

## BEGRÜNDUNGSFORMEN DER ETHIK

**Arno Anzenbacher**

In den folgenden Überlegungen wird versucht, einen Überblick über Begründungsformen der Ethik zu bieten. Ich skizziere zunächst fünf klassisch gewordene, wirkungsgeschichtlich zentrale Ansätze, beziehe diese in einer kurzen Übersicht aufeinander und verweise schließlich auf einige aktuelle Begründungsformen und ihr Verhältnis zu diesen zentralen Ansätzen.

Schlüsselworte: Begründungsformen der Ethik, Thomas von Aquin, Hume, Kant, Nietzsche, Utylitarismus, feministische Ethik

---

### 1. FÜNF „KLASSISCHE“ BEGRÜNDUNGSFORMEN

In der Auswahl entschied ich mich für den Lex-naturalis-Ansatz des Thomas von Aquin (1.1), den empiristischen Ansatz von David Hume (1.2), den formalistischen von Immanuel Kant (1.3), den utilitaristischen im Anschluss an Jeremy Bentham (1.4) und den vitalistisch-individualistischen bei Friedrich Nietzsche (1.5).

#### 1.1. Der Lex naturalis-Ansatz des Thomas von Aquin

Das Bestreben, Ethik durch den Rekurs auf die Natur des Menschen zu begründen, findet sich bereits bei Aristoteles und den Stoikern sowie in christlicher Rezeption beim frühen Augustinus. Der Lex-naturalis-Ansatz, den Thomas von Aquin (1225–1274) vor allem in seiner Theologischen Summe entwickelt<sup>1</sup>, zeichnet sich durch besonders präzise Differenziertheit aus und erlangte darum große wirkungsgeschichtliche Bedeutung, die sich etwa in der verbreiteten Rede vom „natürlichen Sittengesetz“ bzw. der „Naturrechtsethik“ zeigt. Der Ansatz steht zwar in einem theologischen Kontext, sein strikt philosophischer Kern lässt sich jedoch klar aufweisen. Ich skizziere den Ansatz zunächst in seinem Kontext.

---

<sup>1</sup> Wichtigste Texte: Thoma de Aquino, *Summa Theologiae* I.II. 90–97, besonders 91 und 94.

Thomas definiert die *lex naturalis* als „Partizipation des ewigen Gesetzes in der rationalen Kreatur“<sup>2</sup>. Das ewige Gesetz (*lex aeterna*) wird gefasst als „die Ratio der göttlichen Weisheit, sofern diese alle Akte und Bewegungen lenkt“<sup>3</sup>, also als das durch die göttliche Weisheit verfügte Gesetz der Vorsehung, das „Regel und Maß“<sup>4</sup> allen Geschehens im Raum der Schöpfung ist. Dabei geht es um folgende Differenz: Die vernunftlosen Kreaturen sind in ihrem Agieren und Reagieren gewissermaßen passiv durch das ewige Gesetz geregelt und bemessen, da sie auf Grund ihrer natürlichen substantialen Verfasstheit ihre artspezifisch vorgegebenen „Hinordnungen auf Tätigkeiten und Ziele“<sup>5</sup>, Instinkte und Verhaltensweisen besitzen. Der Mensch jedoch als rationale Kreatur geht in dieser passiven Regelung nicht auf, sondern partizipiert auf Grund seiner Vernunft auch aktiv die regelnde, bemessende bzw. gesetzgebende Bedeutung der göttlichen Vorsehung, „sofern er für sich und andere vorsieht“<sup>6</sup>. Zwar ist auch der Mensch durch die *lex aeterna* auf Handlungsweisen und Ziele hingeordnet, aber die Verwirklichung seiner Bestimmung und die Vermittlung der Regeln und Gebote seiner Praxis ist Sache seiner eigenen vorsehenden und gesetzgebenden Ratio, also seiner Autonomie. Eben darin bestehen seine besondere Partizipation am ewigen Gesetz und zugleich seine besondere Würde als moralisches Subjekt. Die moralischen Regeln bzw. Normen sind demnach keine „naturgesetzlichen Vorgaben“ etwa im Sinne der naturwissenschaftlichen Rede von Naturgesetzen als natural vorgegebenen subsumtionsallgemeinen Regeln. Sie sind vielmehr Ergebnisse der durch die menschliche Ratio zu leistenden Vermittlung, also „Sache der Vernunft“<sup>7</sup>.

Im zentralen Text I.II. 94,2 legt Thomas dar, wie diese Vermittlung zu denken ist. Es geht dabei um den Aufweis einer strikt philosophischen Methode, die dem Anspruch nach allgemein, notwendig und gewissermaßen apriorisch sowohl jeder moralischen Gewissensüberlegung als auch jeder wissenschaftlich-ethischen Argumentation zugrunde liegt. Thomas geht aus von einer Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft. Wie die Vermittlung der theoretischen Vernunft vom Nichtwiderspruchsprinzip als erstem Prinzip ausgeht, so ist auch die praktische in einem ersten Prinzip fundiert, das als die praktisch-normative Umformung des Nichtwiderspruchsprinzips gefasst werden kann: „Das Gute ist zu tun und zu

---

<sup>2</sup> *STh.* I.II. 91, 2: *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

<sup>3</sup> *STh.* I.II. 93,1: *lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

<sup>4</sup> *STh.* I.II. 91, 2: *regula et mensura.*

<sup>5</sup> *Ebd.*: *inclinationes in proprios actus et fines.*

<sup>6</sup> *Ebd.*: *fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.*

<sup>7</sup> *STh.* I.II. 90, 1: *lex sit aliquid pertinens ad rationem.*

erstreben und das Böse zu meiden”<sup>8</sup>. Dieses Prinzip fungiert als normative Prämisse jeder ethischen Argumentation, wodurch der „naturalistische Fehlschluss” (G. E. Moore) ausgeschlossen ist. Aus dieser Parallelisierung ergibt sich, dass nach Thomas ethische Argumentationen ebenso kognitiv bzw. rational sind wie theoretische.

Aber wie erfolgt im Rahmen dieser Methode die Vermittlung des konkreten sittlichen Inhalts? Wir skizzieren die Antwort in vier Schritten: 1) Alles ethische Argumentieren steht notwendigerweise im Rekurs auf das Wesen bzw. den Begriff des Menschen, also auf das, was Thomas *natura humana* nennt. 2) Dieser anthropologische Rekurs ermöglicht den Aufweis jener natürlichen Inklinationen (*inclinationes naturales*), Hinordnungen, Bedürfnisse bzw. Zwecke, die mit dem Menschsein unbeliebig gegeben sind. 3) Diese natürlichen Inklinationen verweisen auf Güter (*bona humana*), auf die der Mensch als Mensch in seiner personalen Entfaltung angewiesen ist und die darum zu erstreben und zu verwirklichen sind. 4) Die Ratio hat diese Inklinationen und Güter auf jene Ziele (*finis*) hin zu ordnen, um die es letztlich in der Bestimmung des Menschen geht. Im Zuge dieser Vermittlung weist die Ratio moralische Normen, Verpflichtungen bzw. Regeln auf. Die Ordnung dieser moralischen Normen entspricht der Ordnung der natürlichen Inklinationen und Güter im Hinblick auf letzte Ziele<sup>9</sup>.

Der anthropologische Rekurs impliziert einen Universalisierungsaspekt. Es geht um den Menschen als Menschen und darum in der moralischen Praxis um das Menschengerechte bzw. Menschenwürdige. Als Hauptkomplexe natürlicher Inklinationen bzw. Güter nennt Thomas die Selbsterhaltung, den familialen Bereich, in dem es um das Verhältnis der Geschlechter und die Erziehung der Kinder geht, das Leben in der Gesellschaft und den Bildungsbereich in weltanschaulicher („die Wahrheit über Gott erkennen”) sowie wissens- und könnensorientierter („Unwissenheit meiden”) Hinsicht<sup>10</sup>. Letzte Ziele sind die eigene Vollkommenheit (*virtuositas*), das Gemeinwohl (*bonum commune*) der Gesellschaft und als höchstes Ziel die ewige Vollendung des Menschen in Gott. In der Beurteilung des Lex-naturalis-Ansatzes ist besonders auf drei Dinge zu achten:

1) Auf Grund des anthropologischen Rekurses hängt die Normenvermittlung im Lex-naturalis-Ansatz vom Begriff ab, den wir uns vom Menschen bilden. Schon Thomas wusste, dass die *lex naturalis* darum unvermeidlich geschichtlich und in-

---

<sup>8</sup> *STh.* I.II. 94, 2: bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum.

<sup>9</sup> Ebd.: Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.

<sup>10</sup> Ebd.: quod veritatem cognoscat de Deo; quod homo ignorantiam vitet.

sofern veränderlich ist<sup>11</sup>. In weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften pluralisiert sich insofern mit dem Menschenbild auch das Verständnis der natürlichen Inklinationen und Güter sowie der Ziele, welche die Bestimmung des Menschen ausmachen. Dazu kommt, dass die Humanwissenschaften vielfältige anthropologische und darum ethisch relevante Kenntnisse vermitteln. Dennoch geht der Ansatz davon aus, dass moralische Überlegungen und ethische Diskurse letztlich immer und unvermeidlich das natural Unbeliebige des Menschseins intendieren und darauf rekurrieren müssen. Allerdings ist damit zu rechnen, dass die Pluralisierung ethische Kontroversen zur Folge hat.

2) Für Thomas steht fest, dass Vernunft und Wille als geistige Fähigkeiten des Menschen prinzipiell unterschieden sind vom Bereich der sinnlichen Wahrnehmung sowie der sinnlichen Affekte, Begierden, Neigungen und Emotionen. Darum ist der Mensch in seiner Praxis nicht nur durch das Gute (*bonum morale*) motiviert, das ihm seine praktische Vernunft als Gewissen vorstellt und gebietet, sondern auch durch die Motive, die seine sinnlichen Affekte ins Spiel bringen (*bonum sensibile*). Wir sind nicht immer affektiv geneigt, das zu tun, wovon wir wissen, dass wir es sollten. Genau dann, wenn das sinnliche Motiv im Widerspruch zu dem steht, was die Ratio als Gewissen gebietet, erhält es die Bedeutung des Unmoralischen bzw. Bösen.

3) In dieser moralischen Konstellation spielt die Freiheit des Willens eine entscheidende Rolle. Es kommt auf mich, auf meine verantwortliche Entscheidung an, ob ich dem gewissens- bzw. vernunftgemäßen moralisch Guten oder aber dem diesem entgegen gesetzten und darum unmoralischen bzw. bösen affektiven Motiv folge. Auf Grund dieser Entscheidung wird der Wille, der das moralisch Gute will, ein guter Wille und der Wille, der das moralisch Böse will, ein böser Wille<sup>12</sup>.

## 1.2. Der empiristische Ansatz bei David Hume

Humes (1711–1776) Ansatz stellt die wohl wichtigste Ethikbegründung innerhalb der empiristischen Variante der neuzeitlichen Aufklärung dar<sup>13</sup>. Auch Hume

---

<sup>11</sup> *STh.* I.II. 94, 5.

<sup>12</sup> Z. B. *STh.* I.II 19, 5.

<sup>13</sup> Wichtigste Texte: D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Interduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, printed for John Noon, London 1739–40, vor allem Buch II (*Of the Passions*) und Buch III (*Of Morals*); zitiert nach: D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, übers. und mit Anm. hrsg. von T. Lipps, L. Voss Verlag, Hamburg 1906 (Philosophische Bibliothek, 2 Bände, 283 a und b). Nachdruck 1978: D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, mit neuer Einf. hrsg. von R. Brandt, Meiner Verlag, Hamburg 1978; D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, printed for A. Millar, London 1751; zitiert nach: D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers., mit Einl. u. Reg. versehen von C.

rekurriert auf die menschliche Natur. Im Gegensatz zum Lex-naturalis-Ansatz des Aquinaten geht es ihm aber nicht darum, in einer vernunftgeleiteten Reflexion die Inklinationen, Güter und Ziele des Menschen objektiv aus dessen Wesen aufzuweisen und dadurch Ethik zu begründen. Vielmehr versucht er, die Phänomene des Ethischen empirisch, psychologisch und soziologisch, so aufzuklären, dass die gegenüber der Sinnlichkeit und ihren Affekten eigenständige geistige Bedeutung der Vernunft bzw. des Willens überflüssig wird.

In der *Enquiry* geht Hume von der Frage aus, was Menschen gemeinhin als moralisch gut beurteilen bzw. was sie moralisch schätzen, loben und billigen. Durch vielfältige aktuelle und historische Beispiele sieht er das „bei uns Menschen durchweg vorhandene empfindliche Feingefühl auf diesem Gebiet“<sup>14</sup> belegt. Wir schätzen und loben Menschen dann moralisch, wenn sie sich durch ein bestimmtes Wohlwollen gegenüber ihren Mitmenschen und der Gesellschaft auszeichnen und bestrebt sind, ihnen durch ihr Handeln zu nützen und zu ihrem Glück beizutragen. Die moralische Billigung bezieht sich also auf Handlungen und Haltungen, die nicht unmittelbar egoistisch, sondern altruistisch und sozial motiviert sind. „Die sozialen Tugenden betrachtet man nie losgelöst von ihren förderlichen Tendenzen, und nie gelten sie als unfruchtbar oder nutzlos. Das Glück der Menschen, die Ordnung der Gesellschaft, das Einvernehmen in den Familien, der gegenseitige Beistand unter Freunden wird stets als Wirkung ihrer milden Herrschaft über die Herzen der Menschen angesehen“<sup>15</sup>. Damit ergibt sich, „dass alles, was zum Glück der Allgemeinheit beiträgt, sich unserer Billigung und unserem Wohlgefallen unmittelbar nahe legt. Damit haben wir ein Prinzip, das die Entstehung der Sittlichkeit zum größten Teil erklärt“<sup>16</sup>. Dieses Prinzip ist nach Hume im Grunde interkulturell, übergeschichtlich und allgemein menschlich.

Humes empiristische Erklärung dieses Prinzips verweist in die Psychologie der sinnlichen *passions*, also der Affekte, Gefühle und Neigungen. Da er eine von diesen unterschiedene eigenständige Vernunftmotivation empiristisch ausschließt, muss er die Differenz des Moralischen und des Unmoralischen, des Altruistischen und Egoistischen, empirisch-psychologisch aus der Konstellation der Affekte erklären. In der *Treatise* eröffnet er das Buch *Of the passions* mit der Unterscheidung zwischen direkten und indirekten Affekten. Direkte Affekte, wie z. B. „Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung und beruhigende Gewissheit“, entspringen im eigenen Selbst „unmittelbar aus einem Gut oder einem

---

Winckler Hamburg 1929 (Philosophische Bibliothek, Bd. 199). Nachdruck 2003: D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, hrsg. von M. Kühn, Meiner, Hamburg 2003.

<sup>14</sup> D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, op. cit., I. Abschnitt, 6, S. 8.

<sup>15</sup> Ebd., II. Abschnitt, 12, S. 17f.

<sup>16</sup> Ebd., V. Abschnitt, 46, S. 61.

Übel<sup>17</sup>. Bei den indirekten Affekten unterscheidet Hume zwei Affektenpaare: Stolz (*pride*) und Scham oder Niedergedrücktheit (*humility*)<sup>18</sup> sowie Liebe (*love*) und Hass (*hatred*)<sup>19</sup>. Um diese Affektenpaare geht es vor allem in Humes Erklärung, deren (vor allem in der *Treatise*) brillante Differenziertheit hier durch eine eher grobe Skizze ersetzt werden muss.

Objekt des ersten Affektenpaares ist das eigene Selbst, Objekt des zweiten eine andere Person. In beiden Fällen wird der indirekte Affekt durch Eigenschaften verschiedenster Art verursacht, die das eigene Selbst bzw. die andere Person besitzt. Sie bewirken, dass wir uns selbst stolz fühlen oder schämen und andere Personen lieben oder hassen. Eine entscheidende Rolle kommt dabei der Sympathie, dem Mitgefühl zu. Auf Grund der Ähnlichkeit, die alle Menschen verbindet, können wir uns in die Affekte der anderen einfühlen; wir können uns ihre positiven und negativen Affekte vorstellen, so dass uns „ihre Freuden und Leiden in lebhafter Weise berühren“<sup>20</sup>. Beobachtung und sprachliche Kommunikation verstärken diese sympathetische Fähigkeit, in der auch das Mitleid, aber ebenso Schadenfreude und Neid gründen<sup>21</sup>.

Dazu kommt ein Weiteres: Für unsere eigenen indirekten Affekte ist das uns betreffende sympathetische Urteil unserer Mitmenschen von entscheidender Bedeutung, vor allem das angesehener Personen und überhaupt jener, deren Urteil uns wichtig ist<sup>22</sup>. Wir möchten ja stolz sein können auf unsere Eigenschaften und uns vor anderen nicht schämen müssen, geachtet und anerkannt und nicht verachtet werden. Wir möchten, dass andere uns wegen unserer Qualitäten lieben und schätzen und nicht hassen und ablehnen. Die sympathetische Einfühlung ermöglicht dabei folgende Vermittlung: In ihr erfahren wir, was andere schätzen und ablehnen, loben und tadeln, und was in der Gesellschaft überhaupt als schätzens-, achtens- und liebenswert, aber auch als schlecht, verabscheuungswürdig und verachtenswert gilt. Dadurch entsteht in der Gesellschaft eine „große Einförmigkeit der Empfindungs- und Denkweise“<sup>23</sup>, ein *moral sentiment*, das sich in unparteiischen moralischen *steady and general points of view* zeigt.

Zugleich motivieren die indirekten Affekte dazu, im Sinne dieser moralischen Standards zu handeln, denn nur so können wir auf unser eigenes Selbst stolz sein,

---

<sup>17</sup> D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, op. cit., II. Buch, 1. Teil, 1. Abschnitt, S. 5.

<sup>18</sup> Ebd., II., 1. Teil, S. 3–59.

<sup>19</sup> Ebd., II., 2. Teil, S. 60–135.

<sup>20</sup> Ebd., II., 2. Teil, 7. Abschnitt, S. 103–106.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., II., 1. Teil, 11. Abschnitt, S. 130–133.

<sup>23</sup> Ebd., S. 48.

brauchen uns vor anderen nicht zu schämen und haben die Chance, dass man uns mit Liebe und nicht mit Ablehnung begegnet. „Der Begriff Moral schließt ein allen Menschen gemeinsames Gefühl ein, das einen und denselben Gegenstand der generellen Billigung empfiehlt und eine durchgängige, oder fast durchgängige Übereinstimmung der menschlichen Meinungen und Übereinstimmungen darüber zuwege bringt. Dieser Begriff schließt gleichzeitig ein Gefühl ein, welches so universell und umfassend ist, dass es sich auf alle Menschen erstreckt und das Tun und Verhalten selbst der Fernstehendsten zum Objekt der Billigung oder Missbilligung macht [...]“<sup>24</sup>. Dabei motiviert in den direkten und indirekten Affekten sowie in deren Vermittlung letztlich die Lust, die deren Befriedigung bewirkt, bzw. die Vermeidung von Unlust.

Auf diese Weise erklärt Hume die Moral sowohl hinsichtlich ihres Inhalts als auch ihrer Motivation ausschließlich durch ein Gefüge sinnlicher Affekte, wie sie trotz aller Unterschiede prinzipiell auch bei Tieren<sup>25</sup> festgestellt werden können. Er vertritt insofern eine ausgeprägt empiristische Gefühlsmoral. Die Vernunft (*reason*) als solche, die Hume (im ersten Buch der *Treatise*) aus der kognitiven Sinnlichkeit rekonstruiert, motiviert nicht, sondern spielt in der Praxis nur eine instrumentelle Rolle. Die Ziele, Motive bzw. Inhalte der Praxis ergeben sich im Sinne der Lust-Unlust-Motivation aus den Affekten, Gefühlen und Neigungen, während die Vernunft lediglich die zur Verwirklichung der Ziele erforderlichen Mittel aufweist<sup>26</sup>. Im Gegensatz zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant kommt darum der Vernunft in Humes Ethikbegründung keine von der Sinnlichkeit unterschiedene, eigenständige Bedeutung zu.

In diesem empiristisch-hedonistischen Modell ist für Willensfreiheit kein Platz. Wie wir naturwissenschaftlich die regelmäßige Aufeinanderfolge von Gegebenheiten als notwendige und konstante kausale Verbindung von Ursache und Wirkung interpretieren, so ist auch das menschliche Handeln zu verstehen. Es folgt notwendig als Wirkung aus bestimmten Antezedensbedingungen. Unterschiedliche Handlungsweisen resultieren aus unterschiedlichen Motiven, Lebensverhältnissen, Temperamenten, Kenntnissen, sozialen Kontexten und Charaktereigenschaften. „Keine Verbindung [...] ist beständiger und sicherer als die Verbindung gewisser Handlungen mit gewissen Motiven und Charakteren“<sup>27</sup>. Insofern interpretiert Hume

---

<sup>24</sup> D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, op. cit., IX. Abschnitt, 89, S. 120.

<sup>25</sup> D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, op. cit., II, 1. Teil, 12. Abschnitt, S. 56–59 und 2. Teil, 12. Abschnitt, S. 133–135.

<sup>26</sup> D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, op. cit., Anhang I, 114, S. 145f.

<sup>27</sup> D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, op. cit., II, 3. Teil, 1. Abschnitt, S. 136–144, 141.

Tugend als Talent und Laster als Defizienz<sup>28</sup>. Menschen handeln unvermeidlich gut oder schlecht je nach ihren vorgegebenen positiven oder negativen Dispositionen, auf Grund derer ihnen die Vermittlung der direkten und indirekten Affekte besser oder schlechter gelingt. Sie können nicht anders handeln, als sie es tun.

### 1.3. Der formalistische Ansatz bei Immanuel Kant

Kants (1724–1804) Ethik<sup>29</sup> steht im Kontext seiner Transzendentalphilosophie und wendet sich kritisch gegen die empiristische Ethik, wie sie vor allem Hume vertreten hatte. In der Transzendentalphilosophie geht es Kant um den Aufweis, dass Erfahrung, Empirisches überhaupt, wesentlich durch die Erkenntnisart des Subjekts bedingt ist und insofern auf Voraussetzungen, auf „Bedingungen ihrer Möglichkeit“, verweist, die selbst nicht Objekt der Empirie sein können, weil sie Empirie überhaupt bedingen. Gegen den Empirismus, vor allem gegen Hume, wird also gezeigt, dass Empirisches Nichtempirisches voraussetzt. In seinem ersten kritischen Werk<sup>30</sup> weist Kant in transzendentaler Reflexion diese, in unserer Erkenntnisart apriorisch vorgegebenen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf.

Diese umfassen zunächst die Voraussetzungen unserer sinnlichen Erkenntnis (transzendente Ästhetik), durch die uns Gegenstände anschaulich werden; weiters jene unseres theoretischen Zugriffs im Verstand, wodurch wir Gegenstände begrifflich-kategorial erfassen, durch transzendente Grundsätze in Erfahrungszusammenhänge bringen und im Selbstbewusstsein synthetisieren können (transzendente Logik); schließlich Voraussetzungen seitens regulativer Vernunftideen, welche unsere Erkenntnis auf Totalitäten bzw. Inbegriffe hinordnen, auf den Inbegriff der äußeren Erfahrung („Welt“), den der inneren Erfahrung („Seele“) und die Bedingung eines beide umfassenden Inbegriffs überhaupt („Gott“) (transzendente Dialektik). In diesem Aufweis zeigt sich auch die prinzipielle Differenz zwischen Vernunft bzw. Verstand auf der einen und der Sinnlichkeit auf der anderen Seite. Diese Differenz wird vom Empirismus bestritten, ist aber grundlegend für die Ethik Kants.

Sinnliche Affekte, Neigungen und Gefühle intendieren als solche wesentlich die Befriedigung bestimmter subjektiver Bedürfnisse und Interessen im Sinne von

---

<sup>28</sup> D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, op. cit., Anhang IV, S. 166–178.

<sup>29</sup> Wichtigste Texte: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GM), Hartknoch, Riga 1785 (A: 1. Aufl.), (B: 2. Aufl. 1786); I. Kant, *Critic der practischen Vernunft* (KpV), Hartknoch, Riga 1788; I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1797 (A: 1. Aufl.), (B: 2. Aufl. 1798); zitiert nach den Originalausgaben.

<sup>30</sup> I. Kant, *Critic der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1781 (A: 1. Aufl.), 1787 (B: 2. Aufl.).



Lustgewinn und Vorteil sowie Vermeidung von Unlust und Leid. Ihr Prinzip ist insofern das „Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“<sup>31</sup>. In diesem Bereich sind Verpflichtungen bzw. Imperative nie objektiv und unbedingt („kategorisch“), sondern immer nur subjektiv und hypothetisch, d. h. bedingt, also abhängig vom eigenen Vorteil. Das gilt nach Kant auch für Humes Ethik: Sein Versuch, Ethik durch die sympathetische Vermittlung der indirekten Affekte zu begründen, kommt über das Prinzip der Selbstliebe nicht hinaus. Letztlich tun wir das im Sinne Humes Schätzenswerte, damit wir geliebt und geachtet werden und weil wir vermeiden möchten, gehasst zu werden und uns schämen zu müssen. Insofern bleibt die Motivation letztlich egoistisch und hedonistisch. Dabei betont Kant durchaus die positive Bedeutung des Prinzips der Selbstliebe: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ und darum „ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist [...]“<sup>32</sup>. Es ist aber die Frage, ob menschliche Praxis ausschließlich durch das Prinzip der Selbstliebe und damit empirisch bzw. sinnlich-affektiv bestimmt ist oder ob es im Unterschied dazu eine andere, eine nichtempirische Motivation gibt, die in ihrer eigenständigen Bedeutung das Attribut „sittlich“ bzw. „moralisch“ wirklich verdient.

Eine solche Motivation kann aber nur eine Vernunftmotivation sein. Es ist also die Frage, „ob reine [d. h. nicht (wie bei Hume) durch Affekte instrumentalisierte] Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne“<sup>33</sup>. Die berühmte Antwort Kants ist der Kategorische Imperativ als allgemeines Sittengesetz: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“<sup>34</sup>. Was ist damit gemeint? Maximen sind allgemeine praktische Grundsätze. In unserer alltäglichen Praxis handeln wir ständig nach eingeübten Maximen. Wenn es aber darum geht, den moralischen Wert eines konkreten Wollens, einer Motivation bzw. Handlung zu beurteilen, haben wir jeweils die Maxime zu überprüfen, der wir darin folgen: Könnte diese Maxime in einer vernünftig geordneten, menschenwürdigen Gesellschaft als allgemeines Gesetz gelten – oder widerspricht sie in sich einer vernünftigen Ordnung bzw. ist sie so geartet, dass wir sie als allgemeines Gesetz vernünftigerweise nicht

---

<sup>31</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 40f.

<sup>32</sup> Ebd., A 45.

<sup>33</sup> Ebd., A 30.

<sup>34</sup> Ebd., A 54, vgl. *GM*, BA 52.

wollen können? Vom Ergebnis dieser Maximenüberprüfung hängt es nach Kant letztlich ab, ob Wille, Motivation und Handlung moralisch sind oder nicht.

Wie die Vernunft in theoretischer Hinsicht apriorisch unsere Erkenntnis reguliert, so reguliert sie als Gewissen unsere Praxis, indem sie als reine (nicht sinnlich-affektiv bedingte) Vernunft aus sich selbst praktisch wird und durch das Sittengesetz kategorisch diese Maximenüberprüfung gebietet und uns in diesem Sinne verpflichtet. Die moralische Verpflichtung ist dann strikt objektiv; sie gründet ausschließlich in der vernünftig-einsichtigen Vereinbarkeit der Handlungsmaxime mit der Idee eines allgemeinen Gesetzes und schließt insofern subjektive Vorteilsabwägungen prinzipiell aus. Man nennt diesen Ansatz „formalistisch“, weil es in der Maximenüberprüfung nicht um bestimmte Inhalte („Materien“) geht, sondern allein darum, ob die Maxime formal den Bedingungen eines allgemeinen Gesetzes entspricht. „Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen“<sup>35</sup>.

Der zentrale Wert, um den es dabei letztlich geht, ist die unverfügbare Würde und Selbstzweckhaftigkeit der menschlichen Person. Insofern führt der kategorische Imperativ zu der Formulierung: „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“<sup>36</sup>. Dabei bezieht sich die Idee des allgemeinen Gesetzes zugleich auf die Idee eines gerechten gesellschaftlichen Kontextes aller Personen, also eines „Reichs der Zwecke [...] (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag)“<sup>37</sup>. Moralisch gut ist also eine Maxime dann, wenn wir objektiv einsehen, dass sie in diesem Sinne als allgemeines Gesetz taugt. Damit deckt der Ansatz sowohl die moralischen Rechtspflichten als auch die ethischen Tugendpflichten ab.

Dass reine Vernunft aus sich selbst praktisch wird und im Sittengesetz kategorisch gebietet, nennt Kant „ein Faktum der Vernunft“, das er für „unleugbar“ hält.<sup>38</sup> In diesem transzendentalen Faktum zeigt sich die Willensfreiheit in ihrer positiven Bedeutung: Wir sind uns in diesem Faktum gewiss, dass wir uns – unabhängig von der sinnlich-affektiven Motivation – aus Vernunft selbst bestimmen, uns selbst das Gesetz des Handelns geben können. Darin besteht die *Autonomie* der Person, die der Kern ihrer Würde ist. Zugleich zeigt sich damit, dass es an uns, an unserer Freiheit liegt, ob wir uns im Sinne der kategorischen Vernunftmotivation autonom

---

<sup>35</sup> Ebd., A 55.

<sup>36</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66f.

<sup>37</sup> Ebd., BA 74.

<sup>38</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56.

selbst bestimmen oder uns im Gegensatz dazu heteronom von sinnlich-affektiven Neigungsmotiven bestimmen lassen. Sittlich gut ist letztlich ausschließlich der gute Wille, d.h. der Wille, der das will, was sich aus autonomer Vernunft- bzw. Gewissenseinsicht objektiv als Pflicht bzw. als das Gute erweist. Sittlich böse ist ein Wille dann, wenn er einem Neigungsmotiv folgt, das im Widerspruch zu diesem Pflichtmotiv steht und genau insofern vernunftwidrig, unsittlich bzw. böse ist; er will dann etwas, was er affektiv möchte, obwohl er weiß, dass er es nicht sollte.

#### 1.4. Der utilitaristische Ansatz

Mit „Utilitarismus“ bezeichnet man eine Vielzahl von Positionen der Ethik, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vertreten wurden. Bis heute ist der Utilitarismus eine Hauptposition besonders der angelsächsischen Ethik. Als Klassiker dieser Tradition gelten Jeremy Bentham<sup>39</sup> (1748–1832), John Stuart Mill<sup>40</sup> (1806–1873) und Henry Sidgwick<sup>41</sup> (1838–1900). Der Utilitarismus schließt zwar an die Ethik des Britischen Empirismus an, versucht aber, eine möglichst einfache, plausible und zugleich rationale Ethikbegründung zu bieten und jene metaphysischen Kontroversen auszublenden, die im Anschluss an Hume und Kant den Diskurs bestimmten. Wir können den von Bentham grundgelegten klassischen Ansatz im Anschluss an Otfried Höffe<sup>42</sup> skizzieren, der ihn als Kombination folgender vier Prinzipien charakterisierte:

1. Das *Konsequenzenprinzip*. Handlungen werden moralisch beurteilt im Blick auf ihre Konsequenzen, ihre Folgen. Handlungen (bzw. Unterlassungen) sind also nicht *in sich*, d. h. auf Grund gewisser immanenter Eigenschaften und folgenunabhängig richtig oder falsch, sondern auf Grund dessen, was sie bewirken oder bezwecken. Der Utilitarismus ist insofern eine konsequentialistische bzw. teleologische Ethik und unterscheidet sich damit von deontologischen Ethiken, für welche das moralische Kriterium primär in der Art bzw. der Maxime der Handlung selbst liegt. So etwa galt für Thomas von Aquin ebenso wie für Kant die Lüge, d. h. die wissentliche Äußerung einer Unwahrheit, als *in sich* unmoralisch, weil Wahrhaftigkeit unbedingt Pflicht ist.

2. Das *Utilitätsprinzip*. Nach welchem Kriterium sind die Handlungskonsequenzen moralisch zu beurteilen? Im Anschluss an Hume fungiert für die Utilitari-

---

<sup>39</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, T. Payne, London 1789.

<sup>40</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, Parker, Son, and Bourn, London 1863.

<sup>41</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Macmillan & Co., London 1874.

<sup>42</sup> *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, hrsg. von O. Höffe, 4. Auflage, A. Francke Verlag, Tübingen 2008, S. 7–51 (*Einleitung*).

sten das Nützlichkeitsprinzip als Kriterium, also jenes Prinzip, „das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder missbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe, deren Interesse in Frage steht, zu vermehren oder zu vermindern [...]“<sup>43</sup>.

3. Das *Hedonismusprinzip*. Worin besteht das höchste praxisrelevante Gut, um welches es letztlich im Nützlichkeitsprinzip geht? Im Sinne der empiristischen Orientierung an der Lust-Unlust-Motivation besteht es im Glück, in der Freude der Menschen bzw. in der Vermeidung von Unglück und Leid, also in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und Interessen. Auf die Frage, um welche Bedürfnisse und Interessen es dabei gehe, antwortete Bentham tolerant: Jede Person bestimmt in ihrem Lebensplan autonom ihre Präferenzen und damit das Profil ihrer Glücksvorstellung. Bentham skizzierte einen quantitativen Hedonismuskalkül, in welchem qualitativ völlig verschiedenartige Glücks- bzw. Interessenvarianten kommensurabel gemacht und in der moralischen Entscheidung berücksichtigt werden sollten.

4. Das *Sozialprinzip*. Der Utilitarismus ist kein egoistischer Hedonismus. Im moralischen Kalkül geht es nicht nur um das individuelle Glück des Handelnden selbst, sondern um das Glück aller von der Handlung Betroffenen, letztlich um das Glück aller Menschen, ja aller empfindenden Wesen. (Schon bei den Klassikern wurden auch die Tiere in den Kalkül einbezogen.) Nach Sidgwick „haben wir in jedem einzelnen Fall alle Freuden und Schmerzen, die sich als wahrscheinliche Ergebnisse der verschiedenen sich darbietenden Alternativen des Verhaltens vorhersehen lassen, zu vergleichen und diejenige Alternative anzunehmen, die geeignet scheint, zum größten Glück im ganzen zu führen“<sup>44</sup>. Dabei wurde der soziale Nutzen zunächst rein quantitativ-additiv interpretiert: Es geht im moralischen Konsequenzenkalkül um das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl bzw. um die größtmögliche Nutzensumme oder den größtmöglichen Durchschnittsnutzen. Das impliziert, dass individuelle Vor- und Nachteile, Freuden und Leiden, im Kalkül miteinander „verrechnet“ werden müssen, um das utilitaristische Maximum zu bestimmen.

Dieses Grundkonzept wurde vielfältig problematisiert und modifiziert, was zu mehreren Utilitarismusvarianten führte. Auf einige Probleme sei hier kurz hingewiesen. So plädiert das klassisch-utilitaristische Sozialprinzip zwar für die Maximierung von Nutzensumme bzw. Durchschnittsnutzen, verfügt aber hinsichtlich

---

<sup>43</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, op. cit., Kap. I, 2. Zitiert nach: *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, op. cit., S. 56.

<sup>44</sup> H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Kap. IV, § 1. Zitiert nach: *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, op. cit., S. 104.

der Verteilung über kein Gerechtigkeitsprinzip, weil sich ein solches deontologisch auf unverfügbare Rechte von Personen beziehen müsste und darum dem Konsequentialismus widerstreitet. Man denke etwa daran, dass mit der Maximierung des Sozialprodukts im Ganzen oder pro Kopf die Frage der sozial gerechten Verteilung ungelöst bleibt. Auch das Menschenrechtsdenken bereitet dem Konsequentialismus Probleme, da es für den Vorrang deontologisch geltender Rechte gegenüber dem Nützlichen bzw. dem utilitaristisch Guten eintritt.

Angesichts der Tatsache, dass viele praktische Grundsätze bzw. Regeln hoch plausibel sind (z. B. das Verbot von Mord, Diebstahl, Lüge etc.), stellte sich die Frage, ob es sinnvoll ist, jede Einzelhandlung im utilitaristischen Kalkül zu überprüfen, zumal die soziale Akzeptanz moralischer Regeln für den allgemeinen Nutzen zweifellos bedeutsam ist. Im Unterschied zu *Handlungsutilitaristen*, welche eine Handlung auf Grund der guten oder schlechten Konsequenzen dieser Handlung beurteilen, beurteilen *Regelutilitaristen* eine Handlung auf Grund der guten oder schlechten Konsequenzen der Regel, nach welcher die Handlung erfolgen soll<sup>45</sup>. Im Regelutilitarismus erfolgt insofern eine gewisse Annäherung an die Maximenüberprüfung bei Kant.

Benthams tolerante Fassung des Hedonismusprinzips stieß schon bei Mill auf den Einwand, „dass einige *Arten* der Freude wünschenswerter und wertvoller sind als andere“ und dass es besser sei, „ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein“<sup>46</sup>. Nach Mill müsste der utilitaristische Kalkül also qualitativ unterschiedliche Grade der Lust-Unlust-Motivation berücksichtigen. Aber eine solche Qualifizierung der Arten der Freude bzw. der Glückniveaus scheint einen normativ relevanten anthropologischen Rekurs vorauszusetzen, etwa im Sinne des Lex-naturalis-Ansatzes, was aber den Rahmen des Konsequentialismus sprengen würde, weil damit Deontologie ins Spiel käme.

Auch stellt sich besonders Handlungsutilitaristen die Frage, wie die Pflicht, die Folgen geplanter Handlungen oder Unterlassungen teleologisch abzuwägen und den Kreis der möglicherweise Betroffenen zu bestimmen, plausibel begrenzt werden kann. Denn ohne eine solche Begrenzung droht der Konsequenzenkalkül zu unendlichen Progressen zu führen und damit uferlos zu werden, was praktische Entscheidungen erschweren bzw. blockieren müßte.

Schließlich klärt Benthams Grundkonzept nicht die Frage, warum wir überhaupt moralisch handeln sollen. Warum sollen wir das Konsequenzen- und das Uti-

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu die Texte von John J. C. Smart und Richard B. Brandt, [in:] *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, op. cit., S. 167–222.

<sup>46</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, op. cit., 2. Kap. Zitiert nach: *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, op. cit., S. 87 und 89.

litätsprinzip nicht im Sinne eines hedonistischen Egoismus fassen, sondern zum Sozialprinzip übergehen? Letztlich stand diesem Übergang sicher die Tradition des christlichen Gebots der Nächstenliebe Pate. Thomas von Aquin und Kant rekurrerten philosophisch auf die apriorische Verfasstheit der praktischen Vernunft, die aus sich selbst im Gewissen altruistisch bzw. sozial verpflichtet. Auf Grund seiner empiristischen Voraussetzungen kann aber der Utilitarismus nicht mit einem solchen metaempirischen und deontologischen Vernunftbegriff argumentieren. Mill begründete den Übergang durch das zweifellos unbefriedigende Argument, „dass das Glück jedes einzelnen für diesen ein Gut ist und dass daher das allgemeine Glück ein Gut für die Gesamtheit der Menschen ist“<sup>47</sup>. Das allgemeine Glück mag sich zwar langfristig auch als Gut für jeden einzelnen erweisen, sodass es ein Ratschlag der Klugheit ist, das allgemeine Glück zu befördern. Kurzfristig jedoch entstehen moralische Probleme eben dadurch, dass es für den einzelnen hier und jetzt vorteilhaft erscheint, das eigene Glück auf Kosten des allgemeinen Glücks zu intendieren; eben darum stehlen Diebe und betrügen Betrüger. Außerdem definiert Mill das Glück des einzelnen als etwas, das genau darum wünschenswert ist, weil „die Menschen es tatsächlich wünschen“<sup>48</sup>. Ob das tatsächlich Gewünschte aber wirklich wünschenswert ist und ob sich von diesem her das Glück der einzelnen und das allgemeine Glück bestimmen lässt, ist fraglich. Letztlich bleibt die Argumentation – mit Kant gesprochen – heteronom und dem Prinzip der Selbstliebe verhaftet<sup>49</sup>.

### 1.5. Nietzsches Moralkritik und der Übermensch

Das eher unsystematische, essayistische, aber eminent sprachgewaltige Denken Friedrich Nietzsches (1844–1900) widerspricht grundlegend allen vier skizzierten Varianten der Ethikbegründung<sup>50</sup>. Es gewann jedoch in den folgenden Phasen der Philosophieentwicklung bis heute enorme wirkungsgeschichtliche Bedeutung. Basis seiner Moralkritik ist sein lebensphilosophischer Ansatz.

---

<sup>47</sup> Ebd., Kap. 4. Zitiert nach: J. S. Mill, *Der Utilitarismus*, hrsg. und übers. von D. Birnbacher, Reclam, Stuttgart 1985, S. 61.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch: P. Singer, *Praktische Ethik*, übers. von O. Bischoff, J.–C. Wolf, D. Klose, Reclam, Stuttgart 1994, Kap. 12: *Warum moralisch handeln?*, S. 397–424.

<sup>50</sup> Wichtigste Texte: F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Neumann, Leipzig 1887; F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, C. G. Neumann, Leipzig 1886, F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Ernst Schmeitzner Verlag, Chemnitz, T. I–III, 1883–1885. Zitiert nach: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV Verlag, München 1988.

Nach Nietzsche sind alle Bereiche des Lebendigen geprägt durch den Antagonismus zweier Grundkräfte, der aktiven und der reaktiven Kraft. In beiden waltet der *Wille zur Macht* und strebt danach, über die Gegenkraft zu siegen. In der *aktiven* Kraft bejaht und steigert der Wille zur Macht das Leben und siegt dadurch, dass er die Kraft des Lebens in das hinein freigibt, was sie kann; es ist die Kraft des Vitalen, Gesunden, Starken, Aufbauenden, Kreativen, Spontanen. In der *reaktiven* Kraft verneint der Wille zur Macht das Leben und siegt, indem er die aktive Kraft von dem trennt, was sie kann; es ist die Kraft des Kranken, Schwachen, Versagenden, Destruktiven, Nivellierenden. In der aktiven Kraft erstrebt der Wille zur Macht nachhaltig aufbauend die *ewige Wiederkehr* gelingenden Lebens, etwa im Kreis der Jahreszeiten, den Lebensphasen und im Wechsel der Generationen. Die reaktive Kraft setzt die aktive voraus und erstrebt deren Destruktion; sie ist aber selbst keiner Wiederkehr fähig, sondern zerstört mit der Vernichtung der aktiven Kraft letztlich auch sich selbst. Wir können das mit dem Wirken eines Krebsgeschwürs illustrieren: Der Krebs ruiniert reaktiv den aktiv-gesunden Organismus; sein Sieg, der Tod des Organismus, ist zugleich sein eigenes Ende.

Nietzsche bezieht diese Konstellation auch auf die Menschheit und ihre Geschichte. Auch sie sind Schauplätze des Kampfspiels der beiden Kräfte. Es gibt aktive, starke, vitale, kreative, vornehme, aber auch reaktive, schwache, kränkelnde, unfähige, gemeine Menschen. Wie bei Hume kommt auch bei Nietzsche der Vernunft keine eigenständige, sondern lediglich eine instrumentelle Bedeutung zu: Sie dient dem aktiven oder dem reaktiven Willen zur Macht. Wie Hume lehnt auch er den freien Willen ab; dieser sei „das anrühigste Theologenkunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne »verantwortlich« zu machen, das heisst *sie von sich abhängig zu machen*“<sup>51</sup>.

Die Differenz der Kräfte bringt eine prinzipielle Wertdifferenz und Wertordnung ins Spiel. Natürliches Ziel ist die Steigerung und Entfaltung des Lebens durch die aktive Kraft. Darum setzt Nietzsche der traditionellen Gut-Böse-Moral seine „natürliche“ Gut-Schlecht-Moral entgegen: Das wahre Gute ist das lebensbejahende Aktive, das Schlechte das lebensverneinende Reaktive. „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. [...] Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen – das Christentum ...“<sup>52</sup>. Im Sinne dieser Wertordnung kommt den aktiven Menschen der

---

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA, Bd. VI, S. 95.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA, Bd. VI, S. 170.

natürliche Vorrang zu. Sie sollten kreativ aufbauend Gesellschaft gestalten und die reaktiven Menschen zwingen, sich dieser Ordnung zu fügen.

Diese herrenmoralische Wertordnung sah Nietzsche in der griechischen und römischen Antike weitgehend verwirklicht. Dann aber setzte sich vor allem durch jüdischen und christlichen Einfluss der „Sklavenaufstand in der Moral“ durch und führte zur Umwertung der natürlichen Gut-Schlecht-Moral in eine reaktive Gut-Böse-Moral. So etwa preist Jesus in der Bergpredigt die reaktiv-schlechten Schwachen selig (Mt 5,3-12) und verurteilt bei Lukas die aktiven Starken mit Wehrufen (Lk 6,24-26). An die Stelle des lebenssteigernden Willens zur Macht treten die Nächstenliebe und das Mitleiden mit den „Missrathnen“.

Nach Nietzsche liegt der Kern dieses „Sklavenaufstands“ im Ressentiment reaktiver Menschen. Wird der Reaktive vom aktiven Starken erniedrigt und ist er zu schwach oder zu feige, tätlich nach außen zu reagieren, dann vollzieht sich die Reaktion im Inneren, im Gefühl, und wird so zum Ressentiment, zum Geist der Rache, der dann das Starke als das „Böse“ ablehnt und hasst<sup>53</sup>. Aus diesem Ressentiment erwächst der reaktive Wille zur Macht und wird selbst reaktiv-schöpferisch. Er gewinnt Macht und Breite durch den allem Reaktiven eigenen Herdentrieb und vermag schließlich jene umfassende christliche Ressentimentkultur aufzubauen, die für das Mittelalter und die frühe Neuzeit kennzeichnend war. Diese Kultur war lebensverneinend. Sie machte den Schein, die Hinterwelt des Jenseits, anstelle des wirklichen Lebens zum Eigentlichen und Wahren und wandte sich in der Propagierung des asketischen Ideals gegen das Leben.

In der christlichen Lehre von Schuld und Erlösung spitzte sich nach Nietzsche diese Lebensverneinung zu: Die Schuld wird als Erbsünde in den Herdenverband projiziert und kollektiviert. Sie wächst damit zur unendlichen, niemals abtragbaren Schuld vor dem Hinterwelt-Gott als Gläubiger. Die Erlösungslehre verschärft diese selbstzerstörerische Konstellation: Die Erlösungstat des Gottmenschen, dieser ungeschuldete Liebeserweis, vervielfacht noch die Schuld vor dem Gläubiger. Niemand ist schuldbewusster als der Erlöste. Aber diese ganze Konstellation resultiert nach Nietzsche aus dem Ressentiment, aus dem Geist der Rache. Wann hätte der reaktive Wille zur Macht letztlich gesiegt? „Dann unzweifelhaft, wenn es ihnen [den Reaktiven] gelänge, ihr eigenes Elend, alles Elend überhaupt, den Glücklichen [d. h. den Aktiven, Starken] *ins Gewissen zu schieben*, so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen und vielleicht untereinander sagten: »es ist eine Schande, glücklich zu sein! *es giebt zu viel Elend!*«<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Dazu vor allem: F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA, Bd. V, S. 270–274.

<sup>54</sup> Ebd., S. 370f.



Da aber der reaktive Wille zur Macht im Unterschied zum aktiven nicht der ewigen Wiederkehr fähig ist, muss der Sieg der reaktiven Ressentimentkultur zu deren eigener Destruktion führen. Die Epoche der Aufklärung vollzieht diese Selbstdestruktion. Nietzsche sieht sich im späten 19. Jahrhundert in folgender Situation: Die alte Ressentimentkultur hat sich selbst vernichtet. Der „Tod Gottes“, des Schlusssteins ihres Projekts, signalisiert ihr Ende und damit das Ende der Tradition des reaktiven Willens zur Macht. Es ist eine Tabula-rasa-Situation, ein möglicher Wendepunkt der Geschichte, die Stunde der „tiefen Mitternacht“<sup>55</sup>. In der Figur Zarathustras propagiert Nietzsche die Möglichkeit eines neuen Menschen: „*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. [...] Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“<sup>56</sup>.

Der Übermensch ist der ressentimentfreie aktive Mensch. Er bejaht den aktiven Willen zur Macht und damit sich selbst, sein „Sein im Werden“, die Leben steigernde Verwirklichung und Entfaltung des je eigenen Seins. „Man ist nur für das eigene Kind [d. h. für das Projekt des eigenen Lebens] schwanger. [...] In eurem Eigennutz, ihr Schaffenden, ist der Schwangeren Vorsicht und Vorsehung! [...] Euer Werk, euer Wille ist *euer* »Nächster«“<sup>57</sup>. Daraus folgt die aktive Verneinung alles Reaktiven, aller Werte der Ressentimentkultur, auch aller herkömmlichen Wertordnungen sowie Tugend- und Sittenlehren, also der ganzen überlieferten Moral samt ihrer Nächstenliebe, ihrer Universalisierungsprinzipien, ihren Vorstellungen von Solidarität, Menschenrechten, Demokratie, liberaler Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit, aber auch samt ihren hedonistischen Varianten, denn der aktive Wille zur Macht steht nicht in der Lust-Unlust-Motivation, sondern dient der Steigerung des Lebens.

Zugleich leistet der Übermensch die Umwandlung des Schweren ins Leichte. Er bejaht nicht das vorgegebene Schwere wie der Esel („I-A“), der sich das Schwere aufladen lässt, sondern tanzt, lacht und spielt mit dem Vorgegebenen und über dieses hinweg, indem er es als seine Chance fasst. Selbst das Leid wird ihm Köder des Lebens. Er spielt mit dem Zufall und gewinnt immer, weil er ihn zu nützen versteht<sup>58</sup>.

Diese aktive Selbstbejahung des Willens zur Macht bedeutet radikale Autonomie. Während Autonomie bei Kant Selbstgesetzgebung durch praktische Ver-

---

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA, Bd. IV, S. 285f.

<sup>56</sup> Ebd., S. 14.

<sup>57</sup> Ebd., S. 362.

<sup>58</sup> Ebd., S. 363–368.

nunft im Sinne des apriorischen Sittengesetzes ist, entwirft der Übermensch die Werte in völliger Freiheit. Das einzige Kriterium seiner Wahl ist die „ewige Wiederkehr“: Er wählt, was immer wieder gewählt werden soll, weil es der Steigerung des Lebens bzw. dem aktiven Willen zur Macht dient. Damit individualisiert sich die Autonomie.

Der Übermensch stellt am Wendepunkt der „tiefen Mitternacht“ die eine Möglichkeit eines neuen Menschseins dar. Als Alternative skizziert Nietzsche die Möglichkeit der Dominanz des „letzten Menschen“, „des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann“. Es ist der Mensch, der ohne allen aktiven Willen zur Macht, ohne Interesse an der Steigerung des Seins im Werden, aber auch ohne ressentimentkulturelle Einbindung hedonistisch in banalen Verhältnissen vegetiert: „Die Erde ist klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten“. „Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus“. „Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit“. „»Wir haben das Glück gefunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln“<sup>59</sup>. Vor dieser Alternative stehen wir nach Nietzsche.

## 2. VERGLEICHENDE HINWEISE

Es fällt auf, dass Thomas von Aquin und Kant in zwei zentralen Aspekten der Ethikbegründung übereinstimmen: Erstens betonen beide die eigenständige Bedeutung der Vernunftmotivation gegenüber der empirischen Motivation der sinnlichen Affekte, Emotionen bzw. Neigungen. Damit hängt unmittelbar – zweitens – zusammen, dass beide die Freiheit des Willens als wesentliches Element der Ethik verstehen, positiv als Voraussetzung der Selbstbestimmung aus praktischer Vernunft bzw. Gewissen und negativ als Verantwortung begründende Entscheidungsinanz zwischen verpflichtendem Vernunft- und pflichtwidrigem Neigungsmotiv, also zwischen gut und böse, bzw. zwischen dem, wovon ich weiß, dass ich es sollte, und dem, wovon ich weiß, dass ich es zwar möchte, aber nicht sollte. Die Basis der moralischen Normierung liegt bei beiden Denkern in der apriorischen (Thomas: *per se nota*), im Prinzip allgemein menschlichen Verfasstheit der praktischen Vernunft.

Die Bestimmung des moralischen Inhalts erfolgt im Lex-naturalis-Ansatz über die anthropologische Reflexion, bei Kant jedoch formalistisch durch die Überprüfung der Handlungsmaximen an der Idee eines allgemeinen Gesetzes. Ich meine

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 19f.

allerdings, dass sich diese Differenz relativ leicht auflösen lässt. Denn wenn wir mit Kant argumentativ klären wollen, ob eine Maxime im Hinblick auf die unverfügbare Selbstzweckhaftigkeit der Person als allgemeines Gesetz taugt, dann wird das kaum ohne anthropologische Reflexion möglich sein; und Kants tugendethischer Zentralbegriff der (menschlichen) „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“<sup>60</sup> ist offensichtlich eng verwandt mit den *inclinationes naturales* und den ihnen korrespondierenden *bona humana* bei Thomas. Beide Ansätze implizieren zudem einen Universalisierungsaspekt. Insofern lassen sich beide Paradigmen der Ethikbegründung ohne grundlegende Differenz aufeinander beziehen und miteinander vereinbaren.

Anders verhält es sich im Vergleich mit Hume. Auf Grund des empiristischen Verzichts auf die eigenständige Bedeutung der praktischen Vernunft gibt es bei Hume keine Alternative zur empirisch-affektiven Motivation. Damit aber wird die Willensfreiheit funktionslos und eliminierbar. Praxis folgt mit Notwendigkeit dem Motiv, das aus der subjektiven Konstellation der Affekte resultiert. Die Art, wie diese Konstellation auf äußere, etwa soziale Gegebenheiten reagiert, hängt ab von vorgegebenen individuellen Charakterdispositionen und nicht von verantwortlichen Entscheidungen bzw. einer freien Wahl zwischen möglichen Alternativen. Ethik ist somit empiristisch psychologisiert. Sicher werden auch Thomisten und Kantianer nicht bestreiten, dass psychische Dispositionen und soziale Kontexte praxis- und freiheitsrelevant sind und darum in der Ethik berücksichtigt werden müssen. Sie würden aber darauf insistieren, dass zurechnungsfähige Personen auch innerhalb ihrer vielfältig bedingten Motivationshorizonte entscheidungsfähig sind und dass es konkret von ihrer freien Wahl abhängt, ob sie das tun, was sie auf Grund ihrer Einsicht als richtig und gut oder aber als falsch und böse beurteilen. Bei Hume jedoch ist ihre Entscheidung psychisch determiniert. Sie sind auf Grund vorgegebener charakterlicher Dispositionen auf bestimmte Praxis hin prädestiniert.

Ähnlich verhält es sich bei Nietzsche. Zwar unterscheidet sich sein Antagonismus der aktiven und reaktiven Kräfte und ihres Willens zur Macht grundlegend von Humes freundlicher Perspektive des sympathetisch-affektiv vermittelten Wohlwollens mit seinen universalistischen *steady and general points of view*. Aber auch bei Nietzsche wird Vernunft nicht aus sich selbst praktisch, sondern fungiert nur instrumentell im Dienst der jeweils dominanten Kraft. Insofern ist auch hier die Willensfreiheit funktionslos und wird eliminiert. Ob Menschen aktiv, stark und kreativ oder aber reaktiv, schwach und unfähig sind, verdankt sich auf Grund seines vitalistischen Ansatzes ihren vorgegebenen, letztlich biologisch festgelegten und psychisch prägenden Dispositionen und nicht ihren freien Entscheidungen. Das

---

<sup>60</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, op. cit., A 7–19.

gilt, wie es scheint, auch für die von Nietzsche entworfenen alternativen Zukunftsperspektiven: Übermensch und „letzter Mensch“. Dabei verhindert (anders als bei Hume) die Instrumentalisierung der Vernunft durch die antagonistischen Kräfte jede Möglichkeit, ein allgemein menschliches, universalistisches Ethos zu konzipieren.

Die Tendenz, menschliche Praxis bei Eliminierung der Willensfreiheit aus vorgegebenen determinierenden Dispositionen zu erklären, ist nicht neu. Wir können dazu auf zwei zeitlich und thematisch völlig verschiedene Paradigmen hinweisen: Platon und Martin Luther. Bei Platon ist die moralische Qualität der Praxis prädestiniert durch die (mythisch beschriebene) vorgeburtliche Schau des wahrhaft Seienden, Guten und Schönen durch die präexistente Seele. Je nach dem, wie deutlich und intensiv die Schau erfolgte, vermag sich die Seele nach ihrem Eintritt in den Leib mehr oder weniger an das Geschaute zu erinnern. Die unterschiedliche Schau im Rahmen des vorgeburtlichen „Seelenflugs“ bedingt insofern schicksalhaft das moralische und noetische Profil der Menschen bzw. seinen Eros bezüglich des Guten und Schönen<sup>61</sup>. „Wo es aber mit der natürlichen Anlage schlecht bestellt ist, wie es bei der großen Masse hinsichtlich der Empfänglichkeit der Seele für wissenschaftliche Belehrung und für die sogenannte Sittlichkeit teils von Hause aus, teils infolge zerstörender Einflüsse der Fall ist, da kann auch ein Lynkeus dem trüben Auge nicht zu voller Sehkraft verhelfen“<sup>62</sup>. Das mythische Bild zeigt, dass Platon eine unverfügbar vorgegebene Artung annimmt, durch welche die Praxis unterschiedlich prädestiniert ist. Willensfreiheit hat hier keinen Platz. Wer böse handelt, tut es, weil er auf Grund seiner Artung das Gute nicht besser kennt. Wer aber tugendhaft ist, zeigt damit, dass er seiner Artung nach „innerlich verwachsen und verwandt ist mit dem Gerechten und sittlich Schönen“<sup>63</sup>. Damit erscheint die Vernunft als durch die Artung prädestiniert.

Bei Luther steht die im Prinzip gleiche Denkfigur in einem, maßgeblich durch die Prädestinationslehre des späten Augustinus geprägten, theologischen Kontext<sup>64</sup>. Auf der einen Seite steht der durch die Erbschuld geprägte Mensch, dessen Wille unverfügbar durch das Böse (den Teufel) geknechtet ist und dessen Praxis darum zum Bösen tendiert. Auf der anderen Seite geht es um den durch Gottes Gnade erwählten Menschen, der durch Glauben und Taufe an der Erlösung teilhat; über

---

<sup>61</sup> Platon, *Phaidros*, Kapitel 22–38.

<sup>62</sup> Platon, *7. Brief*, S. 343f., übers. von O. Apelt. Zitiert nach: Platon, *Sämtliche Dialoge*, Meiner Verlag, Hamburg 1988, Bd. VI, S. 75f.

<sup>63</sup> Ebd., S. 76.

<sup>64</sup> Vor allem: *De servo arbitrio. Mar. Lutheri ad D. Erasmus Roterodamum*, Hans Lufft, Wittenberg 1525, [in:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau, Weimar 1883ff., Bd. 18, S. 600–787.

seinen Willen herrscht der Heilige Geist und befähigt ihn zum Guten. Der Mensch selbst verfügt nicht über die Freiheit seines Willens, sich selbst zum einen oder anderen zu bestimmen. Sein Wille ist so oder so notwendig Knecht (*servus*). Ob er Knecht des Teufels oder Knecht Gottes ist, liegt nicht an ihm, sondern an der, von Gott verfügten Prädestination, auf Grund derer die einen ohne eigenes Verdienst begnadet werden, die anderen nicht.

Platon entfaltet diese Denkfigur in einem metaphysisch relevanten Mythos. Bei Luther steht sie im Kontext der Lehre von Erbschuld und Erlösung. Bei Hume führt sie – empiristisch reduziert und säkularisiert – zur Psychologisierung der Praxis. Bei Nietzsche schließlich gründet sie letztlich in einer biologischen Prädestination. Der Utilitarismus war zumeist bestrebt, sich auf rein normenethische Fragestellungen zu beschränken und jene Probleme auszublenden, die sich in den skizzierten Zusammenhängen ergeben. Allerdings zeigte die Utilitarismusdiskussion, dass sich diese Probleme nur bedingt ausblenden lassen.

### 3. NEUERE BEGRÜNDUNGSFORMEN

Abschließend gilt es, an einigen repräsentativen Beispielen in der gebotenen Kürze darauf hinzuweisen, wie die skizzierten klassischen Begründungsformen seither rezipiert, modifiziert und kombiniert wurden.

Die Rezeption des Lex-naturalis-Ansatzes war lange typisch für die philosophische Grundlegung und Argumentation der in vielen Ländern einflussreichen Moralthologie und Sozialethik der katholischen Kirche. Vor dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) vollzog sich dieses naturrechtsethisch geprägte Denken im Rahmen der dominanten thomistischen Neuscholastik. Nach deren postkonziliarer Ende erfolgte eine gewisse Pluralisierung. Viele Theologen vertreten auch heute philosophisch eine Ethikbegründung, die im Sinne der anthropologischen Reflexion dieses Ansatzes auf die ganzheitliche Sicht der menschlichen Person rekurriert. Sie beziehen sich dabei aber oft auch auf Kant sowie auf neuere Ethikansätze und berücksichtigen stärker als früher das human- und sozialwissenschaftliche Problembewusstsein. Außerdem spielen bibeltheologische Aspekte in der Ethikbegründung eine größere Rolle als früher.

Implizit ist das zentrale Motiv des Lex-naturalis-Ansatzes in vielen neueren Begründungsformen enthalten. So etwa im (vor allem sozialetisch relevanten) *Capability Approach*, dessen Hauptvertreter die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum und der indische Wirtschaftsnobelpreisträger Amartya Sen sind. Nussbaum bezieht sich allerdings historisch nicht auf Thomas, sondern auf vergleichbare Fragestellungen bei Aristoteles. Im *Capability Approach* geht es darum, in einer ganzheitlichen Sicht der Person anthropologisch differenziert Wesens-

merkmale des Menschen und darin fundierte Befähigungen (*capabilities*) aufzuweisen und so zu zeigen, dass gelingendes Leben von den Verwirklichungschancen dieser Befähigungen abhängt. Die Gewährleistung dieser Verwirklichungschancen gilt als grundlegende Aufgabe der Politik, etwa der Entwicklungspolitik. In seinem Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) legt Hans Jonas eine ökologische Ethik der technologischen Zivilisation vor, die klassisch-naturrechtliche und kantische Motive kombiniert.

Eine völlig andere Sicht der Ethik ergibt sich, wenn der anthropologische Rekurs reduktionistisch erfolgt. Praxis wird dann tendenziell ausschließlich aus einem bestimmten empirischen Aspekt des Menschseins erklärt. Am Beispiel Humes skizzierten wir den Versuch, Ethik jenseits von Vernunftmotivation und Willensfreiheit letztlich auf Psychologie, auf den Mechanismus psychischer Affekte zurückzuführen und damit die subjektive moralische Verantwortung und Zurechenbarkeit zu bestreiten. In der Tradition des marxistischen Historischen Materialismus geht es um den sozioökonomischen Aspekt der Arbeit im Kontext des Standes der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Bei Nietzsche steht der letztlich biologisch-vitalistische Aspekt des Kräfteantagonismus im Vordergrund. In Sigmund Freuds Psychoanalyse bestimmt der psychische Apparat, das Zusammenwirken von Unbewusstem, Bewusstem und Über-Ich, die Praxis. Seit Konrad Lorenz und Edward O. Wilson wird versucht, Moral aus der biologischen Evolution und der Genetik zu erklären. In jüngster Zeit plädieren Gehirnhysiologen für eine neurologische Erklärung, wonach Praxis vollständig durch (letztlich physikalisch-chemische) zerebrale Prozesse determiniert ist.

Verstärkt wurde die reduktionistische Tendenz durch den Positivismus des späten 19. und den Neopositivismus (Wiener Kreis) des frühen 20. Jahrhunderts, der sich durch die Emigration seiner Initiatoren weltweit ausbreiten konnte. Kennzeichnend für diese Tendenz ist ihre empiristische und materialistische Grundhaltung, die sich zumeist szientistisch artikuliert. Bieten die thematisch reduzierten und methodisch abstrakten Naturwissenschaften den einzigen Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit, dann ist die Rede von der eigenständigen Bedeutung der praktischen Vernunft und der verantwortlichen Selbstbestimmung aus Freiheit sinnlos, weil sie in diesem Voraussetzungsrahmen keinen Platz hat. Damit aber verschwindet auch oft die eigenständige Bedeutung der Ethik in den diversen naturalistischen Erklärungsmodellen. Die permanente und herausfordernde Crux dieser Reduktionismen ist allerdings die gelebte menschliche Kommunikation, in der wir uns unvermeidlich wechselseitig als frei und verantwortlich verstehen und die Gewissheit haben, dass es in den Grenzen der vielfältigen Bedingtheiten unserer Praxis letztlich auf uns ankommt, wie wir handeln.

Auf dieses Indiz, dass Sprechakte performativ auf diskursive Verständigung und kommunikatives Handeln verweisen, bezieht sich auch Jürgen Habermas in seiner maßgeblich von Kant geprägten Diskursethik. Er verzichtet allerdings „postmetaphysisch“ auf Kants transzendentalphilosophische Letztbegründung, denn er hält die moralische Verpflichtung, Interessenkonflikte in konsensorientierten Diskursen zu überwinden, für hinreichend plausibel, einerseits auf Grund des genannten Indizes, andererseits auf Grund der ethischen bzw. religiösen Ressourcen, die in unserer kulturellen Lebenswelt gespeichert sind. Allerdings betont er, dass diese Ressourcen permanent durch die Autopoiesen der sozialen Teilsysteme, vor allem der Ökonomie und der Politik, gefährdet sind. – Auch John Rawls kann als „Enkel Kants“ bezeichnet werden. In seiner enorm einflussreichen *Theory of Justice* (1971) ersetzt er die kantische transzendente Fundierung des Universalisierungsprinzips durch die kontraktualistische Vorstellung einer fiktiven Urzustandssituation, in welcher sich die Teilnehmer unter dem „Schleier des Nichtwissens“ rational über jene Grundsätze einigen, nach denen Grundrechte und -pflichten sowie die Verteilung der gesellschaftlichen Güter des zu gründenden Gemeinwesens bestimmt werden. Auch das für dieses Gemeinwesen erforderliche Ethos ergibt sich aus dem in der Urzustandsfiktion implizierten Universalisierungsprinzip.

Zwischen etwa 1920 und 1970 spielte die Materiale Wertethik eine bedeutende Rolle. Ihr Begründer war der Phänomenologe Max Scheler. Er kritisierte Kants vernunftbestimmten Formalismus, kombinierte aber dessen Apriorismus mit dem *moral sentiment* von Hume und Adam Smith. Das führte zu der Annahme eines geistigen (nicht sinnlichen), aber irrationalen, apriorisch fundierten materialen Wertfühlers, welchem sich die ethisch relevanten Werte und deren Hierarchie intuitiv und objektiv erschließen. Das Ergebnis der Analyse und Differenzierung dieser Werthierarchien waren bei Scheler, aber auch bei Nicolai Hartmann, ausführliche Werttafeln. Auch Nietzsches Einfluss ist hier spürbar: Das Vitale, Gesunde, Edle wird als eigene Stufe in der Werthierarchie gefasst.

Überhaupt ist die Wirkung Nietzsches bis heute ungebrochen groß, aber auch äußerst heterogen. So etwa deutete der Nationalsozialismus dessen Antagonismus der Kräfte und ihres Willens zur Macht rassistisch. Auch Sozialdarwinisten, etwa im Rahmen eines paläo- bzw. neoliberalen Wirtschaftsverständnisses, konnten sich auf Nietzsche berufen. Völlig anders stellt sich sein Einfluss auf die existentialistische Ethik dar. Den Existentialisten ging es im Gegensatz zu Kants Universalisierungsprinzip um den radikal freien Entwurf der je eigen Existenz, denn sie fassen das Wesen des Menschen nicht als vorgegebenes Universale, sondern als Resultat der freien Besonderheit des je individuellen Existierens. So etwa ruft uns das Gewissen beim frühen Heidegger aus der Verfallenheit an die durchschnittliche

Alltäglichkeit des „Man“ in die entschlossene Eigentlichkeit des Existierens.<sup>65</sup> Hinter dieser Tendenz steht zwar zunächst die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Reflexion bei Sören Kierkegaard, aber auch die radikalisierte Autonomie des Übermenschen bei Nietzsche.

Auch die so genannte Postmoderne, die, vorbereitet durch Paul Feyerabend, mit dem programmatischen Text *La condition postmoderne* (1979) von Jean-Francois Lyotard einsetzte, steht unter Nietzsches Einfluss, vor allem unter dem seines Übermenschen, seiner aktiven Verneinung des traditionell Vorgegebenen und seiner radikalisierten Autonomie. Typisch für die Postmoderne ist die Ablehnung der großen Universalkonzepte der Moderne („der großen Erzählungen“) und ihrer Ethiken. Konsequenz dieser Ablehnung ist ein radikaler Pluralismus schöpferisch-experimentierender Entwürfe und Ethikformen, die ohne Anspruch auf Ausschließlichkeit nebeneinander koexistieren. Auch hier tritt Pluralisierung und Individualisierung an die Stelle des kantischen Universalisierungsprinzips. Gefordert ist Toleranz gegenüber den tief differenten Entwürfen und gegenüber der Andersheit der je anderen Personen. Es fragt sich natürlich, wie unter diesen Voraussetzungen überhaupt jenes Minimum eines gemeinsamen Ethos möglich sein soll, ohne welches eine Kommunikationsgemeinschaft kaum menschenwürdig existieren kann.

Ohne direkten Rekurs auf Nietzsche plädiert der vor allem von Hume geprägte australische Ethiker John Leslie Mackie für Pluralisierung. Nach Mackie gibt es keine wahrheitsfähigen moralischen Sachverhalte. Darum vertritt er keine allgemeine, umfassende Moraltheorie menschlichen Verhaltens, etwa im Sinne des Lex-naturalis-Ansatzes, Kants oder des Utilitarismus, sondern lediglich eine Moral im engeren Sinne, d. h. ein System von Verhaltensregeln besonderer Art. Dabei handelt es sich um Regeln, die in jedermanns langfristigen Eigeninteresse und im Interesse der Gesellschaft liegen. Die Orientierung an diesen Regeln sollte sich zu einer nachhaltigen Disposition verfestigen. Jenseits dieser engen Moral ist Raum für die je individuell bestimmbare Pluralität der Präferenzen. Mackie charakterisiert seine Position als „Regel-Rechte-Pflichten-Dispositionen-Egoismus“<sup>66</sup>.

Der Utilitarismus spielt bis heute eine wichtige Rolle in der neueren Ethik. Dabei führte die oben skizzierte Utilitarismuskritik zu vielfältigen Modifizierungen des klassischen Ansatzes. Einflussreich wurde auch die Utilitarismuskritik von Rawls, aber auch jene von Mackie. Der seit dem Erscheinen seines Werkes *Praktische Ethik* (1979) international wohl meistdiskutierte Utilitarist ist der aus-

---

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, § 56.

<sup>66</sup> J. L. Mackie, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, übers. von R. Ginters, Reclam, Stuttgart 1981, S. 256.



tralische Ethiker Peter Singer, der vor allem durch seine Äußerungen zu Euthanasie, Abtreibung und Kindstötung sowie durch seinen aktualistischen Personbegriff heftige Kontroversen auslöste. Den Vorwurf, der Utilitarismus verfüge über kein Gerechtigkeitsprinzip, suchte Singer durch sein Konzept des *Präferenzutilitarismus* zu entkräften. Im utilitaristischen Kalkül gelte das „Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen“<sup>67</sup>. Die Interessen bzw. Präferenzen aller Betroffenen sind im Konsequenzenkalkül gleich zu berücksichtigen und abzuwägen.

Utilitaristische Argumentationen sind oft auch in der *angewandten Ethik* anzutreffen, etwa im Rahmen der Arbeit von Ethikkommissionen. Da es in der angewandten Ethik um ethische Fragen bestimmter Sachbereiche (z. B. Wirtschaft, Technik, Medizin, Ökologie *etc.*) geht, werden die den Argumenten zugrunde liegenden ethischen Begründungsformen nicht immer ausreichend thematisiert. So etwa arbeitet die Wohlfahrtsökonomie oft unter dem Aspekt von Nutzensumme bzw. Durchschnittsnutzen utilitaristisch und blendet dabei den Gesichtspunkt der sozial gerechten Gestaltung der Wohlfahrt aus. Im Fall medizinethischer Fragen kommt oft im Sinne der utilitaristischen Argumentationsweise der „humanitaristische Fehlschluss“ (Otfried Höffe) ins Spiel, etwa dann, wenn es um den Vorrang des Lebensschutzes vor dem Hilfegebot geht.

Werfen wir noch ein Blick auf die feministische Ethik, die in den letzten Jahrzehnten eine bedeutende Rolle spielte! Stark vereinfachend kann man zwischen einer egalitaristischen und einer differentiellen Richtung des Feminismus unterscheiden. Während die egalitaristische vor allem gegen die traditionelle patriarchatsbedingte Asymmetrie im Geschlechterverhältnis für die Angleichung der Chancen und Rollen der Frauen eintritt, betont die differentielle den Unterschied der Geschlechter und fordert die Beachtung der weiblichen Besonderheit. Im Ethikdiskurs erwies sich die differentielle Richtung als die interessantere. Hier ist vor allem auf Carol Gilligan und ihr Werk *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development* (1982) hinzuweisen, in welchem Sie eine tendenzielle geschlechtsbedingte Moraldifferenz vertritt: Männer tendieren eher zu einer Gerechtigkeitsmoral, Frauen eher zu einer Fürsorgemoral. Was lässt sich aus der Sicht der skizzierten klassischen Positionen dazu sagen?

Lösen wir den Lex-naturalis-Ansatz aus seinem mittelalterlichen patriarchalischen Kontext bei Thomas<sup>68</sup> und konzentrieren wir uns auf seinen systematischen Kern, so scheint seine anthropologische Reflexion grundsätzlich offen zu sein für

---

<sup>67</sup> P. Singer, *Praktische Ethik*, übers. von O. Bischoff, J.-C. Wolf, D. Klose, Reclam, Stuttgart 1984, S. 32–38.

<sup>68</sup> Dazu: A. Anzenbacher, *Das Bild der Frau bei Thomas von Aquin*, [in:] *Feministische Ethik und christliche Sozialethik*, hrsg. von Ch. Spieß, K. Winkler, LIT-Verlag, Münster 2008, S. 17–37.

eine derartige Differenz. Es ginge dann um die anthropologische, humanwissenschaftlich zu erörternde Frage, wie tief die Geschlechterdifferenz das Wesen des Menschen und seine natürlichen Inklinationen bestimmt. Aus der Sicht Kants legen sich gravierende Einwände gegen eine solche Moraldifferenz nahe, da die transzendente Verfasstheit der praktischen Vernunft der menschlichen Person genau insofern eignet, als sie Vernunftwesen ist, und nicht insofern sie Frau oder Mann ist. Darum verpflichtet der kategorische Imperativ beide prinzipiell gleich. Bei Nietzsche gibt es die (für Frauen empörende) Tendenz, die Geschlechterdifferenz so dem Kräfteantagonismus zuzuordnen, dass Frauen eher der reaktiven, Männer eher der aktiven Kraft zuzuordnen sind, was dann natürlich eine differentielle Praxis zur Folge hätte. Für Hume ginge es hier um eine rein empirische Frage. Ähnliches gilt für den Utilitarismus, vor allem bezüglich seines Hedonismusprinzips: Es kann durchaus sein, dass Frauen tendenziell andere Dinge Freude machen als Männern; im Konsequenzenkalkül wäre das zu berücksichtigen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Anzenbacher A., *Das Bild der Frau bei Thomas von Aquin*, [in:] *Feministische Ethik und christliche Sozialethik*, hrsg. von Ch. Spieß, K. Winkler, LIT-Verlag, Münster 2008, S. 17–37.
- D. Martin *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau, Weimar 1883ff., Bd. 18.
- Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, hrsg. von O. Höffe, 4. Auflage, A. Francke Verlag, Tübingen 2008.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963.
- Hume D., *Ein Traktat über die menschliche Natur*, übers. und mit Anm. hrsg. von T. Lipps, L. Voss Verlag, Hamburg 1906. [Nachdruck 1978: D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, mit neuer Einf. hrsg. von R. Brandt, Meiner Verlag, Hamburg 1978]
- Hume D., *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers., mit Einl. u. Reg. versehen von C. Winckler Hamburg 1929. [Nachdruck 2003: D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, hrsg. von M. Kühn, Meiner, Hamburg 2003]
- Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Bd. III-VI, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1970ff.
- Mackie J. L., *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, übers. von R. Ginters, Reclam, Stuttgart 1981.
- Mill J. S., *Der Utilitarismus*, hrsg. und übers. von D. Birnbacher, Reclam, Stuttgart 1985.

- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, DTV Verlag, München 1988.
- Platon, *7. Brief*, übers. von O. Apelt, [in:] Platon, *Sämtliche Dialoge*, Meiner Verlag, Hamburg 1988, Bd. VI.
- Platon, *Phaidros*, übers. von C. Ritter, [in:] Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von O. Apelt, Meiner, Meiner Verlag, Hamburg 2004, Bd. II.
- Singer P., *Praktische Ethik*, übers. von O. Bischoff, J.-C. Wolf, D. Klose, Reclam, Stuttgart 1994.
- Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I.II. 90–97 [S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1-2, Marietti, Torino 1963, I-II, q. 90–97].

### Summary

#### Forms of Justifying Ethics

In this article I attempt to present an overview of the forms of justifying ethics. I begin with outlining five concepts considered classical and are central in terms of their historical impact; I then move on to compare them, concluding with selected contemporary forms of justification and their relation to classical concepts.

Keywords: forms of justifying ethics, Thomas Aquinas, Hume, Kant, Nietzsche, utilitarianism, feminist ethics

### Streszczenie

#### Formy uzasadnienia etyki

W rozważaniach tych podejmuję próbę dokonania przeglądu form uzasadniania etyki. Najpierw szkicuję pięć koncepcji, które nabrały charakteru klasycznego i są centralne, gdy idzie o historyczne oddziaływanie; następnie dokonuję ich ich krótkiego zestawienia, a na koniec pokazuję pewne współczesne formy uzasadniania oraz ich stosunek do koncepcji klasycznych.

Słowa kluczowe: formy uzasadnienia etyki, Tomasz z Akwinu, Hume, Kant, Nietzsche, utilitaryzm, etyka feministyczna

**ARNO ANZENBACHER**, professor, Johannes Guttenberg University Mainz, Germany. E-mail: arno@anzenbacher.de

