





Volker Gerhardt  
Selbstbestimmung  
Das Prinzip der Individualität

Reclam

2., erweiterte Auflage

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19526  
1999, 2018 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,  
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,  
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2018

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken  
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019526-0

Auch als E-Book erhältlich

[www.reclam.de](http://www.reclam.de)

# Inhalt

Vorwort 13

## Einleitung

1. Das Neue in der Ethik 19
2. Die Entdeckung in der Krise 24

## 1 Selbsterkenntnis

### Zum Selbstverständnis der Philosophie

1. Selbstdenken 33
2. Die eigene Einsicht suchen 37
3. Das Individuelle im Allgemeinen 39
4. Wirklichkeit und Wirksamkeit des Selbst 42
5. Selbsterkenntnis in der Welt 45
6. Das Selbst und seine Probleme 49
7. Die Individualität wissenschaftlicher Fragestellung 55
8. Identität, Konsequenz und System 59
9. Das Problem der Probleme 64
10. Selbstbesinnung 70

## 2 Selbstständigkeit

### Zum Ursprungsproblem der Moral

1. Entstehen und Bestehen der Krise 77
2. Niemand will sich zwingen lassen 81
3. Der eigene Impuls als Apriori der Tat 87
4. Alles Lebendige geht von sich selber aus 89
5. Die Eigenständigkeit des Geistes 92
6. Selbsterkenntnis als Akt der Selbstständigkeit 94
7. Das Problem der Ethik 97

8. Ethik und Moral 99
9. Die Aufgabe der Ethik 102
10. Vom tätigen Leben ausgehen 107

### 3 Selbstherrschaft, Selbstbestimmung und Selbstzweck Zur Geschichte des moralischen Problems

1. Die Selbstständigkeit des mündigen Menschen 111
2. Die antike Sorge für sich selbst 114
3. Herrschaft über sich selbst 120
4. Antike und Moderne 124
5. Menschliche Würde aus der Ähnlichkeit mit Gott 132
6. Ein Begriff der Selbstbestimmung 136
7. Der Mensch als Selbstzweck 140
8. Selbstbestimmung als rationale Selbsterhaltung 143
9. Selbstbestimmung als politisches Programm 147
10. Selbstbestimmung als Bedingung und Ziel 149

### 4 Selbstorganisation Das Prinzip des Lebens

1. Die Selbsterfahrung des Lebens 153
2. Die Philosophie der Biologie 158
3. Leben im Spiegel unserer Selbstbewertung 164
4. Strukturmerkmale des Lebens: Dynamik und System 167
5. Konditionierte Hierarchie 170
6. Die Dramatisierung der Individualität 173
7. Selbstabgrenzung 178
8. Selbstorganisation 182
9. Spontaneität 186
10. Die Geschichtlichkeit des Lebens 189

## 5 Selbstbewusstsein

### Die Instanz des Handelns

1. Anthropologie als begriffliche Selbstausslegung 193
2. Der Mensch ist kein Mängelwesen 198
3. Leibliches und bewusstes Selbst 203
4. Handeln als Selbstorganisation im sozialen Feld 209
5. Die Außenperspektive des Bewusstseins 212
6. Spontaneität und Individualität 216
7. Unvermittelte interindividuelle Präsenz 222
8. Die Objektivität des Selbstbewusstseins 226
9. Kommunikative Transparenz 229
10. Handeln als ursprüngliche Sinnggebung 233

## 6 Selbststeigerung

### Der Impuls des Handelns

1. Effekte des Selbstbewusstseins 238
2. Die Potenzierung der Individualität 242
3. Freiheit in der Determination 247
4. Freiheit als Von-selbst-Anfangen 251
5. Freiheit vom Willen eines anderen 257
6. Das Initial des Selbst 259
7. Dramatisierung und Distanzierung 263
8. Der historische Auftritt des Willens 267
9. Der Wille als Zeichen der Selbstständigkeit 272
10. Wollen als Selbstverstärkung 277

## 7 Selbstverantwortung

### Anlass und Grund des Handelns

1. Subjektivität als *reservatio mentalis* 281
2. Individualität und Subjektivität 285

3. Gleichheit vor Problemen 287
4. Die Frage des anderen 290
5. Identität des Selbst 293
6. Realität und Nähe 297
7. Motiv und Grund 300
8. Selbsterklärung durch Gründe 305
9. Die Funktion der Verantwortung 310
10. Selbstverantwortung und Selbstverpflichtung 316

## 8 Selbstbegriff

### Der Mensch als Person

1. Vernunft als Merkmal eigenen Verhaltens 320
2. Die Fähigkeit zu schließen 323
3. Vernunft und Wille 328
4. *Animal rationale*: Das Tier, das seine Gründe hat 332
5. Der Mensch ist Person 337
6. Personalität als Selbstdarstellung 343
7. Person als Institution 347
8. Vernunft als Instrument 352
9. Die Vernunft als normative Instanz 357
10. Die Vernunft als idealisiertes Ich 366

## 9 Selbstgesetzgebung

### Das individuelle Gesetz

1. Individualität: *conditio sine qua non* der Moral 372
2. Das Beispiel eines moralischen Konflikts 377
3. Selbstbestimmung im Handeln nach Regeln 383
4. Der individuelle Anspruch der Moral 386
5. Was soll ich tun? 390
6. Ich stelle mich 396

## 8 Inhalt



7. Sei du selbst! 401
8. Individuelle Allgemeinheit 408
9. Interindividuelle Allgemeinheit 411
10. Autonomie 417

## 10 Selbstverwirklichung

### Das Absolute im Dasein

1. Unbedingtes unter Bedingungen 426
2. Die letzte Instanz der Individualität 430
3. Das Absolute in Funktion 434
4. Der Wert des Menschen 437
5. Altruismus ist keine Alternative 440
6. Ego und Alter Ego 445
7. Vernunft und Wirklichkeit 448
8. Rationaler Egoismus 451
9. Autonomie oder Autismus? 454
10. Selbstüberwindung 458

## Anhang

- Verzeichnis der Siglen 467
- Literaturhinweise 468
- Nachwort 478
- Sachregister 498
- Zum Autor 505



»Wir wissen zu sagen: ›Cicero spricht dieses oder jenes;  
das ist Platons Art;  
dies sind die eigenen Worte des Aristoteles.«  
Aber wir, was sagen wir für uns selbst?  
Wie urteilen wir? Was tun wir selbst?«  
(Montaigne, »Du pedantisme«; *Essais* I,25)

»Nur aus dem Bewußtsein der *Einzigkeit meines Lebens*  
entspringt Religion – Wissenschaft – und Kunst.«  
(Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, 1. 8. 16)

»An sich selbst hat jeder das Maß.«  
(Pindar, *Pythische Oden* II,34)



## Vorwort

Das Von-vorn-Anfangen ist unser Schicksal. Mit jeder eigenen Tat nehmen wir uns etwas heraus, das tatsächlich schon lange angefangen hat. Für jedes Individuum ist alles irgendwann das erste Mal: die ersten Zähne, die erste Reise, der erste Kuss. Irgendwann fängt man auch selbst zu denken an. Doch was man denkt, ist in der Regel schon milliardenfach von anderen gedacht. Und trotzdem kann man es nicht lassen. Denn der größte Reiz liegt im eigenen Anfang. Das ist nicht ohne Tragik, aber so unabänderlich wie das Schicksal.

Auch das philosophische Denken untersteht diesem Gesetz – und zwar von Anfang an. Schon die Vorsokratiker treten – vermutlich nach einer Reihe uns heute unbekannter Vorläufer – als *Individuen* auf, die für ihre Zeitgenossen so auffällig sind, dass man bis heute die Anekdoten überliefert, die bereits in der Antike über sie im Umlauf waren. Thales hatte den Gedanken, alles stamme aus dem *Wasser*. Eine Generation später macht Anaximander aus dem natürlichen *Ursprung* ein metaphysisches Prinzip. Dessen logischer Gehalt wird schon wenige Jahrzehnte später von Parmenides und seinen Schülern verabsolutiert und scharfsinnig zum unwandelbaren *Sein* erklärt. Dem setzt Heraklit noch zur selben Zeit seine hoch individualisierte Einsicht in das *Werden* aller Dinge entgegen. Eine weitere Generation später bietet Anaxagoras eine vermittelnde Lösung an, die nunmehr den in sich beweglichen, aber mit sich einigen *Geist* zum Prinzip erklärt.

So geht es weiter: Die Sophisten entwerfen aus dem schnell wachsenden Fundus des Wissens eine bedeutende lebenspraktische Lehre, die jedoch einem von ihnen, Sokrates, bedenklich erscheint. Sein Schüler Platon sucht zu zeigen, warum Sokrates eben wegen dieser Bedenken kein Sophist mehr ist, und überbietet ihn durch die größte philosophische

Leistung, die wir kennen. Die genügt aber schon seinem Assistenten Aristoteles nicht. Denn er hat andere Gaben und bringt sie in anderen Interessen zum Ausdruck. Also geht er ungerührt über die Subtilität des Ideenbegriffs hinweg, tut so, als gäbe es den *Politikos* und die *Nomoi* nicht, und kümmert sich auch nicht um die hoch individualisierte Einheit von literarischer Kunst und philosophischer Einsicht in den Dialogen seines Lehrers. Dafür schafft er mit einzigartig erscheinender Kraft ein nach Disziplinen geordnetes Ganzes, das den bis heute gültigen Rahmen für das philosophische Denken abgibt.

Auf Aristoteles folgt die Reihe der Theorien und Schulen, in der *alle* Epigonen sind und dennoch, wenn sie denn der *Wahrheit* näherkommen wollen, *originelle* Denker sein müssen. In diesem individuellen Übergang von der Epigonalität zur Originalität liegt zwar nicht schon die Logik, wohl aber die Dynamik der Forschung, und einen Großteil der Anregungen zu neuen Ideen ziehen wir aus der historischen Rekonstruktion der Zusammenhänge, in der die Vorgänger stehen. Allein deshalb wäre es unsinnig, einen Gegensatz zwischen historischer und systematischer Arbeit aufzubauen. Gleichwohl hat man sich gelegentlich zu entscheiden, ob man primär *historisch* oder *systematisch* vorgehen will.

Mit Ausnahme einiger Skizzen, die nur den Zweck verfolgen, die den Ansatz tragende Überzeugung von der *Problemmkontinuität zwischen Antike und Moderne* anschaulich zu machen, habe ich mich für eine *systematische Darstellung* entschieden. Anders wäre der Stoff im Rahmen eines Buches nicht zu bewältigen gewesen. Die Entscheidung schloss ein, auch auf die Auseinandersetzung mit den Theorien der jüngeren Vergangenheit zu verzichten. Denn obgleich ich aus den Debatten der letzten dreißig Jahre viel gelernt habe, gibt es keine Position, der ich mich einfach anschließen kann. Jeder Verweis hätte

somit eine Abgrenzung nötig gemacht. Dadurch wäre der Text gewiss um mehr als das Doppelte angeschwollen.

Vor allem aber wäre meine Absicht, eine *Grundlegung der Ethik* möglichst in der Sprache vorzutragen, in der wir uns alltäglich über ethische Fragen verständigen, gar nicht mehr erkennbar gewesen. Die Schwierigkeiten einer lebensnahen Darstellung sind ohnehin groß genug, weil man trotz der offenkundigen *Eigenständigkeit moralischer Ansprüche* nicht an der ebenso offenkundigen Tatsache vorbeisehen kann, dass der Mensch – gerade auch in seiner kulturellen Existenz – ein *Naturwesen* bleibt. Es war also auch der Grund für diffizile methodologische Unterscheidungen zu legen. Um also überhaupt eine lesbare Fassung zustande zu bringen, musste ich mich ganz auf die Darlegung des eigenen Gedankens beschränken. Lediglich die richtunggebenden Impulse einzelner Denker sind vermerkt. Wer meine Neigung zur Kritik, zur polemischen Klarstellung und zur Offenlegung auch der eigenen Hintergründe kennt, wird mir abnehmen, dass dies niemand mehr bedauert als ich selbst.

Einen gewissen Ersatz können die Texte bieten, die ich in den letzten zwanzig Jahren in Vorbereitung auf die vorliegende Grundlegung veröffentlicht habe. Aus meinen Schriften wird nichts wiederholt; aber sie dokumentieren ein Stück des Weges zur *Philosophie der Individualität*, die hier nun endlich vorliegt. Im Literaturverzeichnis sind einige der über diesen Weg Aufschluss gebenden Texte aufgeführt. Die früher publizierten Arbeiten geben auch zu erkennen, wovon in diesem Buch aus Platzgründen ebenfalls keine Rede sein kann: Das Ganze ist die Vorbereitung auf eine *Philosophie der Politik*, für die ich jetzt eine tragfähige, unseren gegenwärtigen Einsichten entsprechende Grundlage geschaffen zu haben glaube. Das gilt erst recht für die heute fast ausschließlich interessierenden Probleme der *Angewandten Ethik*, die ich aus Raumgründen

gar nicht erst erwähne, die aber stets im Blick sind, wann immer es um den hier erstmals *normativ* eingeholten Kontext des Lebens geht. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass wir ethische Ansprüche *nur an Menschen* stellen.

Vom eigenen Versuch darf ich nicht sprechen, ohne mich dankbar an meine Lehrer zu erinnern. Das sind in diesem Zusammenhang Friedrich Kaulbach, Helmuth Schelsky und Gerold Prauss. Der eine hat mich in den *Perspektivismus* eingeübt, der zweite hat mir das *Pathos der Wirklichkeitserkenntnis* vorgelebt – ein kraftvoll überspieltes Leiden, das nur durch praktische Wirksamkeit erträglich wird; der dritte hat mir die alles tragende Macht des *eigenen Impulses* (Prauss verwendet den heute üblichen Begriff der »Intentionalität«) vor Augen geführt. Und jeder von ihnen hat mich auf seine Weise gelehrt, dass selbst die äußerste Anstrengung der individuellen Kräfte, ohne die Wissenschaft nun einmal nicht produktiv betrieben werden kann, der Offenheit gegenüber anderen bedarf. Schelsky hat mit guten, auch persönlich bis in die letzten Lebensjahre bestätigten Gründen Wilhelm von Humboldts Formel *Ein-samkeit und Freiheit* populär gemacht. Und dennoch hat er so gelebt, als sei die behutsam gegen Humboldt gesetzte Korrektur Schleiermachers sein eigentlicher Wahlspruch, nämlich: *Mitteilung und Tätigsein*.

Es ist in jeder Hinsicht ein Glück, wenn man eigene Gedanken mit anderen erörtern kann. Deshalb habe ich allen Grund, meinem Berliner Kolloquium, vor allem aber Dina Emundts, Beatrix Himmelmann, Axel Hutter, Karsten Malowitz, Matthias Schloßberger, und Hector Wittwer zu danken. Mein besonderer Dank für Kritik und Korrektur gilt Karl-Heinz Gerschmann, Franziska Henningsen, Jacqueline Karl, Reinhard Mehring, Udo Tietz, Marcus Willaschek und – nicht zuletzt – Birgit Recki.

Berlin, am 30. Oktober 1998    *Volker Gerhardt*







# Einleitung

## 1. Das Neue in der Ethik

Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich etwas grundsätzlich Neues. Robert Spaemanns großes Wort lassen wir für uns nicht gelten. Es besagt, eine moderne Ethik sei schon dadurch widerlegt, dass sie, nach zweitausendfünfhundert Jahren ethisch-philosophischer Tradition, überhaupt etwas Neues in Aussicht stelle.<sup>1</sup> Die gezielte Enttäuschung einer moralphilosophischen Fortschrittserwartung hat einen guten Sinn. Es ist immer wieder richtig, dem hektischen Innovationsverlangen der Gegenwart entgegenzutreten. Die Philosophie kann es nicht dabei belassen, sich den Moden zu entziehen, sie hat die Pflicht, ihnen zu widersprechen.

Gleichwohl kann es nicht bei Spaemanns Einsicht bleiben. Denn sie gilt nur für die elementaren *Ziele* des moralischen Handelns. Bei den Zwecken und Zielen, und damit bei den Tugenden selbst, dürfte es in der Tat schwerlich gelingen, etwas Neues zu empfehlen. Zwar gibt es, wie gegenwärtig etwa die Bioethik vor Augen führt, neue Situationen mit neuen Problemen; sie verlangen auch nach neuen Formen der Regulation, Kooperation und Sanktion. Sucht man aber in den hochkomplexen modernen Lagen nach dem Kernbestand des moralischen Handelns, kommt man auf die gleichen Antworten, die wir seit der Antike kennen. Daran will und wird auch das vorliegende Buch nichts ändern.

1 »Dieser Versuch über Ethik enthält hoffentlich nichts grundsätzlich Neues. Wo es um Fragen des richtigen Lebens geht, könnte nur Falsches wirklich neu sein.« Mit diesen beiden Sätzen eröffnet Spaemann sein Buch *Glück und Wohlwollen* (1989, 9). Spaemann erneuert eine Einsicht, mit der schon Kant 1785 seine *Grundlegung* eröffnet hatte.

Aber man darf nicht übersehen, dass sich die Philosophen schon seit Jahrhunderten gar nicht so sehr um neue Tugenden bemühen, sondern ganz und gar auf deren *Begründung* konzentriert sind. Und hier haben wir, wenn uns am Fortbestand einer philosophischen Ethik liegt, auf Neues zu hoffen. Denn die überlieferten Modelle der Rechtfertigung tragen schon lange nicht mehr.

Vielleicht muss man auch hier die Einschränkung machen, dass die Aussage *nur für das moderne Verständnis* jener alten Modelle gilt. Sie scheinen uns und unseren Vorgängern überholt, weil sie den neuzeitlichen Erwartungen an begriffliche Strenge, Allgemeingültigkeit und Wirklichkeitsbezug nicht mehr entsprechen. Zwar muss man bei genauerer Betrachtung zumindest Platon und Aristoteles zugestehen, dass ihre Begründungsverfahren im Ansatz keineswegs so veraltet sind, wie uns manche weismachen wollen. Aber gerade diese größten Bestände der Tradition bedürfen der *Interpretation* und der *Transformation*, ehe erkennbar werden kann, dass sie den verschärften Kriterien des gegenwärtigen Denkens durchaus genügen. Doch schon diese Deutung bedarf der *Innovation*; denn anders können wir die Gemeinsamkeiten zwischen der anscheinend so gründlich verlorenen alten Welt und unserer anscheinend so radikal verwandelten modernen Zeit nicht benennen.

Hinzu kommt, dass die Standards des gegenwärtigen Denkens alles andere als klar sind. Wenn Philosophen, die weltweit als Moralthoretiker gelten, ziemlich abwegige *Unterscheidungen zwischen Moral und Ethik* einführen, sodass die *Ethik* nur auf eine angeblich nicht universalisierbare Frage nach dem guten Leben beschränkt sein, die *Moral* aber die Standards universaler Gerechtigkeit abgeben soll; oder wenn sich der *Utilitarismus*, in welcher Spielart auch immer, überhaupt als *Ethik* präsentieren kann und damit die Verwirrung demonstriert, in

der ökonomischen Kalkül und moralischer Anspruch nicht mehr auseinandergehalten werden können; wenn die Ansicht verbreitet wird, in der zum zwischenmenschlichen Verkehr in der Tat unabdingbaren *Anerkennung* sei selbst schon ein Prinzip der Ethik zu entdecken; wenn gar ein solches Prinzip in einer angeblich neu entdeckten *Ich-Du-Beziehung* enthalten sein soll, aber kein Wort darüber verloren wird, dass schon Sokrates die Selbsterkenntnis nur im Angesicht des anderen für möglich hielt; oder wenn eine ganze Schule der Moralphilosophie seit zwei Jahrzehnten mit dem Versprechen beschäftigt ist, sie werde nun aber endlich den *Übergang von der Ebene der Begründung zur Ebene der Anwendung* aufzeigen, so, als seien in der Ethik Theorie und Praxis ähnlich unterschieden wie in den Ingenieurwissenschaften die Phase der Konstruktion von der der Produktion – dann sind das alles deutliche Anzeichen dafür, dass kein klares Urteil darüber herrscht, worin Moral und Ethik eigentlich bestehen. Also haben wir allen Grund, nach *neuen Einsichten* zu trachten, die wenigstens klären, was eigentlich zum einen wie zum anderen gehört.

Das Neue, auf das ich hoffe, soll sich aus der Erinnerung an etwas sehr Altes ergeben, auch wenn es sich uns immer wieder als neu präsentiert. Gemeint ist das *Leben*, das wir *sind*, aus dem wir alles *haben* und in dem wir *völlig aufgehen*. Die älteste Ethik wusste von dieser vollständigen Einbindung des Menschen in den Lebenszusammenhang; und ihr gelang es auch, auf ihn bezogen zu bleiben. Denn sie beließ alles, was wir heute in ein Jenseits des Lebens verlegen – die Gesellschaft, die Geschichte, den Geist oder die Götter –, in der Sphäre des lebendigen Daseins.

Wie nahe liegend dieser antike Ansatz des Denkens ist, wird auch heute augenblicklich sichtbar, wenn wir uns nur einmal versuchsweise vorstellen, *Gesellschaft* und *Geschichte* seien ohne jede Basis in der Natur, genauer: sie seien *nicht* in einem

fundamentalen Sinne *immer auch Natur*. Wären sie nicht in allem immer auch Natur, gäbe es kein einziges *Ereignis* und damit auch keine *Struktur*. Auch der *Geist* mit seinen Einsichten, Begriffen und Schlussfolgerungen wäre null und nichtig ohne die spontane Lebendigkeit leibhaftiger Individuen. Und was bliebe von einem *Gott*, an den wir glauben, wenn er, wie der verzweifelte Nietzsche seinen Narren sagen ließ, wirklich »tot« wäre? Ein toter Gott kann eben kein Gott mehr sein.

Ganz ähnlich ist es beim *Menschen*: Solange er noch nicht geboren und noch nicht zu eigenem Handeln fähig ist, kann er kein moralisch zurechenbares Subjekt sein; und wenn er gestorben ist, erlischt sein Anspruch auf eigene Lebensführung ganz von selbst. Zwar können wir im institutionellen Zusammenhang gesellschaftlicher Organisation auch einem ungebornen Wesen Rechtsansprüche übertragen; entsprechend können wir den Willen eines Verstorbenen verbindlich machen. Doch auch dies steht unter der *Prämisse des Lebens*. Wenn niemand lebt, der die Rechte und Pflichten ernst nimmt, fehlt der Träger. Und das ist – im Fall der Ethik – stets ein Mensch, der sein Leben selbstbewusst führt. Wo die Kette des Lebens reißt, sind auch rechtliche und moralische Verbindlichkeiten unterbrochen. Für jeden, dem Recht und Moral wichtig sind, ist das ein zusätzlicher Grund, für die Kontinuität des Lebens einzutreten.

Das war den antiken Denkern bewusst. Deshalb kamen sie nicht auf die Idee, das Verhalten der Menschen von den leibhaftigen Bedingungen ihres Daseins zu lösen. Selbst in den Mythen von der Unterwelt bewahrten sie den Toten ihre Schatten. Der Tod war nicht das Ende des Lebens, sondern die Wende in einer Metamorphose, die in der Geburt ihre Entsprechung hat. Alle ethische Überlegung stand somit im Dienste der »Lebensführung« (πρὸς τὸν βίον; *vitam agere*; *regimen vitae*). Sie war also auf das gerichtet, was der Einzelne –

natürlich im Kontext seiner Gemeinschaft – aus seinem Leben macht. Es ist klar, dass sich dieser Bezug auf das gegebene Leben nur verschärft, wenn der Tod als das definitive Ende eines Individuums begriffen wird, ein Ende, auf das weder Lohn noch Strafe, noch ein weiteres Leben folgt. Und so haben wir unter den modernen Bedingungen nur noch einen Grund mehr, auf die Basisbedingung unserer Lebendigkeit zu achten.

Dies gilt für die *grundlegenden Funktionen des Lebens* überhaupt, für die Tatsache der Endlichkeit. Verletzlichkeit und Triebhaftigkeit ebenso wie für die Angewiesenheit auf Eigenbewegung und Stoffwechsel; es gilt für den unumgänglichen Verkehr mit unseresgleichen und für das in aller Bindung offenkundige Verlangen nach Eigenständigkeit. Es gilt aber auch für die *spezifisch menschlichen Konditionen* des langen Wachsens und Reifens, der bewussten Außensteuerung durch Erziehung, Sitte und Recht sowie für die verlangte Binnensteuerung durch eigene Einsicht, die uns die Kenntnis von Stärken und Schwächen, von günstigen Gelegenheiten und möglichen Gefahren, von Glück und Gunst ebenso wie von Krankheiten, Notlagen oder zunehmendem Alter vermittelt und uns – alles in allem – das Bewusstsein der *Situativität* und der *Individualität* verschafft.

Alles dies darf der Ethik nicht gleichgültig sein. Sie kann keine Maßstäbe setzen und erst recht keine Gesetze vorschreiben, ohne auf die *Konditionen des Lebens* bezogen zu sein. Sie kann nicht die *Anpassung* ächten, wenn Anpassung zu den elementaren Bedingungen eines jeden Lebensvollzugs gehört. Sie kann nicht von *Autonomie* und *Freiheit* sprechen, ohne zu sagen, welchen Ort diese Prinzipien im Leben haben. Und sie kann keine *Universalität* behaupten, wo ein Handeln unter Bedingungen steht, die nur durch die jeweilige Position auf der Lebenskurve zu erklären sind.

Ich sage nicht, dass die alteuropäische Ethik diese allem Handeln zugrunde liegenden Konditionen nicht beachtet hätte. Das wäre schon deshalb eine höchst problematische Behauptung, weil die Lebensbedingungen so umfassend sind, dass man ihnen noch nicht einmal in ihrer Missachtung oder Leugnung entkommt. Meine These zielt allein auf das Versäumnis, diese elementare Bindung an das Leben nicht genügend *ausdrücklich* zu machen.

Und so unternehme ich denn den Versuch, die *Beziehung zwischen Moral und Leben* genauer zu bestimmen. Dass dies auf so knappem Raum nur in extremer Beschränkung möglich ist, versteht sich hoffentlich von selbst. Mehr als eine *Grundlegung* ist nicht möglich. Mehr ist aber auch nicht nötig. Denn die Philosophie kann ohnehin nur einen *Zugang* zur Moral eröffnen. Die Moral selbst ist, wie wir sehen werden, ausschließlich Sache des *Individuums*, und zwar *des* Individuums, das *ein Problem mit sich selber* hat. Dass es bei dieser Akzentuierung wie von selbst zu einer Konzentration auf einige wesentliche Elemente des Lebens kommt, spricht für die Kohärenz zwischen beiden Seiten: Das Leben *haben* wir nur, sofern wir es *führen*. Und die Moral besteht in nichts anderem als darin, eben dies – theoretisch wie praktisch – *ausdrücklich* zu machen. Somit steht die – recht verstandene – *Moral* ganz und gar im Dienst eines – recht verstandenen – *Lebens*.

## 2. Die Entdeckung in der Krise

Der vorliegende Versuch einer Grundlegung der Ethik erscheint zum Ende eines Jahrhunderts. Man könnte spöttisch hinzufügen: am Ende eines Jahrtausends. Für manche sagt das schon alles. Zum Beispiel für Niklas Luhmann, der sich mit der Bemerkung hervorgetan hat, die Ethik habe immer nur zu



den Jahrhundertwenden Konjunktur. Sie soll also nicht mehr sein als ein Zeitgeistphänomen, vielleicht nur die Folge einer unterschwelligten Angst, die den systemtheoretisch nicht hinreichend aufgeklärten Menschen vor vermeintlichen Epochenwenden ergreift. Luhmann wollte daher auch den Astrologen (!) die Erklärung überlassen, »wieso dieser Komet Ethik regelmäßig gegen Ende des Jahrhunderts und ziemlich genau im 9. Jahrzehnt erscheint«. <sup>2</sup>

Dass ein Soziologe so leicht vor einer von ihm selbst behaupteten sozialen Tatsache kapituliert, geht uns nichts an. Man darf ihm allerdings nicht durchgehen lassen, dass er anderen Disziplinen einfach ihre Probleme abspricht und sich dabei auf höchst lückenhafte Daten stützt. Zum Beleg seiner These nennt er Kant für den Ausgang des 18. und Nietzsche für den des 19. Jahrhunderts. Dabei bleibt unerwähnt, dass Kant mit seinen Überlegungen zur Grundlegung der Ethik bereits 1762 begonnen hat und Nietzsches Beschäftigung mit moralphilosophischen Fragen spätestens 1875 ansetzt. Die Jahrhunderte waren jeweils noch in vollem Gang. Doch um seine Datenbasis ein wenig zu verbreitern, bezieht Luhmann auch noch die Siebzigerjahre der vorangegangenen Jahrhunderte ein, verweist indirekt auf Montaignes *Essais*, die erstmals 1580, und die Werke von Lipsius, Pascal, La Rochefoucauld und Gracián, die zwischen 1670 und 1680 erschienen. Er vergisst Spinozas *Ethik*, die, nach langjähriger Vorbereitung, 1677 veröffentlicht werden konnte.

Doch man braucht die Auswahl nur geringfügig zu erweitern, um zu erkennen, dass hinter der These des Soziologen kaum mehr als eine Bosheit steckt: Descartes' *Les passions de l'âme* erschienen 1649, Hutchesons *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* kam 1725 heraus, Hume folgte

2 Luhmann, *Paradigm lost*, 1990, 13 ff. und 17.