
Ethik im Kontext

Gernot Böhme

edition suhrkamp

SV

Gernot Böhme
Ethik im Kontext
Über den Umgang mit
ernsten Fragen

Suhrkamp

Inhalt

I. Einleitung

| | |
|---|----|
| Von der Kritik zum Neuansatz: ernste Fragen | 7 |
| Themen der Ethik | 22 |

II. Der Kontext moralischer Existenz und Argumentation

| | |
|--------------------------------|----|
| Der Zustand der Zivilisation | 38 |
| Unser historischer Hintergrund | 54 |
| Moralische Grundvorstellungen | 74 |
| Menschenrechte, Grundrechte | 91 |

III. Moralische Existenz

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Kompetenzen moralischer Lebensführung | 111 |
| Gut-Menschsein | 131 |
| Spiel und Ernst | 150 |

IV. Moralische Argumentation

| | |
|--|-----|
| Moralische Fragen, die äußere Natur betreffend | 168 |
| Moralische Fragen, die Natur, die wir selbst sind, betreffend | 192 |
| Moralische Probleme im Umgang mit Fremden | 218 |

V. Resümee

3. Auflage 2022

Erste Auflage 1997

edition suhrkamp 2025

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1997

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Satzcentrum, Lahnau

Druck: BoD GmbH, Norderstedt

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-12025-5

Nicht um zu wissen, was das Gut-Sein ist, führen wir diese Untersuchung durch, sondern um gute Menschen zu werden. Sonst wäre sie ja ganz nutzlos.

*Aristoteles, Nikomachische Ethik,
B2, 1103b 27-29*

I. Einleitung

Von der Kritik zum Neuansatz: ernste Fragen

Für ein Buch über Ethik darf heute das Interesse vorausgesetzt werden. Um so notwendiger ist es, von vornherein sich über die Art dieses Interesses zu verständigen. Normalerweise ist das, was man von einem Buch erwartet, Information. Aber ist das auch der Fall, wenn es um Ethik geht?

Wenn man diese Frage stellt, erkennt man, daß das Wort *Interesse*, das zunächst wie bei jedem anderen Thema zwanglos benutzt wurde, im Fall der Ethik einen besonderen Sinn annimmt. Während sonst das Interesse an einem Gebiet durch Information befriedigt werden kann, *Interesse* also den Sinn von Neugier hat, ist das bei der Ethik völlig anders. Ethik informiert über nichts, sie erweitert nicht das Wissen, sie antwortet nicht der Neugier, sondern einer ganz anderen Beunruhigung. Was man von der Ethik erwartet, ist nicht Information, sondern Orientierung. Das Interesse an Ethik ist deshalb Interesse im Sinne von Involviertheit, von Betroffensein. Ethik als Text hat eine eigentümliche Sonderstellung. Er setzt beim Lesenden ein persönliches Engagement voraus, eine Beunruhigung, eine Fragebereitschaft, einen Willen zur Veränderung.

Um diese besondere Stellung eines Ethik-Textes klarzumachen und damit zugleich zu verdeutlichen, in welchem Sinne im folgenden über Ethik geredet werden wird, halte ich es für zweckmäßig, mich auf jene Dreiteilung der Philosophie zu beziehen, die ich in meiner Einführung in die Philosophie¹ praktiziert habe. Nach meiner Auffassung gibt es drei verschiedene Weisen des Philosophierens: Philosophie als Lebensform, Philosophie als Weltweisheit und Philosophie als Wissenschaft.

¹ Gernot Böhme, *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp ²1997.

Die dritte Form, also Philosophie als Wissenschaft, ist die durchschnittlich an akademischen Institutionen betriebene Art von Philosophie. Hier wird die Philosophie als Wissensgebiet eigener Art aufgefaßt, mit eigenen Methoden, Schulen, mit einer sich beständig wandelnden Forschungsfront und besonderen, durch ihr Fortschreiten erzeugten Problemen. Die Vortragsart dieser akademischen Philosophie besteht im wesentlichen aus Argument und Widerlegung. Sie teilt mit jeder Wissenschaft das Ideal der Objektivität, und das heißt der strikten Trennung von Wissen und Person: Das Argument soll von der Person, die es vorträgt, unabhängig sein, und umgekehrt kann die Person von dem Wissen, das sie hat und verfolgt, ganz unbetroffen sein. – In dieser Weise werde ich die Moralphilosophie nicht behandeln. Das bedeutet aber nicht, daß das nicht möglich ist. Im Gegenteil muß man feststellen, daß der größte Teil dessen, was unter den Namen Ethik, Moralphilosophie, praktische Philosophie an den Universitäten betrieben wird, zum Typ *verwissenschaftlichte Philosophie* gehört. Hier wird die Struktur deontischer Aussagen untersucht, der Sprechakt von Imperativen bestimmt, die Möglichkeit moralischer Begründungen studiert und die Legitimität von moralischen Urteilen analysiert. Das alles braucht mit Betroffenheit, Engagement oder gar mit dem Persönlichkeitsniveau des untersuchenden Philosophen oder dem seiner Hörer und Leser nichts zu tun zu haben. Ganz im Gegenteil: Es ist sogar um so besser, d. h. wissenschaftlicher, je weniger es damit zu tun hat. Die akademische Philosophie wird demgemäß im folgenden nicht vorgetragen, also auch nicht, was man den Diskurs der praktischen Philosophie nennen könnte und ebensowenig dessen historische Entwicklung, d. h. die Geschichte der Ethik. Ich wüßte im übrigen nicht, welchen Nutzen Leser, die zum großen Teil gerade nicht professionelle Philosophen sein werden, daraus ziehen sollten. Freilich muß ich feststellen, daß das breite und durch eine tiefgehende Beunruhigung verursachte Interesse an Ethik heute vielfach durch Mitteilungen aus dem

akademischen Diskurs abgespeist wird. Ich werde daher im folgenden auf die Geschichte der Ethik und den aktuellen akademischen Diskurs nur soweit eingehen, als es lohnt, daraus zu lernen. Nur in dieser Einleitung möchte ich mich kritisch auf den akademischen Diskurs und die praktische Philosophie beziehen, um deutlich zu machen, inwiefern ich mich davon absetze.

Ethik, wie sie hier vorgetragen werden soll, gehört weniger zur Philosophie qua Wissenschaft als vielmehr zur Philosophie als Lebensform und Philosophie als Weltweisheit. Philosophie als Lebensform ist in gewissem Sinne ganz das Gegenteil von Philosophie als Wissenschaft. Es geht dabei nämlich um Wissen, insofern es in die Person eingreift, bzw. um eine Lebensführung, die wesentlich vom Wissen angeleitet oder, besser gesagt, vom Wissenszustand der Person bestimmt ist. Die Idee einer besonderen philosophischen Lebensform hat ihren Prototyp in der Gestalt des Sokrates.² Sokrates hat in seiner Person einen Zustand der Bewußtheit vorgeführt – und diesen in anderen Personen zu erwirken versucht –, aus dem heraus man wahrhaft handeln und über sein Handeln wie auch über sein Sein Rechenschaft geben kann. Ein philosophisches Leben zu führen ist nicht jedermanns Sache, und es liegt darin auch der Anspruch, nicht wie jedermann zu sein. Gleichwohl hat die philosophische Lebensform für viele Vorbildcharakter gehabt und ist über verschiedene Transmissionen, beispielsweise über die Pädagogik, verbreitet und damit auch trivialisiert worden. Ich habe in meiner Einführung in die Philosophie dargelegt, daß die moderne Lebensform in vielem eine Trivialisierung des klassischen Ideals einer philosophischen Lebensführung darstellt.³ Schon diese Tatsache genügt, um aufzuzeigen, daß eine philosophische Lebensform sich heute anders definieren muß, als sie sich durch die große Linie von Sokrates zur Stoa entwick-

2 Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

3 Gernot Böhme, a. a. O., Kap. II.1.

kelte. Damit erneuert sich aber der Anspruch, sich mit der philosophischen Lebensform von der durchschnittlichen abzusetzen. Auch heute gilt, daß ein philosophisches Leben zu führen nicht jedermanns Sache ist.

Wenn im folgenden die Ethik in den Zusammenhang von Philosophie als Lebensform gestellt wird, dann heißt das also, daß in ihr nach einer besonderen Lebensform mit einem besonderen Anspruch gefragt wird. Auch hier gilt: Es ist nicht jedermanns Sache, ein moralisches Leben zu führen.

Die dritte Weise des Philosophierens habe ich mit Kant *Weltweisheit* genannt. Kant setzt die Weltweisheit von der Schulphilosophie, also dem, was ich als wissenschaftliche Philosophie bezeichne, ab, indem er sagt, daß sie sich mit dem befasse, »was jedermann interessiert«. Philosophie als Weltweisheit ist nach meiner Auffassung folglich die Philosophie, insofern sie sich mit den heute anstehenden, mit den gegenwärtigen Problemen auseinandersetzt. Ethik im Rahmen der Weltweisheit ist damit deutlich von Ethik als philosophischer Lebensform unterschieden. Denn es geht ihr ja gerade um das, was jedermann interessiert und in das jedermann involviert ist, d. h. um die öffentlichen Fragen. Moralische Probleme werden hier demnach nicht als Probleme der Lebensführung betrachtet, sondern als solche der öffentlichen Meinungsbildung und der gesellschaftlichen Regulierung.

Damit ergeben sich für die Darstellung der Ethik zwei klar geschiedene Teile. Im ersten Teil wird es um Probleme der Lebensführung gehen, um die Frage, worin eine moralische Existenz besteht und wie man sich als Person bilden muß, um nicht bloß irgendwie, sondern *gut* Mensch zu sein. Im zweiten Teil wird es darum gehen, wie und auf welchem Hintergrund, mit welchen Argumenten man sich am konkreten Diskurs beteiligen kann, um so zu einer öffentlichen Meinungsbildung über moralische Fragen beizutragen und damit zur Etablierung gesellschaftlicher Normierungen. Diese beiden Teile, diese Auffassungen von Ethik, stehen sich zunächst schroff gegenüber,

und das Schockierende ihrer Entgegensetzung soll auch nicht gemildert werden. Hier philosophische Lebensführung, die nicht jedermanns Sache ist, dort die Teilnahme an Problemen, die jedermann interessieren; hier Sein und Persönlichkeitsbildung, dort Reden und Argumentation. Dieser Gegensatz soll nicht verwischt werden, gleichwohl werden später Zusammenhänge und Vermittlungen deutlich, die auch die Entgegensetzung verständlicher und plausibler machen werden.

Zunächst aber möchte ich meine Kritik an der praktischen Philosophie, soweit sie als akademischer Diskurs betrieben wird, darlegen und damit zugleich rechtfertigen, warum ich mit dem vorliegenden Buch über Ethik nicht an diesen Diskurs anknüpfe. Das soll in vier Thesen geschehen, durch die ich mich jeweils auf bestimmte Ausprägungen der akademischen Ethik bzw. Schulen beziehe:

1. *Die akademische Ethik erreicht die Ebene der konkreten Probleme nicht:* Diese Kritik betrifft ganz besonders die sogenannte Diskursethik, aber auch andere Spielarten, die sich als Rekonstruktion der kantischen Ethik und des kategorischen Imperativs begreifen. Wenn man das zentrale Problem der Ethik in der Begründung moralischer Urteile sieht, dann bleibt man entweder wie Kant selbst bloß formal, oder man kann allenfalls wie Apel aus der Diskurssituation die darin impliziten Normen gewinnen.⁴ Es ist zwar richtig, daß man, wenn man in einen Diskurs eintritt, damit bereits gewisse Spielregeln akzeptiert und auch eine wechselseitige Anerkennung der Partner praktiziert. Aber es ist doch schier unmöglich, von daher irgendwelche Orientierungen für das konkrete Leben zu gewinnen. Apel hat das auch gespürt und deshalb sogenannte Brücken- oder Anwendungsprinzipien vorgeschlagen⁵, die darauf hinauslaufen, sicherzustellen, daß so etwas wie ein praktischer

4 Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I u. II, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973.

5 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.

Diskurs überhaupt realisiert werden kann. Trotzdem bleibt dieses ganze Unternehmen eine Philosophie aus dem Elfenbeinturm, eine Ethik, die sich für ihre Arbeit überhaupt nicht vorgeben läßt, was *draußen* an moralischen Problemen sich stellt, und sich statt dessen durch die immer weiter sophistizierten Argumente von Kollegen weitertreiben läßt. Wenn die Diskursethik überhaupt eine Relevanz haben soll, so allenfalls für den zweiten von mir benannten Teil der Ethik, nämlich die Ausbildung eines öffentlichen Bewußtseins als Hintergrund für notwendige gesellschaftliche Regulierungen. So ist sie denn auch von Habermas schließlich aufgefaßt worden, indem er versucht hat, die Diskursethik in einen rechtspolitischen Diskurs zu überführen.⁶

2. *Die akademische Ethik stellt sich nicht der Differenz von moralischem Urteilen und moralischem Handeln:* Die akademische Debatte über Ethik ist sehr stark bestimmt, und zwar fast durch alle Schulen hindurch, von gewissen empirischen Untersuchungen zur Entwicklung des moralischen Bewußtseins, wie sie von Lawrence Kohlberg in Anschluß an Piaget durchgeführt wurden.⁷ In diesen Untersuchungen konstruierte man eine Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins, die von einer einfachen Orientierung an Lohn und Strafe über mehrere klar formulierbare Stufen bis zum prinzipiengeleiteten Handeln führt. Aber, und das ist das Entscheidende, es handelt sich hierbei nicht wirklich um Handeln, sondern um moralisches Urteilen. Ob Personen, die ein vorgegebenes moralisches Dilemma in dieser oder jener Weise und nach diesen oder jenen Prinzipien beurteilen, dann in einer konkreten Situation auch ihrem Urteil gemäß handeln würden, bleibt völlig offen. Ja mehr noch: diese Frage wird nicht einmal gestellt.

6 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp²1992.

7 Lawrence Kohlberg/Richard B. Kramer, *Continuities and Discontinuities in Child and Adult Moral Development*, in: *Human Development* 12 (1969), S. 93-120.

Diese Untersuchungen handeln also nicht, wie sie vorgeben, von der moralischen Entwicklung des Kindes bzw. Jugendlichen, sondern ebenfalls wie die Piagets von der kognitiven Entwicklung. In großen Teilen der Moralphilosophie, die von diesen Analysen stark berührt sind, geht es ebenfalls allein um das moralische Urteilen. So drehen sich beispielsweise Tugendhats *Vorlesungen über Ethik* um die Frage der Gründe und Hintergründe von moralischen Beurteilungen.⁸ Zwar versucht er, den intellektuellen Zirkel zu verlassen, indem er neben Gründen auch Motive für moralische Urteile einbezieht, aber trotzdem kann er die Kluft zwischen Urteil und Handeln nicht überspringen, ja, er hat nicht einmal ein Interesse daran. Dabei könnte man sagen, daß seit Sokrates diese Kluft des zentrale Problem der Ethik ist. »Hältst du das Wissen für etwas Herrschendes?« fragt Sokrates den Sophisten Protagoras.⁹ Dieser glaubt, wie die meisten Leute, daß man häufig das Gute zwar durchaus erkennt, aber es dennoch nicht tut, »von den Lüsten überwunden«. Auch Paulus schreibt bekanntlich: »Der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach.« Bei Kant war noch klar, daß moralische Existenz sich in der Auseinandersetzung mit der eigenen Triebstruktur vollzieht – davon ist heute in der akademischen Philosophie nach Freud, auch vielleicht gerade wegen Freud, nicht mehr die Rede.

3. *Die akademische Philosophie verbreitet weiterhin Illusionen über eine Beziehung von Tugend und Glück:* Daß es dem bösen Menschen gut – und dem guten Menschen schlechtgeht, ist eine Herausforderung der Ethik von alters her. Sie hat sich gegenüber diesem manifesten Skandalon auf die mannigfaltigsten Weisen bemüht, klarzumachen, daß es auch *vorteilhaft* sei, nach dem Guten zu streben. Die meisten Ethiken kamen ohne eine langfristige, häufig bis ins Jenseits reichende Perspektive, in der das Gutsein schließlich doch noch auf Glücklichkeit

8 Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

9 Platon, *Protagoras*, 352a, b.

hinausläuft, nicht aus. Die Kluft wird gewöhnlich überbrückt durch die zweideutige Rede vom *guten Leben* oder dem *gelingenden Leben*. Das kann man entweder so deuten wie Sokrates, der behauptete, daß Tyrannen nicht wirklich glücklich seien, weil sie eine tyrannische Seelenstruktur hätten¹⁰, oder man könnte es auch so lesen, daß der Gute, dem es schlechtgeht, noch hinreichend Genugtuung aus seinem Gutsein beziehen könne, um zufrieden zu sein. Es ist mir unbegreiflich, wie man nach den Schrecknissen und der Barbarei des 20. Jahrhunderts noch an so fadenscheinigen Versöhnungen festhalten kann. Da ist es allemal besser, wenn man mit Hans Krämer¹¹ betont, daß die Moral das subjektive Glücksstreben beeinträchtigen kann. Krämer benennt unter dem Titel *Strebensethik* einen Teil der Ethik, der explizit auf Selbstverwirklichung und Glücksgüter gerichtet ist, in dem also, was als gut gilt, sich subjektiv definiert. Es wird jedenfalls nicht unter dem fadenscheinigen Begriff einer *Ethik des guten Lebens* der Anschein erweckt, als führe eine moralische Existenz zugleich zu einer hedonistischen Lebenserfüllung.¹²

4. *Die akademische Ethik stellt sich nicht in den historischen und zivilisatorischen Kontext, innerhalb dessen sie wirksam werden will*: Ich habe schon erwähnt, daß die akademische Ethik ihren Ausgangspunkt in akademischen Diskursen und nicht in aktuellen moralischen Fragen nimmt. Sie ist überhaupt zum größten Teil nicht als Ethik, sondern als Metaethik zu bezeichnen, insofern sie nicht moralische Fragen diskutiert, sondern die Bedingung der Möglichkeit entsprechender Diskussionen, also moralische Argumentation und Begründung, zum

10 Platon, *Gorgias*, 470ff. Vgl. dazu meine Interpretation, in: *Der Typ Sokrates*, a. a. O., das Kapitel *Sokrates und der Tyrann*.

11 Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

12 Der dialektisch fortgeschrittenste Versuch einer Versöhnung von Glück und Moral ist zweifellos von Martin Seel in seinem Buch *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, vorgelegt worden. Sie gelingt aber nur unter einer Voraussetzung, die ich nicht teile: nämlich daß es in der Moral überhaupt um Glück geht.

Thema hat. Schlimmer noch als diese Kontextlosigkeit ist der Mangel an historisch-gesellschaftlichem Bezug. Es geht in den Diskurs der praktischen Philosophie nicht ein, daß er im 20. Jahrhundert oder spezieller noch im Deutschland des 20. Jahrhunderts geführt wird. Wenn etwa Wolfgang Kuhlmann in seiner Einleitung zu dem Band *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins*¹³ behauptet, der ethische Diskurs in der Bundesrepublik nach 1945 sei durch das Erschrecken über die neue Barbarei im 20. Jahrhundert bestimmt, so ist das reines Wunschdenken. Er selbst gibt zu, daß ein expliziter Rekurs auf die Zerstörung des Rechtsstaates und den organisierten Massenmord im Dritten Reich *nicht* in die Ethiktheorien Eingang findet (a. a. O., S. 16). Entsprechend grotesk ist es, wenn Apel in demselben Band das Versagen der Intellektuellen im Dritten Reich als eine Verirrung »auf der Krisenstufe des Übergangs von der konventionellen zur postkonventionellen Prinzipienmoral versteht« (ebd., S. 105). Er glaubt beispielsweise, Heidegger hätte ein »*universalgültiges normatives Prinzip* [...] vor der totalen Auslieferung an den Kairos [...] bewahren können« (ebd., S. 103). Hier werden nur ganz äußerlich die Schrecken und Nöte des 20. Jahrhunderts zur Anpreisung der eigenen Philosophie verwendet. Von einer Erschütterung moralischer Selbstverständlichkeiten kann keine Rede sein. So leitet etwa auch Tugendhat ganz nebenbei aus seiner Reformulierung des kategorischen Imperativs die Legitimität des Staates ab.¹⁴ Es ist schlechthin unverständlich, wie es möglich ist, daß ein Philosoph so wenig die Zeitgenossenschaft mit dem 20. Jahrhundert realisiert und an einer solchen Stelle nicht auf die *Schrecken des Staates*, deren Erfahrung unser historisch-politisches Bewußtsein prägen, zu sprechen kommt. Das ist in dem genannten Sammelband allein bei Hans Ebeling der Fall. In seinem Beitrag *Vom Schrecken des Staates zum Umbau der Philosophie*

13 Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

14 Ernst Tugendhat, a. a. O., S. 350.

sagt er, daß heute eine philosophische Stützung des Staates unmöglich geworden und »die Verweigerung des Zuspruchs [für den Staat, G. B.] nicht nur legitim, sondern moralisch geboten ist« (ebd., S. 156).

Wenn ich rückblickend noch einmal diese vierfache Kritik an der akademischen Ethik zusammenfasse, dann ergeben sich vier Forderungen an das eigene in diesem Buch zu entwickelnde Unternehmen: Die Ethik muß

- von einer Identifizierung der aktuellen moralischen Probleme ausgehen,
- sie muß sich der Differenz von moralischem Urteil und der Möglichkeit und Fähigkeit zu handeln stellen.

Sie muß ferner

- mit dem Auseinanderfallen von Tugend und Glück rechnen, und sie muß schließlich
- die historischen Rahmenbedingungen, innerhalb deren heute moralisches Handeln und Argumentieren stattfinden, explizit machen.

Wir müssen uns folglich zunächst dessen versichern, daß es wirklich moralische Probleme gibt. Daß das nötig ist, mag ein bißchen seltsam erscheinen, habe ich doch mit der Feststellung begonnen, daß eine verbreitete Unsicherheit in Orientierungsfragen Voraussetzung für die gegenwärtige intensive Beschäftigung mit Ethik und also auch für dieses Buch ist. Heißt das nicht, daß wir alle uns von moralischen Problemen bedrängt fühlen? Offenbar ist beides nicht dasselbe: Die allgemeine Orientierungsunsicherheit kann mit einem durchschnittlich moralisch ungetrübten Alltag einhergehen. Der Grund dafür liegt darin, daß der Alltag und das alltägliche Verhalten im allgemeinen durch Zweckmäßigkeitserwägungen und das *Übliche* hinreichend geregelt sind. Ob man im Bus schwarzfährt, seinen Partner belügt, ob man Steuern hinterzieht – das sind, so meine ich, noch keine moralischen Fragen. Sie sind durch Üblichkeiten und Lebensklugheit, die man manchmal auch als Cleverness bezeichnen kann, hinreichend geregelt bzw. entscheidbar.

Freilich gibt es Autoren, die auch solche Fragen als moralische Fragen ansehen. Insofern ist festzuhalten, daß ich hier und im folgenden den Ausdruck *moralische Fragen* in einem gewissen emphatischen Sinne verstehe, nämlich daß es Fragen sind, *mit denen es ernst ist*. Diese Auffassung wird im weiteren zu erläutern und zu begründen sein. Hier zunächst soviel: Wenn ich behaupte: es gibt *moralische* Fragen, dann meine ich damit, daß es Fragen gibt, mit denen es für jeden für uns irgendwann einmal ernst wird. Das soll soviel heißen: Wie wir uns in diesen Fragen entscheiden, entscheidet darüber, wer wir sind und was für Menschen wir sind.

Damit ist nach unserer obigen Einteilung aber zunächst nur für den einen Teil der Ethik gesagt, was eine moralische Frage ist, nämlich den Teil, in dem es um die moralische Existenz des Individuums geht: um die Herausbildung seiner Lebensform. Der andere Teil der Ethik bezieht sich auf die Herausbildung einer öffentlichen Meinung als Hintergrund von notwendigen gesellschaftlichen Regelungen. Auch hier würde ich behaupten, daß es heute moralische Fragen gibt. Was heißt das in diesem Zusammenhang? Man kann in Analogie sagen, daß es solche Fragen sind, mit denen es ernst in bezug auf die Gesellschaft wird, d. h. mit denen entschieden wird, in welcher Gesellschaft wir leben. Das ist sicherlich keine schlechte Antwort. Man muß sich aber zunächst auch hier dessen versichern, daß es im Bereich der gesellschaftlichen Regelungen moralische Fragen gibt. Es könnte ja auch gleichermaßen sein, daß man alles nach Zweckmäßigkeit regelt bzw. in diesem Fall nach Einsichten der Wissenschaft – oder schließlich durch bloße Konvention. Es lassen sich sogar leicht Beispiele für solche *moralfreien* gesellschaftlichen Regelungen aufführen. So ist etwa die Straßenverkehrsordnung teils eine Sache der Zweckmäßigkeit, teils eine Sache der Konvention. Entsprechend versucht man, manche Regelungen im Rahmen des Immissionsschutzes durch rein wissenschaftliche Tatsachenfeststellungen – etwa über Toxizität – festzulegen. Freilich verbirgt sich häufig darin

zugleich ein konventioneller Anteil, und mancher Kritiker würde sogar behaupten, daß auch Grenzwertfestlegungen schon moralische Fragen sind, nämlich Wertentscheidungen. Der Ausdruck Wert ist vielleicht nicht glücklich gewählt, weil er nur allzuleicht ökonomische Konnotationen mit sich führt. Aber er weist doch in die Richtung, aus der eine Antwort auf die Frage, was eine moralische Frage im Kontext der öffentlichen Meinungsbildung sei, zu erwarten ist: Es ist eine Frage gesellschaftlicher Regelung, die nicht allein durch Zweckmäßigkeit, durch Wissenschaft oder durch *bloße* Konvention zustande kommen kann, sondern einer allgemeineren Orientierung bedarf. Diese allgemeine Orientierung kann eine sein, die eine Gesellschaft, unsere Gesellschaft, immer schon getroffen hat, d. h., die sie historisch oder implizit durch die Form ihres Zusammenlebens schon festgelegt hat oder die sie mehrheitlich finden muß und die dann für das weitere Zusammenleben konstitutiv ist. Solche Grundorientierungen werden in der Tat häufig Werte genannt, etwa Grundwerte – so in den Grundwertedebatten der Parteien oder wenn man von den *Grundwerten unserer Demokratie* spricht –, oder sie werden auch als Grundrechte bezeichnet, etwa, um gleich das wichtigste Beispiel zu nennen, die Menschenrechte.

Damit ist zunächst nur formal angezeigt, was moralische Fragen sind. Aber dies hat doch immerhin ein interessantes Ergebnis erbracht, nämlich die Analogie, die zwischen den beiden im übrigen ganz heterogenen Bereichen der Ethik besteht. Eine moralische Frage in dem Bereich Ethik, in dem es um die Herausbildung einer Lebensform geht, ist eine Frage, mit der sich entscheidet, wie man sich versteht und was man ist; eine moralische Frage im Bereich des öffentlichen Diskurses zur Etablierung von gesellschaftlichen Normen ist eine Frage, mit der sich entscheidet, wie sich eine Gesellschaft versteht und was aus ihr wird. Es sind Fragen, mit denen es jeweils ernst ist für den einzelnen Menschen oder für die Gesellschaft.

Für die Behauptung, daß es heute für beide Bereiche wirklich

moralische Fragen gibt, genügt es, je ein Beispiel zu nennen. Für den ersten Bereich könnte sich eine Schwierigkeit daraus ergeben, daß der Punkt, an dem es für einen bestimmten Menschen ernst wird, ganz individuell und für jeden ein anderer ist. Das ist zutreffend. Doch ist es bezeichnend für die Gemeinsamkeit unserer Lebenssituation, daß man zumindest Dimensionen angeben kann, innerhalb deren es für jeden irgendwann einmal ernst wird. *Eine* solche Dimension ist definiert durch die Möglichkeiten der technisch-naturwissenschaftlichen Medizin. Die durch die technisch-naturwissenschaftliche Medizin bereitgestellten Manipulationsmöglichkeiten sind derart, daß heute nicht mehr klar ist, was der einzelne in seiner Leiblichkeit als gegeben akzeptieren muß. Das Schlafbedürfnis kann man durch Schlaf- und Wachmittel regulieren, die Stimmung durch Stimulanzien und Psychopharmaka, der Kondition und dem Körperbau kann man aufhelfen, Anlagen heute oder demnächst durch Genmanipulation verändern, im Krankheitsfall die Organe austauschen lassen und schließlich das Leben weit über die Möglichkeit, es aktiv zu gestalten, hinaus verlängern. Die Skala dieser Manipulationsmöglichkeiten ist im Prinzip unbegrenzt, d. h., es ist für sie nicht mehr vorgegeben, was man an sich als gegeben und damit als Natur akzeptieren muß. Damit sind zwei moralische Probleme verknüpft. Das eine besteht darin, daß man durch eine unbeschränkte Auslieferung an naturwissenschaftlich-technische Manipulation sich der Möglichkeit einer Selbstbestimmung begibt: Was zu geschehen hat, entscheiden die Experten, und es bestimmt sich durch das technisch Machbare. Daraus folgt aber, daß die Bewahrung der Person als sich selbst bestimmender Instanz verlangt, an irgendeiner Stelle der schrankenlosen Manipulation ein Nein entgegenzusetzen. Ähnlich, wenngleich vor etwas anderem Hintergrund, stellt sich das zweite moralische Problem. Traditionell war das menschliche Selbstverständnis in Europa durch die Differenz von Natur und Selbstbewußtsein, von Faktizität und Entwurf bestimmt. Der moralische Rang eines Menschen entschied sich