (mit breitem e). Einerseits zählen beim Ethos 3 die Art und Weise, wie man sein Leben führt, die Lebensform (griechisch: *bios*) und die persönliche Einstellung und Sinnesart, der Charakter. Andererseits ist das persönliche Leben in das Ethos 2 eingebunden, in den Inbegriff von Institutionen wie Familie, Recht und Staat, aber auch den Inbegriff von Üblichkeiten, den Gewohnheiten und Sitten. Obwohl die Human-Ethik daher aus zwei Bereichen besteht, einer personalen Ethik von Lebensformen und Charakter und einer Sozialethik, einschließlich der Rechts- und Staatsethik, konzentriert sich diese Einführung auf die personale Ethik.

Zuvor eine Randbemerkung: Eine so kreative und zugleich anpassungsbereite Sprache wie das Deutsche bewahrt neben der eigenen Übersetzung von *êthê*: «Sitten», in Fremdwörtern sowohl den griechischen Ausdruck, Ethik, als auch dessen lateinische Übersetzung, Moral, auf. Das Ergebnis besteht in der verwirrenden Situation, daß drei Ausdrücke in etwa dasselbe bedeuten und daß von den verschiedenen Abgrenzungsversuchen keiner absolut zwingend ist. Im Anschluß an gewisse Sprachgewohnheiten empfiehlt sich aber, unter «Ethik» die wissenschaftliche Disziplin, die vor allem philosophische Theorie von Moral

und Sitten, zu verstehen, unter «Moral und Sitten» dagegen den Gegenstand dieser Disziplin. Dabei bezeichnet die positive Moral, der Inbegriff von Gewohnheiten und Sitten, den Gegenstand einer deskriptiven, die Wirklichkeit beschreibenden Ethik, die kritische Moral oder schlicht: Moral dagegen den Gegenstand einer vorschreibenden, präskriptiven und einer Verbindlichkeiten begründenden, normativen Ethik.

2. Anthropologische Grundlagen

Offensichtlich ist innerhalb der Natur nur der Mensch zur Ethik fähig. Die Antwort auf die zweite Bedeutung von «heißen», nämlich auf die Frage, was gebietet, sich mit Ethik zu befassen, hängt daher mit den Eigentümlichkeiten des Menschen, der *Conditio humana*, zusammen. Die zuständige Disziplin, die philosophische Anthropologie, wird zwar bald nach ihrem Höhepunkt in den 1920er bis 1940er Jahren (Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen) vernachlässigt. Der dafür mitverantwortlichen Befürchtung, man lasse «den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren» und schiebe damit «die Dialektik und die Geschichte beiseite» (Lukács 1922, 204) läßt sich aber entkräften.

Eine auf die Moral konzentrierte Anthropologie, eine Moralanthropologie, läßt sich von der Frage leiten, welche biologischen, einschließlich neurobiologischen Eigentümlichkeiten dafür verantwortlich sind, daß der Mensch ein Moralwesen wird. Damit verbindet sie die zweite Frage, warum die Moral eine allgemeine Grundlage in der (biologischen) Natur hat und doch kulturell bestimmt ist. Und die dritte Frage lautet: Warum hat die Moral den Charakter eines begründeten Sollens, eines Imperativs, ohne, wie Hegelianer befürchten, zum ohnmächtigen Sollen zu degenerieren?

Gegen die von Kritikern geäußerte Befürchtung, der Mensch werde auf ein ungeschichtliches Wesen festgelegt, zeigt die neuere Anthropologie, daß dem Menschen seiner biologischen Natur nach eine Dynamik innewohnt, die sowohl die Kultur im Singular, das nicht bloß organisch-natürliche Menschsein, als

auch die Kultur im Plural, die geschichtlich unterschiedlichen Gestalten, schafft. Infolgedessen ist das weit verbreitete dualistische Denken – hier Natur, dort Kultur – aufzugeben: Während die natürliche Existenz des Menschen durch und durch kulturell geprägt ist, machen sich die kulturellen Prägungen von den organisch-natürlichen Anlagen nie ganz frei. Eine selbstkritische Anthropologie gesteht daher zu, daß sie lediglich ein Skelett von Menschsein erkennt. Erst durch kulturelle, darüber hinaus individuelle Faktoren entsteht ein konkretes Wesen aus «Fleisch und Blut».

Obwohl der Anthropologie heute weit mehr Erfahrung zur Verfügung steht, sind die zwei entscheidenden Einsichten seit der Antike bekannt: daß der Mensch ein vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen und ein Sozial-, näherhin Rechts- und Politikwesen ist (vgl. Aristoteles, *Politik* I 2). Dabei schließt die Vernunft- und Sprachbegabung des Menschen die Begabung zur moralisch-praktischen Vernunft ein, und wegen der Sozial- und Politiknatur bildet der Mensch die Moral im Zusammenleben mit seinesgleichen aus. Die Vernunft und die Sozialnatur sind freilich sowohl bei der Gattung als auch beim Individuum zunächst nur in Form einer Anlage gegeben, die es zu entwickeln und zur schließlichen Blüte zu führen gilt.

Das Sich-Entwickeln-Müssen schlägt auf die Moral durch. Der Mensch ist nicht sogleich das *Animal morale*, das Moralwesen, wohl aber in dreierlei Hinsicht ein *Animal morabile*: (1) Er ist zur Moral fähig; (2) er ist zu ihr auch berufen, muß sich aber (3) dazu auch entwickeln. Damit findet die dritte Frage der Moralanthropologie eine erste Antwort: Wegen der nötigen Anstrengungen hat die Moral einen Sollenscharakter, und sie hat ihn in einem noch grundlegenden als dem vertrauten Sinn. Die Moral tritt nicht nur in Gestalt von vernunftbegündetem Sollen, einem Imperativ, auf. Vielmehr liegt schon ihrer Entfaltung ein deshalb noch basalerer Imperativ zugrunde. Das zur Moral fähige Wesen Mensch ist sowohl als Gattung als auch als Gruppe und als Individuum aufgefordert, sich von einem nur potentiellen zu einem aktuellen Moralwesen zu entwickeln.

Schon in der Vorform des rationalen Denkens, im Mythos (vgl. Platon, *Protagoras*, 321 f.), fallen Menschen im Vergleich zum Tier durch zwei Eigentümlichkeiten auf, einerseits durch bestimmte Schwächen in der Organ- und Instinktausstattung, andererseits durch eine Stärke, namentlich die Intelligenz, die über die Ansätze, die sich bei Tieren finden, weit hinausreicht. Wegen dieser beiden nahtlos ineinandergreifenden Seiten ist der Mensch im Unterschied zum Tier auf kein Ethos 1, auf keinen wohlbestimmten Ort des Lebens, festgelegt. Genetisch nicht dem Zwang innerer Mechanismen oder äußerer Umwelteinflüsse ausgeliefert, stehen dem Menschen zunächst als Gruppe, später auch als Individuum eine fast unbegrenzte Fülle von Handlungs- und Lebensmöglichkeiten offen. Als ein Generalist, der fast unbegrenzt Vieles vermag, genießt er schon in organischer Hinsicht das Glück einer Weltoffenheit, die nicht einmal auf die beiden «natürlichen» Generalziele, das individuelle und das kollektive Überleben, festgelegt ist.

Zum Menschen als biologischem Multitalent gehört als psychologische Eigenart ein unspezialisierter Energieüberschuß, der sich einem Hormon, dem leistungssteigernden Noradrenalin, verdankt. Zusammen mit Intelligenz und Sprache ermöglicht es humane Glanzlichter wie Technik und Medizin, wie Musik, Kunst und Architektur, wie Literatur, Wissenschaft und Philosophie, nicht zuletzt heroische Verzicht. Der Antriebsüberschuß erlaubt aber auch ein so gut wie grenzenloses Immermehr: Völlerei und sexuelle Maßlosigkeit, Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht. Nicht zuletzt kann der Mensch Allmachtsphantasien erliegen, so daß man ihn ironisch als einen Affen definieren kann, der gelegentlich wie Gott sein will.

Die sachgerechte Diagnose lautet deshalb seit Platons *Protagoras* und in der Neuzeit seit Herder nicht auf Organschwäche und Instinktmängel, sondern auf Weltoffenheit statt Umweltgebundenheit und auf reflexiven Welt- und Selbstbezug statt unmittelbarem Lebensvollzug.

Eine erfahrungsoffene Moralanthropologie betont weitere moralerhebliche Gesichtspunkte, etwa daß der Mensch um Anerkennung sich sorgt, sogar um sie kämpft. Dazu gehören Fol-

gephänomene wie Neid, Eifersucht und Mißgunst, wie Rache, aber auch Verzeihen, Sympathie und Empathie, Barmherzigkeit, Reue und Scham.

Man kann die Weltoffenheit verharmlosen und sie nur auf die Mittel («technische Rationalität») und das Wohlergehen («pragmatische Rationalität») beschränken. In Wahrheit gibt es aber jene größere Offenheit von Recht und Unrecht, auch Gut und Böse, die der Moral entspricht und um die nicht erst das jüdisch-christliche Denken weiß: Während die technisch-wissenschaftliche Rationalität in Platons Protagoras-Mythos als von den Göttern gestohlen, mithin als nicht rundum legitim gilt, geht deren für das menschliche Zusammenleben notwendige Ergänzung, gehen Recht und Scham auf Zeus selbst zurück (*Protagoras*, 322 c–d); sie haben einen göttlichen, insofern legitimen Ursprung.

Weil die dem Recht und der Scham verpflichteten Handlungsmuster überlebenswichtig sind, empfiehlt es sich, sie den zufälligen Strebungen der Individuen zu entheben und auf Dauer zu stellen. Eine derartige Stabilisierung geschieht in dem für die Menschen charakteristischen Ethos 2, den Institutionen und verbindlichen Sitten, die zusammen die soziale Sittlichkeit oder soziale Moral im positiven, noch nicht kritischen Verständnis von Moral bilden.

Zu Anfang der Menschheitsgeschichte bildet also die soziale Moral, die den Anforderungen von Recht und Scham und zugleich der Gut-Schlecht bzw. Gut-Böse Bewertung ausgesetzte Welt, eine ungeschiedene Einheit vom Geziemenden und Guten, von Brauch, Sitte und Recht. Friedrich Nietzsche drückt es in seinen «Gedanken über die moralischen Vorurteile», in der *Morgenröte*, treffend aus: «Ursprünglich gehörte die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr untereinander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit» (1. Buch, Abschnitt 9).

Bei dieser positiven Moral handelt es sich um einen für die Daseinsweise der Menschen konstitutiven normativen Grundrahmen. Er bestimmt das Verhalten vor allem zu den Mitmen-

schen, aber auch zur Natur und zu sich selbst und besteht in einem der Willkür der einzelnen weithin entzogenen Komplex von Handlungsregeln, Wertmaßstäben, auch Sinnvorstellungen. Ohne von inneren Spannungen ganz frei zu sein, ist er für Klein- oder Großgruppen, auch für ganze Kulturkreise charakteristisch. In seiner jeweiligen Gestalt mitbegründet er die Unterscheidung von «fremd» und «dazugehörig». Durch Aufwachsen in der entsprechenden Gruppe, durch Vor- und Nachmachen, durch Leitbilder, verbale oder nichtverbale Billigung und Mißbilligung angeeignet und zur persönlichen Haltung, Sinnesart befestigt, ist er der Gefahr ausgesetzt, die eigene Moral zu verabsolutieren und Fremde mit anderer Moral und anderen Sitten zu diskriminieren. Aufgrund eines längeren kulturgeschichtlichen Prozesses betrifft freilich die positive Moral heute nur noch einen Teil des von Nietzsche benannten größeren Zusammenhangs.

[...]