

Einführung in die philosophische Ethik I

Gegenstand und Aufgabe der Ethik

Micha H. Werner

Übersicht der Inhalte:

- 1 Einleitung
 - 1.1 Zum Thema dieser Unterrichtseinheit
 - 1.2 Lernziele
- 2 Zum Gegenstand der Ethik
 - 2.1 Menschliche Freiheit und die Unentrinnbarkeit der praktischen Frage
 - 2.2 Die drei Dimensionen der praktischen Frage
 - 2.2.1 Die technische Dimension der praktischen Frage
 - 2.2.2 Die pragmatische Dimension der praktischen Frage
 - 2.2.3 Die moralische Dimension der praktischen Frage
 - 2.3 Die Unbedingtheit moralischer Prinzipien
 - 2.4 Der Vorrang des moralischen Gesichtspunkts
- 3 Die Aufgaben der philosophischen Ethik
 - 3.1 Normative Ethik, Deskriptive Ethik und Metaethik
 - 3.2 Handeln als zentraler Gegenstand der Ethik
 - 3.3 Moralisch richtig und moralisch gut
 - 3.4 Verhältnis der Ethik zu anderen Wissenschaften
 - 3.5 Allgemeine und bereichsspezifische Ethik
- 4 Alternative Interpretationen
- 5 Literatur
 - 5.1 Zitierte Literatur
 - 5.2 Weiterführende Literatur
 - 5.2.1 Nachschlagewerke
 - 5.2.2 Werke mit einführendem Charakter
 - 5.2.3 Klassiker
- 6 Fragen zur Selbstkontrolle

1 Einleitung

1.1 Zum Thema dieser Unterrichtseinheit

Nehmen Sie an, Sie werden von einem Patienten nach einem Operationsbefund gefragt, den ihm Ihr Vorgesetzter aus Gründen, die Ihnen nicht einleuchten, vorenthalten will. Oder stellen Sie sich vor, dass Sie angesichts knapper Budgets entscheiden müssen, ob Sie einer Patientin ein Medikament verschreiben sollen, das einen geringen Zusatznutzen verspricht, aber sehr viel teurer ist als ein Alternativpräparat. Oder nehmen Sie an, dass Sie entscheiden müssen, ob ein schwerverletzter und bewusstloser Zeuge Jehovas durch eine Blutkonserve gerettet werden soll. In solchen Situationen werden Sie sich vielleicht unsicher sein, wie Sie sich

verhalten sollen. Vielleicht werden Sie sich bewusst die Frage stellen: „Was soll ich tun?“ Oder vielleicht werden Sie sich erst hinterher, nachdem sie spontan in der einen oder anderen Weise gehandelt haben, fragen: „Habe ich mich richtig verhalten? Oder was hätte ich eigentlich tun sollen?“ Vielleicht bezweifeln aber auch andere Personen, ob Sie sich richtig verhalten haben, obwohl Sie selbst zunächst gar kein Problem gesehen haben. Aber unabhängig davon, zu welchem Zeitpunkt und aus welchen Gründen die Frage nach dem richtigen Handeln gestellt wird, gilt: Wenn Sie sich ernsthaft um eine stichhaltige, um eine in letzter Hinsicht überzeugende Antwort bemühen und sich nicht mit vorläufigen und unvollständigen Begründungen zufrieden geben, dann müssen Sie in Ihre Überlegungen auch *ethische* Argumente einbeziehen.

Aber was sind eigentlich „ethische“ Argumente? Wodurch unterscheiden sich „ethische Probleme“ von anderen Problemen, die sich in der Praxis stellen? Dass die oben angeführten Beispiele ethische Fragen aufwerfen, mag trivial erscheinen. Aber so klar ist das vielleicht gar nicht. Offenkundig sind ja in den Beispielfällen auch andere als ethische Fragen im Spiel: juristische Fragen etwa, medizinische, ökonomische und psychologische. Sucht man eine Erklärung, wann ein Problem oder Argument als „ethisches“ Problem oder Argument zu bezeichnen ist, dann merkt man bald, dass eine allgemeine Erklärung gar nicht so leicht fällt. Wir wollen versuchen, hier etwas mehr Klarheit zu gewinnen. Denn wenn man sich mit einer Wissenschaft beschäftigt, ist es natürlich hilfreich zu wissen, womit sie sich eigentlich beschäftigt, welchen spezifischen Gegenstand sie hat. Darüber hinaus ist es auch nützlich zu klären, welche Ziele sie sich setzt und welche Methoden sie verwendet.

In dieser ersten Unterrichtseinheit werden wir zunächst versuchen zu verstehen, was eigentlich der *Gegenstand* der Ethik ist und worin ihre *Aufgaben* liegen. In der daran anschließenden Unterrichtseinheit werden wir dann die *Methoden* und die wichtigsten *Theorien* der Ethik kennen lernen, um zu verstehen, wie die Philosophische Ethik ihre Aufgaben zu erfüllen sucht.

1.2 Lernziele

Am Ende dieser Unterrichtseinheit sollten Sie

- verstehen, was philosophische Ethik ist, womit sie sich beschäftigt und welches Anliegen sie verfolgt,
- einige wichtige moralphilosophische Grundbegriffe und grundlegende Unterscheidungen kennen gelernt haben (z.B. die Unterscheidung zwischen Normativer Ethik, Deskriptiver Ethik und Metaethik sowie die Unterscheidung zwischen Sollens- und Strebensethik), und
- über bestimmte Grundkenntnisse verfügen, die es Ihnen ermöglicht, ethische Überlegungen und Argumente besser als solche zu erkennen, sie zu verstehen und einzuordnen.

2 Zum Gegenstand der Ethik

2.1 *Menschliche Freiheit und die Unentrinnbarkeit der praktischen Frage*

Unter den uns bekannten Lebewesen sind ausschließlich Menschen in der Lage, für ihr Handeln Gründe anzugeben. Zwar sind auch Tiere in unterschiedlichem Maße fähig, sich in einer Weise zu verhalten, die wir als „klug“ interpretieren könnten. Beispielsweise verwenden Schimpansen Stöcke oder türmen Kisten aufeinander, um an Nahrung zu gelangen, die sie sonst nicht erreichen könnten. Auch werden manche gruppennützigen Verhaltensweisen im Tierreich manchmal als „moralanaloges Verhalten“ bezeichnet. In solchen Fällen sind es jedoch stets wir Menschen, die das tierische Verhalten als „klug“ oder als „moralanalog“ interpretieren. Die Tiere selbst verfügen nicht über einen Begriff von Klugheit oder Moral, der ihnen erlauben würde, zu begreifen, was sie eigentlich tun. Tiere *wissen nicht*, an welchen Maßstäben (z.B. der Klugheit oder der Moral) sie sich (scheinbar) orientieren, wenn sie sich so oder anders verhalten. Tiere sind deshalb auch nicht frei; jedenfalls sind sie es nicht in derselben Weise wie wir Menschen. Unsere menschliche Freiheit ist von Kompetenzen abhängig, die nur uns Menschen eigen sind: Wir können unser Verhalten (und ebenso das Verhalten anderer) jeweils als ein bestimmtes Handeln, als ein Handeln dieses oder jenes Typs *verstehen* (z.B. „Blutdruck messen“, „sein Bedauern zum Ausdruck bringen“, „in eine Behandlung einwilligen“). Wir können allgemeine oder situationsbezogene *Gründe* für oder gegen diese oder jene (eigene oder fremde oder auch nur vorgestellte) Handlungsweise bzw. für oder gegen deren Richtigkeit entwickeln. Wir können diese Gründe auf ihre Stichhaltigkeit, Angemessenheit oder Einschlägigkeit *beurteilen* und uns dabei um eine wohlüberlegte Gesamtwürdigung bemühen. Schließlich können wir uns anhand unserer Beurteilung *entscheiden*, eine konkrete Handlung zu unterlassen oder sie auszuführen (oder zumindest einen entsprechenden Versuch zu unternehmen). Diese Aufzählung soll nicht als Darstellung einer logischen Reihenfolge einzelner Schritte verstanden werden, die klar von einander abgegrenzt werden könnten. Erst recht soll sie nicht suggerieren, dass eine solche Abfolge von Einzelschritten jeder unserer Handlungen tatsächlich vorausginge. Das Ziel dieser Aufzählung war nur, an einige der Kompetenzen zu erinnern, über die Wesen notwendig verfügen müssen, die in unserem Sinne frei sind.

Als Wesen, die ihr Handeln an Vernunftgründen orientieren können, sehen wir uns immer wieder auf die Frage zurückgeworfen, was richtig und falsch ist. Wir können uns fragen, was wir in einer bestimmten Situation tun sollen oder hätten tun sollen, und wir können auch von anderen gefragt werden, ob unser Handeln richtig ist oder war. Mehr noch: Wenn wir ein bestimmtes Verhalten überhaupt als absichtliches („intentionales“) Handeln verstehen – und es nicht als bloßes Verhalten auffassen, das wir nicht aus den Absichten der betreffenden Person *verstehen*, sondern nur *erklären* können, wie etwa, wenn jemand stolpert oder, von einem Schlag getroffen, bewusstlos niedersinkt – dann unterstellen wir immer schon, dass sich die handelnde Person in ihrem Handeln an irgendwelchen Vorstellungen von richtig und falsch orientiert hat. Diese Vorstellungen müssen noch keine moralischen Vorstellungen

sein: Vielleicht wollte die betreffende Person lediglich irgendwelche egoistischen Ziele erreichen. Oder sie wollte soziale Gepflogenheiten einhalten, ohne sich zu fragen, ob diese ihrerseits richtig oder falsch sind. Um eine Form von „Richtigkeit“ ihres Handelns müsste sich die handelnde Person aber in solchen Fällen gleichwohl bemühen, und zwar zumindest um Richtigkeit im Hinblick auf die Absichten, die sie im Sinn hatte. Auch in diesen Fällen müsste sie versuchen, ein „falsches“ Handeln, bzw. das Scheitern ihres Handlungsversuchs, zu vermeiden. Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass sich das Handeln als ungeeignet erweist, die beabsichtigten Ziele zu erreichen, oder dass die handelnde Person die Konventionen, denen gemäß sie handeln wollte, falsch verstanden hat. Ein Verhalten hingegen, das in gar keiner Weise als richtig oder falsch, als ein gelungener oder fehlgeschlagener Handlungsversuch, gewertet werden könnte, wäre kein Handeln, sondern eben ein bloßes Verhalten. Von Handeln sprechen wir nur dort, wo sich eine Kluft auftun kann zwischen dem faktischen Verhalten und dem, was eigentlich beabsichtigt war, wo richtig oder falsch, Gelingen oder Scheitern, möglich sind. Die Möglichkeit, etwas richtig oder falsch zu machen, ist untrennbar mit der praktischen Freiheit verbunden. Denn einerseits ist Freiheit die Bedingung dafür, überhaupt etwas richtig oder falsch machen zu können. Andererseits wäre praktische Freiheit nicht möglich, wenn wir uns nicht die Frage stellen könnten, was wir tun sollen, bzw. welches Verhalten in einer bestimmten Situation richtig ist.

Es scheint also, dass wir als freie Vernunftwesen gleichsam dazu verurteilt sind, unser Handeln unter den Anspruch der Richtigkeit zu stellen. Und tatsächlich haben wir nicht einmal den Ausweg, auf ein Handeln, das unter dem Anspruch der Richtigkeit steht, freiwillig zu verzichten und uns absichtlich mit dem zu begnügen, was wir soeben als „bloßes Verhalten“ kennen gelernt haben. Denn wir können uns nicht freiwillig (bzw. absichtlich) als unfreie (als zum absichtlichen Handeln unfähige) Wesen verstehen. Bestenfalls könnten wir uns freiwillig zu Handlungen entscheiden, welche die Zerstörung der eigenen Freiheit zur Folge hätten – etwa für den Suizid. Diese Entscheidung selbst aber stünde natürlich noch unter dem Anspruch auf Richtigkeit. In diesem Sinne ist die praktische Frage „Was soll ich tun?“ oder „Wie verhalte ich mich in dieser Situation richtig?“ für uns unausweichlich – auch wenn wir uns diese Frage nicht in jeder Situation bewusst stellen.

2.2 Die drei Dimensionen der praktischen Frage

Wir haben schon gesehen, dass die Frage „Was soll ich tun?“ oder „Was ist richtig?“ nicht zwangsläufig im moralischen Sinne verstanden werden muss. Mit Kant lassen sich drei grundlegend verschiedene Bedeutungsebenen unterscheiden, auf denen diese Frage verstanden werden kann: eine technische, eine pragmatische und eine moralische (vgl. Kant 1968, 416f). Viele Philosophen nach Kant haben diese Unterscheidung übernommen; sie verwenden aber teilweise eine andere Terminologie (sehr klar und aufschlussreich – auch zu den folgenden Beispielen – sind die Erläuterungen von Habermas 1991; vgl. hierzu auch Forst 2001).

2.2.1 Die technische Dimension der praktischen Frage

Die Frage „Was soll ich tun?“ oder „Was ist richtig?“ in *technischer* Hinsicht zu verstehen bedeutet, nach einer Handlung zu fragen, die als *Mittel zur Erreichung eines außer Frage stehenden, klar definierten Zweckes* geeignet ist. Stellen wir uns beispielsweise vor, jemand will sein Fahrrad reparieren, dessen Kette gerissen ist. Er steht in einer Werkstatt, hält demonstrativ die defekte Fahrradkette in die Höhe, schaut den Mechaniker an und fragt: „Was soll ich tun?“ In dieser Situation wird diese Frage vermutlich im technischen Sinn zu verstehen sein, als Frage nach den Handgriffen, die nötig sind, um das Fahrrad in Ordnung zu bringen. Gefragt wird nach der Methode, um ein Ziel zu erreichen, das Ziel selbst steht dabei nicht in Frage. Die Antworten auf diese Art Frage sind *technische Prinzipien*. Kant nennt sie auch „Ratschläge der Geschicklichkeit“.

2.2.2 Die pragmatische Dimension der praktischen Frage

Etwas schwieriger einzuordnen ist der *pragmatische* Sinn der praktischen Frage. Im pragmatischen Sinne kann die Frage „Was soll ich tun?“ oder „Was ist richtig?“ etwa verstanden werden, wenn sie eine Person äußert, die sich fragt, welchen Beruf sie ergreifen soll. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, dass sie dabei noch nicht ganz genau weiß, *was sie eigentlich will*. Ganz sicher hat sie schon gewisse Vorlieben, bestimmte Annahmen über das, was ihr wichtig oder angenehm ist, oder welche Tätigkeit sie sich keinesfalls vorstellen kann. Aber diese Annahmen sind vermutlich noch nicht sicher und auch noch nicht differenziert genug; sie bedürfen der Überprüfung und Abwägung und vielfach auch der Bewährung in der realen Lebenserfahrung. Letztlich geht es dabei um eine Erkenntnis hinsichtlich der Frage „Was ist gut für mich?“, „Was gehört für mich zu einem guten Leben?“ oder „Was sind die Bedingungen, unter denen ich glücklich werde?“.

Es ist wichtig sich klar zu machen, wo die Ähnlichkeiten und wo die Unterschiede zum „technischen“ Sinn der praktischen Frage liegen. Denn schließlich scheint es auch im „pragmatischen“ Zusammenhang darum zu gehen, wie man ein bereits festliegendes Ziel, in diesem Fall das eigene Glück, erreichen kann. Aber, und hier liegt der entscheidende Unterschied, „Glück“ oder „gutes Leben“ ist eben kein Ziel, das mit dem Ziel, ein Fahrrad in Gang zu bringen, vollkommen vergleichbar wäre. Denn wir wissen noch nicht genau, was dieses Ziel eigentlich ausmacht. Unsere Vorstellungen vom Glück sind vergleichsweise vage und vorläufig; sie beruhen auf den Erfahrungen, die wir gemacht haben – Erfahrungen, die wir unterschiedlich interpretieren können – und sind abhängig von zukünftigen Erfahrungen, die unsere bisherigen Vorstellungen bestätigen oder in Frage stellen können. Auch geht es in Wahrheit nicht nur darum, einfach dasjenige, „was wir *wirklich* wollen“ zu entdecken, so, als sei dies bereits vollständig ausgebildet. Vielmehr verändern sich unsere Bedürfnisse und unsere Interessen mit der Zeit und wir entwickeln sie auch aktiv weiter. Dass darin eine Schwierigkeit liegen kann, macht das Zitat aus Brechts Dreigroschenoper deutlich: „Denn alle rennen nach dem Glück, das Glück rennt hinterher“. Wenn wir schon genau wüssten, worin ein gutes Leben für uns besteht, und wir nur noch – in einer technischen Orientierung – für die Mittel zu sorgen hätten, mittels derer wir es erreichen können, dann wäre das Leben zweifellos sehr viel

einfacher. Genau gesagt wäre es *entsetzlich* einfach, nämlich eindimensional und flach. Wir hätten gar keine Möglichkeit, mit Situationen der Krise und des Scheiterns auf eine kreative Weise umzugehen. So aber, in unserem wirklichen Leben, kann es zum Beispiel vorkommen, dass wir erst dann, wenn wir einen bestimmten Beruf schon ergriffen haben, plötzlich feststellen, dass wir Erwartungen, die in diesem Beruf an uns gerichtet sind, nur schwer erträglich finden. Und wir können dann vor der Entscheidung stehen, entweder unsere Lebenssituation zu verändern oder unseren Lebensentwurf mit der Situation in Einklang zu bringen. Der möglichen Anpassung sind dabei freilich Grenzen gesetzt, denn unsere Vorstellungen eines guten Lebens hängen eng mit unserem Selbstverständnis als Person zusammen. Wenn wir versuchen, uns Klarheit darüber zu verschaffen, was für uns ein gutes Leben ausmacht, geht es immer auch um die Frage, als was für ein Mensch wir uns verstehen wollen, es geht immer auch um unseren Selbstentwurf, darum, wie wir uns selbst sehen und wie wir dabei den Erwartungen anderer Rechnung tragen wollen.

Kurz gesagt: Bei der pragmatischen Frage geht es nicht nur um die Mittel, sondern auch um die jeweils adäquaten Ziele. Andererseits bleibt dabei *ein* generelles Ziel immer als allgemeine Orientierung präsent, nämlich das Ziel des eigenen Glücks bzw. des eigenen guten Lebens. Der Beitrag unseres Handelns zur inhaltlichen „Füllung“ und Realisierung dieses Ziels ist das Kriterium der „Richtigkeit“ dieses Handelns, wenn wir die Frage „Was soll ich tun?“ im pragmatischen Sinne verstehen. Die Antworten auf diese Art Frage sind *pragmatische Prinzipien* oder, wie Kant formuliert, „Ratschläge der Klugheit“.

2.2.3 Die moralische Dimension der praktischen Frage

Man könnte jetzt fragen, ob mit den beiden bislang beschriebenen Dimensionen der praktischen Frage der Sinn dieser Frage nicht bereits vollständig erschöpft ist. Denn es ging ja im ersten Schritt um die effizienten Mittel, im zweiten Schritt um die adäquaten Ziele, so dass man sich fragen mag, was überhaupt noch übrig sein könnte. Nun war die pragmatische Frage nach den Zielen allerdings nur in einer eingeschränkten Weise gestellt worden. Denn in der pragmatischen Hinsicht wurde nach den adäquaten Zielen nicht völlig voraussetzungslos gefragt, sondern nur im Hinblick auf ein generelles Leitziel, das seinerseits nicht mehr hinterfragt wurde. Die Grundorientierung des Handelns war schon vorgegeben, nämlich die Orientierung am Ziel des jeweils eigenen Glücks oder guten Lebens. Nun ist aber nicht ausgeschlossen, dass eine Handlung, die mir im Hinblick auf *meine* Orientierung am Ziel *meines* Glücks sinnvoll erscheint, mit den Handlungsplänen *anderer* unvereinbar ist oder ihr Glück beeinträchtigt. Es kann sein, dass ein Zustand, den ich durch mein Handeln verwirklichen will (oder auch der Akt meines Handelns selbst), für mich selbst wertvoll ist, für eine andere Person jedoch gar keinen Wert hat oder von ihr sogar negativ bewertet wird (oder vernünftigerweise so bewertet werden sollte).

Nehmen wir an, ich sei zur Auffassung gelangt, dass ich, um mein Konzept eines „guten Lebens“ zu verwirklichen (pragmatische Dimension), die Position eines Chefarztes erlangen müsste (lassen wir dahingestellt, wie realistisch dieses Beispiel ist...). Nehmen wir weiter an, ich sei überzeugt, dass ich nur dann eine Chan-

ce habe, dieses Ziel zu erreichen (technische Dimension), wenn ich eine Konkurrentin in einem schiefen Licht stehen lasse, in das sie in Wahrheit, wie mir gut bekannt ist, zu Unrecht geraten ist. Wenn ich mir in einer solchen Situation die Frage stelle: „Was soll ich tun?“ oder „Was ist richtig?“, dann ist diese Frage vielleicht in einem *moralischen* Sinn gemeint. In diesem Fall bedeutet sie weder: „Welches Mittel soll ich wählen, um ein konkretes Ziel zu erreichen?“ (denn das meine ich ja schon zu wissen) noch bedeutet sie: „An welchen Zielen sollte ich mich orientieren, um glücklich zu werden?“ (das meine ich ja auch schon zu wissen), sondern eher: „An welchen Zielen darf ich mich überhaupt orientieren?“ oder: „Welche Ziele soll ich mir unbedingt setzen?“ oder auch: „Welche Mittel darf ich wählen, um diese Ziele zu erreichen?“. Kurz, ich frage mich: „Was soll ich unbedingt tun und was muss ich unbedingt unterlassen?“.

Prinzipien, die auf solche Fragen antworten, die uns also sagen, was *unbedingt* zu tun und zu lassen ist, auch wenn es nicht im Geringsten dem entgegenkommt, was wir in unserem „egoistischen“ Interesse wollen, sind *moralische Prinzipien*.

2.3 Die Unbedingtheit moralischer Prinzipien

Der Begriff der Unbedingtheit bringt ein zentrales Merkmal des Moralischen ins Spiel. Er bedarf allerdings der Erläuterung. Die „Unbedingtheit“ moralischer Prinzipien bedeutet, dass diese Prinzipien nicht lediglich den Charakter von Ratschlägen haben. Derartige Ratschläge „verpflichten“ uns nur insoweit, als wir uns den fraglichen Zielen jeweils bereits „verpflichtet fühlen“. Weil die Ratschläge nur unter der „hypothetischen“ Voraussetzung der jeweiligen Ziele verbindlich sind, nennt Kant diese Ratschläge *hypothetisch*. Die *moralischen* Prinzipien hingegen sind für uns auch dann verbindlich, wenn sie mit unseren jeweiligen, noch nicht moralisch überprüften Zielen in Widerspruch stehen. Sie gelten, wie Kant das nennt, *kategorisch*.

Dimensionen der praktischen Vernunft			
Dimension	technisch	pragmatisch	moralisch
Frage	»Wie erreiche ich möglichst effizient das Ziel XY?«	»Was ist gut für mich? Was will ich eigentlich?«	»Was muss (bzw. darf, soll) ich <i>unbedingt</i> tun?«
→ Regeln der...	Geschicklichkeit	Klugheit	Moralität
Regeln gelten...	hypothetisch		kategorisch

Denken wir wieder an das Beispiel mit der auf Kosten einer Konkurrentin zu erlangenden Chefarzt-Stelle: Wenn wir einmal annehmen, dass Gewissensängste, Furcht vor Rache oder sozialer Stigmatisierung, Sorge um die eigene Selbstachtung oder Mitleid gegenüber der Konkurrentin und dergleichen keine Rolle spielen, dann müssen wir annehmen, dass die Ratschläge der Klugheit und Geschicklichkeit zunächst dafür sprechen, die Konkurrentin zu verleumden. Die *moralische* Frage, ob ich dies auch tun *darf* ist damit aber natürlich noch nicht beantwortet. Und wenn die Antwort auf die moralische Frage „nein!“ lautet, dann ist diese Antwort für mich

auch dann verbindlich, wenn sie „vormoralischen“ Zielsetzungen widerspricht. Die Verbindlichkeit moralischer Prinzipien hängt im Gegensatz zu den Ratschlägen der Geschicklichkeit und Klugheit nicht von vormoralischen Zielsetzungen ab, sie ist deshalb nicht „hypothetisch“, sondern, wie Kant dies nennt, „kategorisch“. *Alle moralischen Prinzipien sind kategorische Prinzipien.* Kategorische Unbedingtheit in diesem Sinne bedeutet aber weder

- a) dass ein moralisches Prinzip völlig voraussetzungsfrei formuliert sein muss und nicht die Form einer „Wenn-dann-Aussage“ haben darf, noch
- b) dass ein bestimmtes „abstraktes“ moralisches Prinzip unter allen Umständen befolgt werden muss, noch
- c) dass das moralische Prinzip gar keine Handlungsfolgen berücksichtigen darf, noch
- d) dass meine eigenen Bedürfnisse, Interessen oder Wertorientierungen (bzw. die der jeweiligen Akteurin oder des Akteurs) gar keine Rolle bei der Begründung kategorischer Prinzipien spielen dürfen.

Zu a): Die Formulierung „Wenn du jemanden beleidigt hast, dann musst du dich entschuldigen!“ enthält zwar eine *Bedingung* als Voraussetzung dafür, dass ich etwas tun soll – insofern ist es nicht völlig „unbedingt“. Trotzdem lässt es sich als kategorisches Prinzip verstehen, dessen Verbindlichkeit nicht von den Zielen abhängig ist, die ich ohnehin schon habe: Ich soll mich auch dann entschuldigen, wenn mir das ganz und gar nicht schmeckt. Dasselbe gilt natürlich für viele andere „Wenn-dann“-Prinzipien (z.B.: „Wenn du ein Versprechen gegeben hast, dann musst du es halten!“ etc.). Die „Unbedingtheit“ kategorischer Prinzipien bedeutet also nicht, dass die Prinzipien unabhängig von der jeweiligen Handlungssituation einschlägig sein müssten.

Zu b): Auch das Prinzip „Du sollst deinem Nächsten helfen!“ lässt sich als *kategorisches* Prinzip verstehen, als ein Prinzip also, dessen Verbindlichkeit nicht einfach davon abhängig ist, ob das Jemandem-Helfen den Zielen, die ich ohnehin habe, entgegenkommt. Zusätzlich enthält das Prinzip „Du sollst deinem Nächsten helfen!“ – wie in den vorigen Beispielen – keine explizit formulierte Bedingung (wie etwa, dass ich jemanden beleidigt oder dass ich ein Versprechen gegeben habe). Trotzdem gilt auch dieses Prinzip in Wahrheit nicht ohne einschränkende Bedingung. Denn niemand kann beanspruchen, dass ich, um jemandem zu helfen, mich selber aufopfere. Erst recht darf ich nicht, um jemandem zu helfen, die moralischen Rechte Dritter verletzen. Die „Bedingung“ durch die das Prinzip „Du sollst deinem Nächsten helfen!“ eingeschränkt wird, kommt nicht in dem Prinzip selbst zum Ausdruck, sondern ergibt sich durch *andere* moralische Prinzipien, mit denen es kollidieren kann. Es kann sein, dass in derselben Situation verschiedene moralische Prinzipien einschlägig sind, die, für sich genommen, jeweils verschiedene Handlungsweisen gebieten. In solchen Fällen muss ein Prinzip hinter dem anderen zurückstehen, wobei wir für solche Prinzipienabwägungen wiederum moralische Prinzipien brauchen. Nicht nur „positive“ (Hilfs-)Pflichten, Pflichten also, die gebieten, etwas zu *tun*, sondern auch „negative“ Pflichten, die gebieten, etwas zu *unterlassen* (z.B. „Du sollst nicht töten!“, „Du sollst nicht lügen!“, „Du sollst niemanden schädigen“ etc.) gelten nicht unbegrenzt, sondern sind nur innerhalb bestimmter Grenzen zumutbar

und verantwortbar. So gilt das Tötungsverbot beispielsweise nicht im Fall von Notwehr oder Nothilfe. Wo genau die Grenze zwischen dem Zumutbaren und dem Unzumutbaren verläuft, wird in verschiedenen ethischen Theorien unterschiedlich bestimmt. Einige Philosophinnen und Philosophen wie etwa Kant oder Charles Fried nehmen zwar an, dass es bestimmte Verbote gibt, die *absolut* d.h. unter *allen* Umständen zu befolgen sind, wie beispielsweise das Verbot der Folter oder der Tötung Unschuldiger (vgl. Garcia 2001). Es ist aber wichtig festzuhalten, dass der kategorische Charakter moralischer Prinzipien für sich genommen *nicht* bedeutet, dass sie in jeder Situation befolgt werden müssen. Die kategorische Gültigkeit moralischer Prinzipien besagt lediglich, dass ich nicht einfach deshalb Ausnahmen von einem moralischen Prinzip machen darf, weil die Befolgung dieses Prinzips meinen Zielen (bzw. meinem Glücksanspruch) nicht förderlich (oder sogar abträglich) ist.

Zu c): Kategorische Prinzipien können durchaus folgenbezogen sein. Beispielsweise hält Kant es für eine kategorische Pflicht, die Glückseligkeit anderer Menschen zu fördern. Wenn ich dieser Pflicht gemäß handeln will, muss ich selbstverständlich die Folgen kalkulieren, die sich aus meinen Handlungen für das Glück anderer ergeben. Der von Kant geprägte Begriff der *kategorischen* Gültigkeit von Prinzipien hat mit einer Gleichgültigkeit gegenüber den Handlungsfolgen genauso wenig zu tun wie mit einer absoluten Befolgungspflicht in jeder Situation (s.o.). Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass Kant überzeugt war, *einige* der kategorischen Prinzipien (auch Kant zufolge nicht alle!) müssten tatsächlich in jeder Situation, ganz unabhängig von den Folgen, beachtet werden.

Dies zu betonen ist aus folgendem Grund wichtig: In der Medizin- und Bioethik hat sich eine Unterscheidung zweier verschiedener Typen ethischen Argumentierens eingebürgert, die zwar die von Kant eingeführten Begriffe „pragmatisch“ und „kategorisch“ verwendet, diese Begriffe aber in einem ganz anderen Sinne interpretiert. Unter „pragmatischen Argumenten“ werden dabei Argumente verstanden, die eine Handlung ausschließlich im Hinblick auf die durch sie bewirkten Folgen bewerten. Unter „kategorischen“ Argumenten werden hingegen solche Argumente verstanden, die ganz ohne Berücksichtigung irgendwelcher Folgen auskommen und die eine absolute Unzulässigkeit bestimmter Handlungstypen in jeder Situation (s.o. unter b) begründen sollen. Diese Unterscheidung ist nicht nur im Hinblick auf Kant irreführend. Sie ignoriert auch, dass es zwischen einer *rein* folgenbezogenen (bzw. „konsequenzialistischen“) Argumentation und einer, die *völlig* folgenblind ist und zudem eine absolute Verbindlichkeit moralischer Prinzipien behauptet, viel Raum für Alternativen gibt.

Zu d): Missverständlich sind Formulierungen wie diejenige, dass kategorische Prinzipien „bedingungslos in dem Sinne sind, dass sie keine Rücksicht auf die »Neigungen«, d.h. die Interessen des Akteurs nehmen“ (Birnbacher 2003, 20). Kategorische Prinzipien müssen nämlich nicht völlig unabhängig von den Bedürfnissen, Interessen oder Wertorientierungen der Akteurin oder des Akteurs formuliert sein. Bei der inhaltlichen Bestimmung dessen, was jeweils moralisch richtig (geboten, erlaubt oder verboten) ist, können diese Bedürfnisse, Interessen und Wertorientierungen durchaus eine Rolle spielen. Sie spielen dabei allerdings keine andere Rolle als die Bedürfnisse, Interessen und Wertorientierungen *eines jeden betroffenen*

Wesens, das moralisch zählen soll (vgl. Kettner 2002). Die Akteurin oder der Akteur darf die eigenen Bedürfnisse bei der Bestimmung des moralisch Richtigen nicht deshalb für besonders wichtig oder gar für allein ausschlaggebend halten, weil sie nun einmal die eigenen sind. „Meine“ Bedürfnisse oder Interessen sind kein legitimer Grund, um die Befolgung eines Prinzips zu verweigern, *wenn* dieses moralisch gültig ist. Bei der Prüfung der Frage, *ob* das fragliche Prinzip moralisch gültig ist, können (bzw. müssen) meine Bedürfnisse oder Interessen aber durchaus einbezogen werden. Anders formuliert: Nachdem meine eigenen Interessen schon bei der Prüfung, ob ein Prinzip moralisch gültig ist, berücksichtigt worden sind (nicht anders als die Interessen aller anderen), kann ich sie nicht *noch einmal* als Grund dafür anführen, das moralische Prinzip nicht einhalten zu wollen.

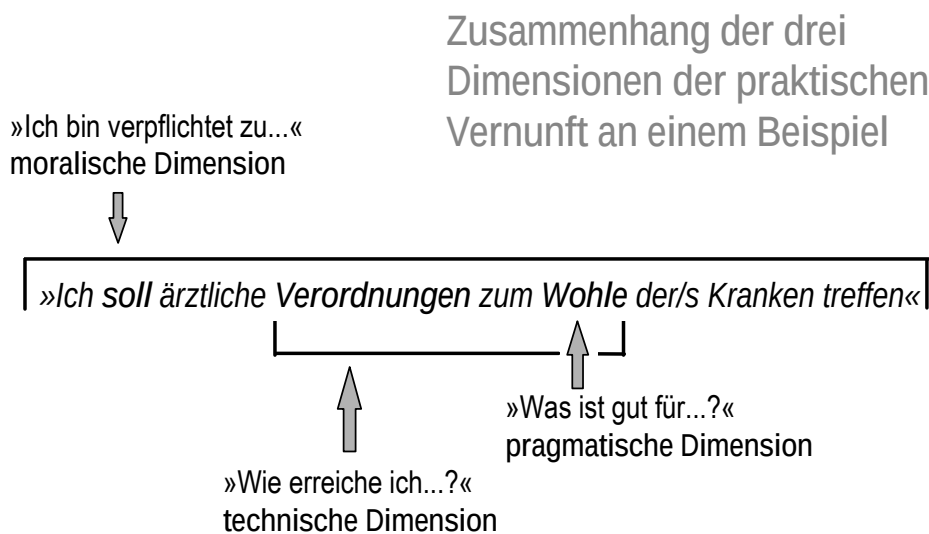
2.4 Der Vorrang des moralischen Gesichtspunkts

Nach der Analyse folgt nun die Synthese! Bislang haben wir lediglich versucht, die drei verschiedenen Dimensionen der praktischen Vernunft möglichst klar zu unterscheiden. Nachdem wir die Unterschiede klar vor Augen haben, können wir die drei Dimensionen nun wieder zusammendenken und uns fragen wie sie in der konkreten Praxis ineinander greifen und in welcher systematischen Ordnung sie zueinander stehen.

Gehen wir wieder von einem Beispiel aus, nämlich von einem praktischen Prinzip, das man in Anlehnung an den hippokratischen Eid etwa so formulieren könnte: „Ärztinnen und Ärzte sollen Verordnungen zum Wohle ihrer Patientinnen und Patienten treffen!“ Nehmen wir an, ich sei Arzt, hätte eine bestimmte Patientin vor Augen und versuchte, mich an diesem Prinzip zu orientieren. Fragen wir uns, wie die drei Dimensionen der praktischen Vernunft dabei jeweils ins Spiel kommen. Ohne Schwierigkeiten kann man sich vorstellen, dass das Prinzip *insgesamt* als ein *moralisches* Prinzip zu verstehen ist. Um jedoch diesem Prinzip gemäß handeln zu können, reicht es offenbar nicht aus, das Prinzip zu kennen und guten Willens zu sein. Ich muss auch wissen, worin das Wohl der Patientin besteht, was für sie ihr Wohl bedeutet. Diese Frage kann man als *pragmatische* Frage verstehen: Worin besteht für die Patientin das „gute Leben“, was ist „gut für sie“, was will sie „eigentlich“? Ist diese Frage geklärt, muss ich schließlich auch noch die *technische* Frage beantworten können, durch welche Mittel ich zur Verwirklichung dessen beitragen kann, was für die Patientin gut ist. Dazu werde ich auf meine fachlichen Kenntnisse zurückgreifen, die ich durch medizinische Ausbildung und Erfahrung erworben habe.

Das Beispiel lässt sichtbar werden, wie sich in der Praxis die Dimensionen der praktischen Vernunft durchdringen können. Zu bemerken ist aber auch, dass die moralische, pragmatische und technische Ebene nicht gleichrangig sind. Sie stehen vielmehr in einer hierarchischen Ordnung. Die moralische Dimension ist die umfassendste der drei und die letztlich entscheidende. Sie bestimmt, was überhaupt getan werden soll. In ihr geht es um die allgemeinsten Ziele. Die Klärung der pragmatischen Frage liefert (zumindest in diesem Beispiel) eine Präzisierung dieses Ziels, sie füllt es inhaltlich aus. Die Klärung der technischen Frage schließlich gibt Aufschluss über die Mittel, mit denen ich das präzierte Ziel erreichen kann. Sie ist insofern sowohl von der Klärung der moralischen als auch, sofern notwendig, von

der Klärung der pragmatischen Frage abhängig. In jedem Fall aber bestimmt die Antwort auf die moralische Frage, auf welche Weise die beiden anderen Dimensionen der praktischen Vernunft ins Spiel kommen, sie weist ihnen sozusagen ihren legitimen Platz zu. Wäre ich nicht moralisch verpflichtet, das Wohl der Patientinnen und Patienten zu fördern, sondern zum Beispiel nur dazu, den geschlossenen Behandlungsvertrag buchstabengetreu zu erfüllen, auch wenn dies der Patientin oder dem Patienten schweren Schaden zufügt, dann bräuchte mich die pragmatische Frage, worin das Wohl meiner Patientin besteht, gar nicht zu interessieren.



Diese Einsicht in die Hierarchie der drei Dimensionen praktischer Vernunft lässt sich generalisieren: Zwischen den drei Dimensionen praktischer Vernunft besteht, wie der Wirtschaftsethiker Peter Ulrich formuliert, eine *lexikalische Ordnung* (vgl. Ulrich 1997, 86). Moralität ist vorrangig gegenüber Klugheit und Geschicklichkeit. Die Antwort auf die moralische Frage legt die Spielräume eines pragmatisch klugen und technisch geschickten Handelns fest. Fehlende moralische Akzeptabilität einer Handlung kann niemals durch pragmatische oder gar technische Argumente „aufgewogen“ werden. Moralische Prinzipien haben, wie Richard M. Hare formuliert, gegenüber allen anderen praktischen Orientierungen eine „unterordnende Kraft“ (vgl. Hare 1992). Wo die Gründe für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise ausgespielt werden, zählen moralische Prinzipien gleichsam als Trumpfkarten.

Diese Behauptung darf allerdings nicht missverstanden werden. Pragmatische und technische Überlegungen sind keineswegs irrelevant für die Festlegung des moralisch Richtigen. Aber die Bedeutung, die ihnen im Rahmen praktischer Überlegungen zukommt, ist, wie schon gesagt, ihrerseits durch moralische Prinzipien bestimmt. Ein einfaches Beispiel: Ein Patient soll postoperativ über eine ungünstige Diagnose aufgeklärt werden. Das Behandlungsteam fürchtet, dass eine wahrhaftige Auskunft angesichts des labilen Zustandes des Patienten diesem ernstlich schaden würde. Es entscheidet daher, das Aufklärungsgespräch unter einem Vorwand auf den nächsten Tag zu verschieben. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man meinen, dass hier ein Konflikt zwischen einem moralischen Prinzip (der Aufklä-

rungspflicht) auf der einen Seite und technischen bzw. pragmatischen Überlegungen (Überlegungen, die das Wohl des Patienten betreffen) auf der anderen Seite besteht. In Wahrheit liegt aber eine Kollision zweier *moralischer* Prinzipien vor: einerseits der Aufklärungs- bzw. Wahrhaftigkeitspflicht und andererseits der Pflicht, Patientinnen und Patienten nicht zu schaden (vgl. die vier von Beauchamp und Childress 2001 vorgeschlagenen medizinethischen Prinzipien). Mit anderen Worten: Die pragmatischen und technischen Aspekte der Situation („Was ist schlecht für den Patienten, was schadet ihm?“ und „Wie lässt sich Schaden vermeiden?“) sind hier nur deshalb wichtig, weil eine moralische Norm existiert – die Pflicht zur Schadensvermeidung – die ihnen eine Bedeutung zuerkennt. Aber durch technische oder pragmatische Überlegungen allein kann ein moralisches Prinzip niemals aufgewogen werden. Moralität ist also gegenüber Klugheit und Geschicklichkeit nicht nur vorrangig, sie ist auch die *umfassendste* Dimension praktischer Vernunft, weil sie gewissermaßen imstande ist, die beiden anderen Dimensionen in sich aufzunehmen. Dagegen kann Moralität niemals umgekehrt in pragmatischer oder technischer Rationalität aufgehoben werden, denn dies würde eine „Instrumentalisierung“ der Moralität bedeuten, die mit ihrer Natur unvereinbar ist (vgl. Kuhlmann 1984, 509; Steigleder 1999, 18ff).

Halten wir fest: Wir Menschen sind fähig, nach Vernunftgründen zu handeln. Wenn wir uns dessen einmal bewusst sind, ist für uns die praktische Frage – „Was soll ich tun?“ – unausweichlich. Diese Frage kann aber in verschiedenen Bedeutungen verstanden werden: Erstens als die *technische* Frage, wie ich bestimmte konkrete Handlungsziele erreiche, zweitens als die *pragmatische* Frage, was ich eigentlich will bzw. wie ich mein Lebensziel „Glückseligkeit“ erreiche, drittens als die *moralische* Frage, was ich überhaupt („kategorisch“) tun oder lassen muss, unabhängig davon, ob mir das nun gefällt oder nicht. In der konkreten Praxis sind die drei Dimensionen der praktischen Vernunft ineinander verschränkt. Moralische Überlegungen beanspruchen dabei jederzeit Vorrang vor pragmatischen und technischen; sie weisen diesen sozusagen ihren Platz an.

3 Die Aufgaben der philosophischen Ethik

Bislang haben wir also ein Verständnis der verschiedenen Bedeutungen der praktischen Frage „Was soll ich tun?“ bzw. „Was ist richtig?“ gewonnen. Unser Interesse war dabei weniger auf den (relativ unproblematischen) technischen Sinn der praktischen Frage gerichtet als auf die pragmatische und vor allem die moralische Bedeutung dieser Frage. Wir haben aber in keiner Weise versucht, Antworten auf pragmatische oder moralische Fragen zu geben. Wir haben auch nicht versucht, die Verbindlichkeit dieser Antworten – vor allem die kategorische Verbindlichkeit moralischer Prinzipien – zu *begründen*. Eben hierin liegt nun die Aufgabe der philosophischen Ethik. Zumindest deren wichtigste Teildisziplin sucht eine inhaltliche Antwort auf die praktische Frage in ihrer moralischen Bedeutung zu geben, also zu sagen, was wir unbedingt (im oben beschriebenen Sinn von „unbedingt“) tun sollen. Diese Aufgabe umfasst zwei Aspekte, die freilich nicht von einander getrennt werden können: Die Bestimmung dessen, *was* wir unbedingt tun und lassen sollen, und die Angabe von Gründen, *warum* wir dies unbedingt tun oder lassen sollen.

Die Vorstellung, dass philosophische Ethik primär auf die Beantwortung *moralischer* Fragen zielt, ist allerdings spezifisch neuzeitlichen, genauer: nach-kantischen Charakters. Die Ethik der Antike war eher eine Lehre der Lebenskunst (vgl. Aristoteles 1991). Sie wollte in erster Linie die *pragmatische* Frage nach der Natur des Glücks beantworten und zeigen, wie man ein gutes Leben führt. Genauer gesagt war die Unterscheidung zwischen technischen, pragmatischen und moralischen Fragen in der antiken Philosophie noch gar nicht klar herausgearbeitet (trotz wichtiger Ansätze hierzu v.a. in der stoischen Ethik). Dies hatte einige für unser heutiges Verständnis seltsame Diskussionen zur Folge. So wird in Platons Dialog *Gorgias* über die Frage diskutiert, ob es „besser“ sei, Unrecht zu tun oder Unrecht zu leiden, eine Frage, die nur dadurch provoziert wird, dass zwischen dem pragmatischen und dem moralischen Sinn von „besser“ noch nicht klar unterschieden werden konnte. Freilich waren die antiken Moralphilosophen aufgrund dieses analytischen Defizits auch gegen die Gefahr gewappnet, moralische und pragmatische (bzw. auch technische) Fragen auf untunliche Weise auseinander zu reißen und den Zusammenhang der drei Dimensionen praktischer Orientierung im konkreten Alltagshandeln und in der Charakterbildung zu vernachlässigen. Für die antiken Moralphilosophen war die Frage des guten Lebens mit der moralischen Frage verwoben: Ein im modernen Sinne „unmoralisches“ Leben hätte Aristoteles gar nicht als „gutes“ Leben anerkannt.

Spätestens seit Beginn der Neuzeit tritt jedenfalls die moralische Frage ins Zentrum der philosophischen Ethik; diese versteht sich eher als *Sollensethik* denn als *Strebensethik*. Strebensethische Überlegungen waren für einige Zeit sogar nahezu vollständig aus der philosophischen Diskussion ausgeklammert, weil man annahm, dass die Frage, wie wir ein gutes Leben erreichen, aufgrund des Pluralismus individueller Lebensentwürfe und der Kontingenz unserer Lebensumstände einer wissenschaftlichen Behandlung gar nicht zugänglich sei. Erst in jüngster Zeit – ungefähr seit den 1980er Jahren – lässt sich in den westlichen Industrieländern wieder eine gewisse Neubelebung der strebensethischen Diskussion feststellen.

3.1 *Normative Ethik, Deskriptive Ethik und Metaethik*

Neben der Unterscheidung zwischen Sollensethik und Strebensethik ist noch eine andere Binnendifferenzierung der philosophischen Ethik gebräuchlich, nämlich die Unterscheidung zwischen der *Normativen* Ethik, der *Deskriptiven* Ethik und der *Metaethik*. Die Normative Ethik ist diejenige Teildisziplin, die tatsächlich nach *Antworten* auf moralische Fragen sucht. Normative Ethik bemüht sich, Prinzipien zu formulieren und zu begründen, die uns sagen, was wir überhaupt, in letzter Hinsicht, tun und lassen sollen. (Wenn man „Normative Ethik“ in einer weiten Bedeutung versteht, kann sie auch nach Antworten auf pragmatische Fragen suchen. Häufig wird „Normative Ethik“ aber exklusiv für die sollensethische Suche nach *moralischen* Prinzipien verwendet.). Wie der Name „Normative Ethik“ zum Ausdruck bringt, ist diese Teildisziplin keine *deskriptive* – bzw. „empirische“ oder „beschreibende“ –, sondern eine *normative* – bzw. „präskriptive“ oder „vorschreibende“ – Wissenschaft. Sie sagt nicht, was ist, sondern was sein (bzw. getan werden) soll. Dadurch unterscheidet sie sich in grundlegender Weise von anderen Wissenschaften.

ten wie den Naturwissenschaften, hat aber einiges gemein mit anderen Wissenschaften, die sich, wie z.B. die Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, zumindest teilweise als normative Wissenschaften verstehen lassen.

Ganz im Gegenteil dazu begnügt sich *Deskriptive* Ethik damit, vorgefundene Antworten auf die moralische (und ggf. auch auf die pragmatische) Frage zu *beschreiben*. Der Fokus kann dabei stärker auf den Unterschieden zwischen den Überzeugungen, Handlungsmustern und Institutionen verschiedener Gesellschaften, Kulturen, Subkulturen oder Institutionen oder zu verschiedenen historischen Zeitpunkten liegen oder auf allgemeinen (universellen) Merkmalen, die alle Moralsysteme teilen (vgl. für letzteres z.B. Gert 1998). Die Deskriptive Ethik ist weniger eine philosophische, denn eine sozialwissenschaftlich-historische Disziplin. Philosophische Überlegungen sind allerdings eine wichtige Voraussetzung der Deskriptiven Ethik, denn diese muss über einen Begriff ihres Gegenstandes (Moralsysteme) verfügen.

Die *Metaethik* schließlich ist eine Disziplin, die versucht, die *Sprache* zu analysieren, in der moralische Fragen und Argumente zu ihrer Beantwortung formuliert werden. Sie versucht auch, die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Ethik zu klären: Ist es überhaupt möglich, Antworten auf die moralische Frage zu begründen? Wo liegen die spezifischen Merkmale der Ethik im Unterschied zu anderen Wissenschaften? Von zentraler Bedeutung ist dabei die Klärung der moralischen Verwendungsweise solcher Begriffe wie „Sollen“ oder „gut“. Die Metaethik hat sich selbst lange Zeit als „moralisch neutral“ verstanden, d.h., sie meinte, ihre analytische Arbeit verrichten zu können, ohne selbst Antworten auf moralische Fragen vorzugeben. Dieser Anspruch scheint aber überzogen. Der Unterschied zwischen der Normativen Ethik und der Metaethik ist besser als ein gradueller Unterschied und als Unterschied in der Zielsetzung zu verstehen. Metaethik und Normative Ethik sind aber nicht vollständig voneinander zu trennen.

3.2 *Handeln als zentraler Gegenstand der Ethik*

Wir haben bislang stillschweigend angenommen, dass menschliches Handeln der zentrale Gegenstand ethischer Reflexion ist. Ethik beschäftigt sich allerdings nicht nur mit Handlungen selbst, sondern auch mit den Handlungsfolgen und Handlungsmotiven. Darüber hinaus beschäftigt sie sich auch mit Tugenden, mit Werthaltungen, mit Gefühlen, mit sozialen Institutionen und Strukturen und sogar mit technischen Artefakten und kulturellen Hervorbringungen. Es ist daher zu fragen, ob wir den Gegenstand der Ethik nicht zu eingeschränkt bestimmt haben. Tatsächlich wird eine zu enge Fokussierung der Ethik auf die Beurteilung von Handlungen manchmal kritisiert. So argumentieren z.B. die Vertreterinnen und Vertreter der Tugendethik, dass Ethik nur dann lebensnah genug formuliert werde, wenn sie sich auch mit dem größeren Zusammenhang der persönlichen Haltungen beschäftige, aus denen moralisch richtiges Handeln hervorgehe.

Solche Überlegungen sind zweifellos nicht falsch. Zu einer voll entfalteten Normativen Ethik gehören aber auch tugend- und institutionenethische Überlegungen und anderes mehr. Es gibt aber sehr gute Gründe für die Behauptung, dass die ethische Handlungsbeurteilung gegenüber der Beurteilung beispielsweise von Tugenden oder sozialen Institutionen vorrangig ist. Denn aus tugendethischen oder institutio-

nenethischen Überlegungen lässt sich nicht folgern, welches Handeln im spezifischen Einzelfall richtig ist. Umgekehrt lässt sich jedoch Tugend als diejenige Haltung verstehen, die ein richtiges Handeln wahrscheinlich macht, bzw. die in der Regel zu einem moralisch richtigen Handeln führt. Ähnliche Abhängigkeiten vom Handeln lassen sich auch für die übrigen Gegenstände der Ethik nachweisen. Schließlich bliebe jedes ethisch begründete Prinzip unfruchtbar, wenn es nicht Konsequenzen für menschliches Handeln nach sich ziehen könnte – auch wenn dieses Handeln dann auf die Veränderung von Institutionen, auf den Erwerb von Tugenden oder die Kultivierung moralischer Gefühle bezogen sein mag.

3.3 *Moralisch richtig und moralisch gut*

Wir haben Normative (Sollens-)Ethik als diejenige Disziplin kennen gelernt, die uns sagt, wie wir überhaupt, in letzter Hinsicht, handeln sollen. Diese Frage ist gleichbedeutend mit der Frage, welches Handeln im moralischen Sinne *richtig* ist. Häufig wird nun zwischen der *Richtigkeit* und der *Gutheit* einer Handlung unterschieden: Ein moralisch richtiges Handeln ist genau dann moralisch gut, wenn die betreffende Handlungsweise aufgrund ihrer moralischen Richtigkeit gewählt wurde. Wenn ich tue, was moralisch richtig ist, *weil* es moralisch richtig ist (und nicht aus anderen Gründen, beispielsweise, weil ich mir geschäftliche Vorteile davon verspreche), dann handle ich moralisch gut. Die Frage der moralischen Gutheit bezieht sich also auf die *Handlungsmotivation*, während sich die Richtigkeit auf die Handlungsweise selbst bezieht. Moralische Gutheit kann nicht nur von Handlungsmotiven ausgesagt werden; wir sprechen z.B. auch von einem „guten Menschen“, und zwar dann, wenn er normalerweise moralisch gut handelt – wenn er also in der Regel so handelt, wie es moralisch richtig ist, *weil* es moralisch richtig ist. (Auch hier ist also ein Vorrang der Handlungsbeurteilung vor der Beurteilung der Person bzw. ihrer charakterlichen Tugenden zu verzeichnen.)

3.4 *Verhältnis der Ethik zu anderen Wissenschaften*

Die Normative Ethik ist nicht die einzige normative Wissenschaft. Dass sie Vorschriften zum Gegenstand hat und diese nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu begründen versucht, hat sie mit anderen normativen (Teil-)Wissenschaften gemeinsam. So lassen sich zumindest Teile der Ingenieurs-, der Wirtschafts- und Rechtswissenschaften, der Mathematik und der Ästhetik als normative Wissenschaften verstehen. Allerdings ist es allein die Normative Sollensethik, welche die praktische Frage in einer *rein* kategorischen Hinsicht – nämlich völlig voraussetzungslos – zu beantworten versucht. Denn alle anderen normativen (Teil-)Wissenschaften setzen bereits bestimmte vorgängige Zielorientierungen oder bestimmte normative Vorgaben voraus. Sie geben Antworten auf die praktische Frage – „Was soll ich tun?“ – nur unter der Maßgabe dieser Voraussetzungen; beispielsweise unter der Maßgabe, dass ich ein bestimmtes Effizienzziel anstreben will (Ökonomik), unter der Maßgabe dass eine bestimmte Rechtsordnung für mich verbindlich ist, oder dass ich Sanktionen vermeiden will, oder unter der Maßgabe dass ich ein ästhetisch gelungenes Kunstwerk hervorbringen möchte. Mit anderen Worten: All diese normativen (Teil-)Wissenschaften stellen die praktische Frage nicht in einem rein kategorischen

Sinn. Beziehungsweise: Sobald sie dies eben doch tun – wie etwa, wenn in der Rechtsphilosophie voraussetzungslos nach Gründen gefragt wird, warum überhaupt ein Rechtssystem etabliert werden soll, oder wenn voraussetzungslos gefragt wird, warum und inwieweit rechtliche Normen überhaupt befolgt werden sollen –, überschreiten sie die Grenze zur philosophischen Ethik und können selbst als normativ-ethische Disziplinen verstanden werden. Sobald die Ökonomie zu fragen beginnt, warum überhaupt ein bestimmter Zustand angestrebt werden soll – beispielsweise eine effiziente Güterverteilung –, stellt sie eine ethische Frage. Das muss keineswegs bedeuten, dass diese Frage nicht auch Teil der Ökonomie sein kann. Es ist unproblematisch anzunehmen, dass Fragen, Argumente oder Methoden, die der Normativen Ethik zuzurechnen sind, *zugleich* ein Fundament anderer Wissenschaften sind und in diesen diskutiert werden (ähnlich wie beispielsweise die Biologie auf bestimmten Erkenntnissen der Chemie aufbaut und dem Verhältnis zwischen Biologie und Chemie in einer eigenen Teildisziplin Beachtung schenkt). Ob es eher sinnvoll ist, normativ-ethische Grundlagendiskussionen aus den übrigen Wissenschaften auszugrenzen und ganz getrennt zu behandeln, oder ob es sinnvoller ist, ethische Grundlagendiskurse als integralen Bestandteil der eigenen Disziplin zu pflegen, kann nur jeweils von Fall zu Fall beantwortet werden. Problematisch wird es jedenfalls dann, wenn die normativ-ethische Bedeutung der eigenen Voraussetzungen nicht mehr erkannt wird, wenn also den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern nicht mehr klar ist, worin der Beitrag der eigenen Forschung zur Beantwortung der Frage liegt, was wir überhaupt tun sollen. Noch problematischer wird es, wenn Fachwissenschaftler/innen in Publikationen oder öffentlichen Statements zu praktischen Fragen mit moralischer Bedeutung Stellung beziehen, ohne die moralische Bedeutung dieser Fragen (wie auch ihrer jeweiligen Antworten) zu bemerken, etwa im Glauben, es handle sich um „rein ökonomische“ oder „rein technische“ Probleme.

3.5 *Allgemeine und bereichsspezifische Ethik*

Wir haben nun schon zwei sozusagen horizontale Differenzierungen der philosophischen Ethik kennen gelernt: Die zwischen Sollensethik und Strebensethik und die zwischen Normativer Ethik, Deskriptiver Ethik und Metaethik. Innerhalb der Normativen Ethik ist nun noch eine weitere, diesmal vertikale Differenzierung gebräuchlich. Unterschieden wird zwischen der *allgemeinen* Ethik und der *bereichsspezifischen* Ethik, letztere wird häufig auch als „angewandte“ Ethik bezeichnet. Während die allgemeine Ethik die generellen und grundlegenden moralischen Prinzipien zu formulieren und zu begründen sucht, bemüht sich die bereichsspezifische Ethik um die Formulierung und Begründung moralischer Prinzipien für spezifische Problemfelder, beispielsweise die Medizin (Medizinethik), die Biowissenschaften (Bioethik), die Ökonomie (Wirtschaftsethik), die Politik (Politische Ethik), das Recht (Rechtsethik), das technische Handeln (Technikethik), des Journalismus und der Mediennutzung (Medienethik), des Umgangs mit Tieren (Tierethik) und der äußeren Umwelt (Umweltethik) etc. Das Verhältnis zwischen allgemeiner und bereichsspezifischer Ethik wird unterschiedlich bestimmt. Es herrscht aber weithin Einigkeit, dass aus generellen moralischen Prinzipien Folgerungen für die einzelnen Praxisfelder nicht einfach „linear“ abgeleitet („deduziert“) werden können und dass dem „Eigen-

sinn“ der jeweiligen Praxisbereiche durch eine sorgsame interdisziplinäre Problemerkenschließung Rechnung getragen werden muss.

4 Alternative Interpretationen

Am Ende dieses ersten Moduls ist noch ein *caveat*, eine selbstkritische Mahnung, anzuschließen: Wir haben hier eine Beschreibung des Gegenstandes und der Aufgaben der philosophischen Ethik kennen gelernt, die ganz in der Tradition Kants steht. In moralphilosophischen Einführungen und Standardwerken sind manchmal allerdings auch andere Zugänge zu finden, die eine stärker inhaltliche Bestimmung von „Moral“ als des Gegenstands der Ethik versuchen. Als typischer Vertreter dieser Strategie kann z.B. Bernard Gert gelten. Gert definiert Moral wie folgt: „Morality is an informal public system applying to all rational persons, governing behavior that affects others, and includes what are commonly known as the moral rules, ideals, and virtues and has the lessening of evil and harm as its goal.“ (Gert 1998, 13) Die Aufgaben der Ethik bestimmt Gert dann folgendermaßen: „A moral theory should make explicit, explain, and, if possible, justify morality or the moral system. It must provide an explicit account of morality, including its variations.“ (Gert 1998, 6)

Mit Definitionen der Moral, die stärker auf die Inhalte moralischer Verpflichtungen rekurren, ist in der Regel die Auffassung verbunden, dass der moralische Gesichtspunkt nicht in jedem Fall vorrangig gegenüber anderen Gesichtspunkten ist, dass also moralische Prinzipien nicht nur durch andere moralische Prinzipien eingeschränkt bzw. „übertrumpft“ werden können, sondern auch z.B. durch Prinzipien ästhetischen Charakters. Moralische Prinzipien haben dieser Auffassung zufolge – im Gegensatz zum oben Gesagten – keine unterordnende Kraft (vgl. Gert 1998, 10, 313f; Leist 2000, 15ff; vgl. auch Birnbacher 2003, 40ff). Es ist hier nicht der Ort für eine Klärung der Frage, welche Definition des Gegenstandsgebiets und der Aufgaben der Ethik sinnvoller ist – diejenige, die hier mit Kant und Hare vertreten wurde, oder eine von der Art, wie sie z.B. Gert vertritt. Definitionen sind ja „richtig“ oder „falsch“ nicht in einem absoluten Sinn, sondern nur entweder in bezug auf einen faktischen Sprachgebrauch oder im Hinblick auf Zweckmäßigkeit und Konsistenz eines eigenen terminologischen Systems. Jeder Person steht es frei, für ihre eigene Konzeption der Ethik eine eigene Terminologie zu entwickeln. Klar ist allerdings, dass eine normative Ethik à la Gert, die sich als Begründung eines Prinzipiensystems mit nur *eingeschränkter* Verbindlichkeit versteht, einer normativen Ethik im Sinne von Kant oder Hare, Kuhlmann, Ulrich oder Steigleder – einer Ethik also, die Prinzipien mit „unterordnender Kraft“ begründet, nach denen wir uns *überhaupt*, in *letzter* Hinsicht orientieren sollen – nachgeordnet wäre. Denn die Ethik à la Gert kann keine Prinzipien für Konflikte *zwischen* moralischen und nichtmoralischen Prinzipien begründen, so dass wir hier in Orientierungsprobleme hineingeraten, aus denen uns nur eine normative Handlungswissenschaft heraushelfen kann, deren Prinzipien tatsächlich „unterordnende Kraft“ im Vergleich zu allen anderen praktischen Prinzipien zukommt. Ob und inwieweit die Begründung schlechthin „unterordnender“ praktischer Prinzipien allerdings möglich ist, ist eine strittige Frage. Wir werden uns damit im anschließenden Teil weiter beschäftigen.

5 Literatur

5.1 Zitierte Literatur

- Aristoteles (1991) Die Nikomachische Ethik: Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. Deutscher Taschenbuch Verlag, München
- Beauchamp TL, Childress JF (2001) Principles of Biomedical Ethics. Fifth Edition. Oxford University Press, New York Oxford
- Birnbacher D (2003) Analytische Einführung in die Ethik. Walter de Gruyter, Berlin New York
- Forst R (2001) Ethik und Moral. In: Wingert L, Günther K (Hrsg) Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas. Suhrkamp, Frankfurt a. M., S 344-372
- Garcia JL (2001) Moral Absolutes. In: Becker LC, Becker CB (Hrsg) Encyclopedia of Ethics: Second Edition. Routledge, New York London, Bd 2, S 1111-1115
- Gert B (1998) Morality: Its Nature and Justification. Oxford University Press, New York Oxford
- Habermas J (1991) Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Suhrkamp, Frankfurt a. M., S 100-118
- Hare RM (1992) Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Kant I (1968) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant I. Werke. Akademie Textausgabe. Walter de Gruyter, Berlin, S 385-464
- Kettner M (2002) Moral. In: Düwell M, Hübenthal C, Werner MH (Hrsg) Handbuch Ethik. J. B. Metzler, Stuttgart Weimar, S 410-414
- Kuhlmann W (1984) Warum Normenethik? In: Apel K-O, Böhler D, Rebel K (Hrsg) Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte. Beltz, Weinheim Basel, Bd 2, S 500-509
- Leist A (2000) Die gute Handlung: Eine Einführung in die Ethik. Akademie, Berlin
- Steigleder K (1999) Grundlegung der normativen Ethik: Der Ansatz von Alan Gewirth. Karl Alber, Freiburg i. Br. München
- Ulrich P (1997) Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Haupt, Bern Stuttgart Wien

5.2 Weiterführende Literatur

5.2.1 Nachschlagewerke

- Becker LC, Becker M, Becker CB (Hrsg) (2001) Encyclopedia of Ethics. Routledge, New York London
- Düwell M, Hübenthal C, Werner MH (Hrsg) (2002) Handbuch Ethik. J. B. Metzler, Stuttgart Weimar
- Höffe O (Hrsg) (2002) Lexikon der Ethik. C. H. Beck, München

5.2.2 Werke mit einführendem Charakter

Apel K-O, Böhler D, Rebel K (Hrsg) (1984) Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte. Beltz, Weinheim Basel

Birnbacher D, Hoerster N (Hrsg) (1997) Texte zur Ethik. Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Frankena WK (1994) Analytische Ethik: Eine Einführung. Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Rohls J (1990) Geschichte der Ethik. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

6 Fragen zur Selbstkontrolle

- Die praktische Frage „Was soll ich tun?“ kann in verschiedenen Bedeutungen verstanden werden. Wie unterscheiden sich diese Bedeutungen?
- Wie verhalten sich die verschiedenen Bedeutungsebenen zueinander?
- In welchem Sinne sind moralische Prinzipien „unbedingt“ – und in welchem Sinne nicht?
- Wie unterscheiden sich Deskriptive und Normative Ethik?
- Inwiefern unterscheidet sich die Ethik der Antike von der Ethik der Neuzeit?
- Können ethische Überlegungen ein Teil anderer Wissenschaften (als der Philosophie) sein – und wenn ja, inwiefern?

Korrespondenzadresse:

Micha H. Werner
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Ethisch-philosophisches Grundlagenstudium (EPG)
79085 Freiburg
E-Mail: micha.h.werner@epg.uni-freiburg.de