

Hendrik Wahler

Das gute Leben

**Ethik als integratives System einer
transdisziplinären Humanwissenschaft**

**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE
AUS DEM TECTUM VERLAG**

Reihe Philosophie

WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE AUS DEM TECTUM VERLAG

Reihe Philosophie

Band 30

Hendrik Wahler

Das gute Leben

Ethik als integratives System einer
transdisziplinären Humanwissenschaft

Tectum Verlag

Hendrik Wahler

Das gute Leben. Ethik als integratives System einer transdisziplinären
Humanwissenschaft

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag:

Reihe: Philosophie; Bd. 30

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

Zugl. Diss. Johannes Gutenberg-Universität Mainz 2016

E-Book: 978-3-8288-6829-8

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN
978-3-8288-3934-2 im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN: 1861-6844

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Für Sophia

in Liebe und Verehrung
auf all unseren Wegen
mit all unseren Weisen
durch Höhen und durch Tiefen
dankbar bis zum letzten Augenblick

Inhaltsverzeichnis

I. ETHIK ALS LEHRE VOM GUTEN LEBEN

1	Einleitung: Die Ethik und das gute Leben	3
2	Kritik: Ethik-Konzeptionen in der aktuellen Forschung	7
2.1	Normative Ethik (Pieper)	8
2.2	Individual- und Sozialethik (Fenner)	13
2.3	Moralphilosophie und Tugendethik (Höffe)	16
2.4	Integrative Ethik als Addition von Sollens- und Strebensethik (Krämer)	17
2.5	System der Ethik als Lehre vom gelingenden Leben (Grätzel)	23
3	Propädeutik: Phänomenologie der ethischen Situation	29
3.1	Ziel: Das gute Leben	32
3.2	Die ethischen Modi: müssen, sollen, dürfen, können, wollen	35
3.3	Die ethischen Modalitäten: existenziell, normativ, pragmatisch	35
3.4	Im Zentrum der ethischen Situation: das Wollen	38
3.5	Im Zentrum der ethischen Reflexion: ein um sich selbst wissendes Wollen	41
4	Konzeption: Systematische Ethik des guten Lebens (EgL)	45
4.1	Reflexion auf die eigenen Voraussetzungen	45
4.2	Existenzielle Ethik	49
4.3	Normative Ethik	51
4.4	Pragmatische Ethik	52
4.5	Die Einheit von existenzieller, normativer und pragmatischer Ethik	53
4.6	Das einheitsstiftende Wollen	56
4.7	Im Zentrum der Ethik: Der Wille zum guten Leben	57
5	Fundierung: Wissenschaften der EgL	61
5.1	Die Leitidee einer transdisziplinär-integrativen Humanwissenschaft	62
5.2	Anfragen der Ethik des guten Lebens an die Wissenschaften	64

5.3	Was ist Wissenschaft?.....	68
5.4	Typologie der Wissensformen	69
5.5	Wissenschaftstheorie der Philosophie, Anthropologie und Neurowissenschaft.....	72
5.6	Die prekäre Lage der Psychologie.....	84
6	Erste Zusammenfassung und weiteres Vorgehen.....	109

II. EXISTENZIELLE ETHIK

7	Einleitung: Das menschliche Streben zwischen Allmacht und Ohnmacht	115
8	Die menschliche Existenz	117
8.1	Leben.....	117
8.2	Leib	119
8.3	Leiden	138
8.4	Selbst.....	144
8.5	Bewusstsein	151
8.6	Sprache.....	156
8.7	Zeit.....	160
9	Erschließende Perspektiven auf die menschliche Existenz	169
9.1	Der Mensch als Spannungsverhältnis	170
9.2	Zwei und dreidimensionale Entfaltung.....	174
9.3	Anthropologie in personalpronominaler Hinsicht	181
10	Das letzte Ziel des menschlichen Strebens	185

III. NORMATIVE ETHIK

11	Einleitung: Das Glück des guten Lebens	189
12	Zum Glück – oder: Vom letzten Ziel menschlichen Strebens.....	191
12.1	Glück als Thema der Ethik: Universalität und Paternalismus	192
12.2	Allgemeines über die Mannigfaltigkeit des Glücks.....	197
12.3	Die Sprache des Glücks.....	197
12.4	Das universale Glücksstreben als Faktum menschlicher Existenz ...	198

13 Das echte Glück	201
13.1 Was ist Glück?.....	201
13.2 Der Glücksbegriff der Egl – eine Arbeitsdefinition.....	211
13.3 Kritische Normierung individueller Glücksvorstellungen.....	212
14 Das sinnhafte Glück	215
15 Das moralische Glück	221
15.1 Glück und Moral	221
15.2 Deontologische und konsequentialistische Ethik.....	223
15.3 Das deontologische Sollen	226
15.4 Das konsequentialistische Sollen	229
16 Das legitime Glück	235
16.1 Das deontologische Dürfen.....	235
16.2 Das konsequentialistische Dürfen	237
17 Das würdige Glück	239
18 Das realisierenswerte Glück: echt, sinnhaft, moralisch, legitim und würdig	241
 IV. PRAGMATISCHE ETHIK	
19 Einleitung: Das Können zwischen Allmacht und Ohnmacht	245
20 Die Grenzen des Machbaren	247
20.1 Lebenskompetenzen: Veränderung und Bewältigung	249
20.2 Die Ideologie der Machbarkeit.....	251
20.3 Die Machbarkeit des Glücks	253
20.4 Die Operationalisierbarkeit des Glücks	253
20.5 Die Ergebnisse der empirischen Glücksforschung	255
20.6 Die Veränderbarkeit des Glücksniveaus	260
20.7 Die Veränderbarkeit des menschlichen Gehirns	263
21 Der Veränderungsprozess	275
21.1 Neuropsychologische Veränderung.....	275
21.2 Psychopharmakologische Veränderung.....	283
21.3 Psychotherapeutische Veränderung	288

21.4	Psychogenerative Veränderung.....	312
21.5	Somatologische Veränderung	320
22	Der Umgang mit dem Unabänderlichen	331
22.1	Zwischen Leidensfreiheit und Leidensfähigkeit.....	333
22.2	Werte.....	334
22.3	Zielverwirklichung vs. Wertverwirklichung	336
22.4	Der psychologische Sinn wert-orientierten Handelns.....	336
22.5	Drei Modi der Wertverwirklichung	338
23	Die Gefahr einer moralfreien instrumentellen Rationalität	345
 V. RÜCKBLICK UND AUSBLICK		
24	Zusammenfassung	349
25	Selbstkritik.....	355
26	Ausblick	359
	Literaturverzeichnis	361
	Abbildungsverzeichnis	383

Danksagung

Ich finde das merkwürdig. Seitdem mir der Doktorgrad verliehen wurde und meine Arbeit einen Forschungspreis gewonnen hat, gerate ich regelmäßig in eine ambivalente Gefühlslage: Unsere kulturelle Praxis scheint solche Ereignisse fast ausschließlich dem Individuum als *selbst erbrachte Leistung* zuzuschreiben. Das schmeichelt mir natürlich auf der einen Seite – wer möchte nicht gerne hören, dass er einen guten Job gemacht und sich den Lohn redlich verdient hat. Auf der anderen Seite schäme ich mich dabei fast ein bisschen, weil diese Ereignisse damit aus dem Gesamtzusammenhang herausgerissen werden. In unserer individualistisch geprägten Gesellschaft spielt nicht nur das Leistungsprinzip eine dominierende Rolle, sondern auch der Gedanke personaler Handlungsurheberschaft und juristischer Verantwortbarkeit. Insofern ist es naheliegend, Ereignisse wie den erfolgreichen Abschluss eines Promotionsprojektes dem Individuum als *seine eigene, unabhängig erbrachte Leistung* zuzuschreiben; und zwar einzig jenem Individuum, welches als Autor auf dem Titelblatt steht und sogar schriftlich bescheinigen muss, diese Arbeit *ohne fremde Hilfe* angefertigt zu haben.

Selbstverständlich ist mir klar, dass mit solch einer Bescheinigung einfach nur sichergestellt werden soll, dass niemand schummelt, woanders abschreibt oder eine dritte Person als Ghostwriter hinzuzieht. Das hat insbesondere nach all den Plagiatsvorfällen in den letzten Jahren natürlich auch seine Berechtigung. Aber wenn ich mir diese Formulierung einmal näher anschau und bewusst aus dem Zusammenhang reiße, dann drängen sich mir einige Fragen auf: „Ohne fremde Hilfe“ – wie soll das gehen? Habe ich die deutsche Sprache erfunden, derer ich mich bedienen darf? Habe ich Grammatik, Syntax und Semantik eigens entworfen und über Jahrhunderte hinweg in der Sprachpraxis weiterentwickelt? Habe ich all die Bücher selbst geschrieben, die ich gelesen und aus denen ich gelernt habe? Wäre ohne Aristoteles, Kant oder die philosophische Ethik ein solches Thema überhaupt möglich gewesen? Wären mir „meine“ Argumente gegen diese oder jene Position denn ohne die argumentative Vorarbeit unzähliger, deutlich talentierterer philosophischer Forscher überhaupt eingefallen? Wer war hier kreativ, wer ist der Schaffer, wer der Autor, wer hat die Urheberschaft? Es sind diese Fragen, die für mich immer mitschwingen, wenn über „meine“ Arbeit gesprochen wird.

Wenn man sich der Philosophie wirklich verpflichtet fühlt, dann kann man das so nicht stehenlassen. Wenn man schon philosophiert, dann bitte nicht nur in den Räumen der eigenen Universitätsbibliothek. Wenn Philosoph, dann auch im Alltag, im Privatleben, dann auch hier und jetzt. Und dann muss man festhalten, dass die Rede von „meinen“ Leistungen (in phänomenologischer Hinsicht) *reduktionistisch* ist: Sie reißt ein einzelnes Ereignis aus einem komplexen Gesamtgeschehen heraus, welches selbst viel weiter als nur bis zu den antiken Philosophen zurückreicht. Zugeben: Für die Alltagspraxis ist das natürlich zu kompliziert und nicht gut zu handhaben. Insofern werde ich allein aus pragmatischen Gründen auch in Zukunft damit leben müssen, dass so gesprochen wird. Im philosophischen Sinne jedoch ist die Rede von „meiner“ Leistung vor allem dies: unaufrichtig, ungerecht, undankbar.

Unaufrichtig ist diese Rede, weil sie verschweigt, dass unsere Lebensziele nicht beliebig durch bloße Anstrengung erreicht werden können; wir sind nicht die Macher unseres Erfolgs, auch wenn wir uns hier manchmal in die Tasche lügen. *Ungerecht* ist diese Rede, weil sie all jene übersieht, die nie das Privileg hatten, überhaupt erst eine Leistung erbringen zu dürfen; die keinen Zugang zu einem freien Bildungssystem hatten; die in ihren Kinderjahren zur Arbeit gehen mussten anstatt zur Schule; und die entsprechend existenziellere Herausforderungen zu bewältigen hatten als die Einhaltung irgendwelcher universitärer Abgabefristen. *Undankbar* ist diese Rede schließlich, weil sie all jene Stützen und Einflüsse verschleiert, die solch eine Errungenschaft überhaupt erst ermöglichen – sei es die Entwicklung der deutschen Sprache, der politische Frieden in Deutschland während meiner Studien- und Promotionszeit, oder das philosophische Erbe von Schopenhauer und Nietzsche.

All das habe ich nie geleistet, all das habe ich nie geschaffen, all das aber nehme ich in Anspruch, seit ich lebe.

Das ist für mich der Grund, an dieser Stelle überhaupt eine Danksagung zu schreiben. Und das ist auch der Grund, diesen Zusammenhang zunächst einmal ausführlicher zu erläutern, bevor nun das folgt, was man üblicherweise unter dieser Überschrift erwarten würde.

Ich bin mir nicht immer sicher, an wen oder was sich mein Dank jeweils konkret richtet; um einiges klarer ist mir, für was ich jeweils dankbar bin: zunächst dafür, überhaupt geboren worden zu sein, obendrein in ein recht vorteilhaftes Jahrhundert, in eines der friedlichsten und wohlhabendsten Länder der Welt, in eine liebevolle Familie; und mit einer gewissen genetisch bedingten Grundbegabung für das philosophische Denken, zusammen mit dem Willen und der Motivation, dieses auch weiterzuentwickeln. Ich bin dankbar dafür, dass ich mir in meiner Kindheit nicht viele Sorgen machen musste, viel Zeit zum Spielen hatte, auf die Schule gehen konnte, nicht vor Bomben fliehen musste. Ich bin dankbar für ein umfassendes und vergleichsweise freies Bildungssystem sowie den Zugang zu einem kostenfreien Erststudium – was in anderen Bundesländern zu meiner Studienzeit nicht möglich gewesen wäre. Ich bin dankbar für alles, was mir meine Eltern und meine Familie in jeder Hinsicht mit auf den Weg gegeben haben. Ich bin (gegen jede rationale Logik) mehr als über alles andere dafür dankbar, dass meine Lebensgefährtin Sophia gerade mich als Partner haben möchte, dass sie mich über die komplette Zeit meiner Promotion selbstlos, rücksichtsvoll und vor allem mit praktisch grenzenloser Liebe unterstützt hat. Ohne sie wäre es inhaltlich und qualitativ eine andere Arbeit geworden; vor allem aber ein anderes Leben.

Ich bin meinem Doktorvater, Univ.-Prof. Dr. Stephan Grätzel, für seine philosophischen Impulse, seine Schriften und Vorlesungen, vor allem aber für seine persönliche und menschliche Unterstützung über so viele Jahre von ganzem Herzen dankbar. Dem Zweitkorrektor meiner Arbeit, Prof. Dr. Joseph Rauscher, danke ich herzlich für seine erfrischend unkomplizierte Betreuung und seine treffende Kritik an meinem Ansatz. Im akademischen Bereich möchte ich mich nicht zuletzt bei einem meiner ersten Dozenten bedanken: Dr. Joachim Heil ist damals das Kunststück gelungen, in seinen Lehrveranstaltungen den durchaus lebensfernen Schriften Kants derart existenzielle Einsichten abzurufen, dass die Studenten abends bei Bier und Wein noch darüber ge-

sprochen haben. Er war und ist deshalb – nicht nur für mich – ein großer akademischer Lehrer. Sein Mut und seine Leidenschaft haben meinen eigenen Weg gebahnt und mich zu den existenziellen und lebenspraktischen Fragen der Philosophie geführt. Mein Dissertationsstipendium bei der am *Lehrstuhl für Praktische Philosophie* ansässigen *Gertrude Meyer-Jorgensen, geb. Salomon und Paul Meyer-Stiftung* hat es mir schließlich ermöglicht, mit vollem Einsatz und voller Zeit ungestört forschen zu können. Ohne diese Unterstützung wäre diese Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen. Für die partnerschaftliche und wohlwollende Förderung bin ich der Stiftung, insbesondere dem 2014 verstorbenen Paul Meyer sowie dem Vorsitzenden Georg Hoffmann, zutiefst dankbar.

All die Freunde, die mich in diesen Jahren unterstützt haben; all die Kommilitonen, mit denen ich in dieser Zeit so fruchtbar diskutieren konnte; all die philosophischen Forscher und Forscherinnen, die sich freiwillig Zeit genommen haben, um mir im Entstehungsprozess der Arbeit ihr so wertvolles Feedback zu geben; all diese Menschen kann ich hier unmöglich namentlich auflisten – mein Dank gebührt ihnen allen.

Und schließlich fühle ich mich vor allem derjenigen Gemeinschaft verbunden, der ich in akademischer Hinsicht wohl am meisten zu verdanken habe: den Philosophinnen und Philosophen. Ich bin dankbar für all die großen Werke der Vergangenheit und all die „kleinen“ philosophischen Fachartikel der Gegenwart, die es mir ermöglicht haben, zumindest durch Neuordnung von bereits Bekanntem ein vielleicht noch unbekanntes philosophisches Konzept des *guten Lebens* vorzulegen – und damit einen kleinen Tropfen in den riesigen Ozean philosophischen Denkens zurückzuführen, aus dem ich so reichlich geschöpft habe.

Dieser gesamte Wirkungszusammenhang ist immer mitgemeint, wenn von mir als Person die Rede ist; all das soll immer mitschwingen, wenn ich „ich“ sage; all das steckt in der vorliegenden Arbeit – und es ist eine gesellschaftlich akzeptierte Irreführung, dass sie nur einen einzigen Autor im Namen trägt.

I. ETHIK ALS LEHRE VOM GUTEN LEBEN

1 Einleitung: Die Ethik und das gute Leben

Nichts in der Welt ist einfacher als die Begründung einer Forschungsarbeit zum *guten Leben*. Denn alles, was wir Menschen überhaupt tun, tun wir für ein gutes Leben. Jedes Ziel, das wir verfolgen, dient letztlich diesem Zweck; ist nur ein Zwischenziel im Dienste dieses höchsten Ziels. Auf die Frage etwa, warum wir denn so viel Geld verdienen wollen, gibt es zahlreiche Antworten, und sie alle begründen dieses Ziel, indem sie auf ein höheres Ziel dahinter verweisen: Geld verdienen, *um* sich sicher zu fühlen, *um* die Familie zu versorgen, *um* die Welt zu bereisen. Auch diese Zwecke lassen sich noch einmal begründen; auch sie dienen nochmals einem höheren Zweck. Am Ende dieser Kette steht das gute Leben als letztes Ziel *aller* Bestrebungen des Menschen – und als letztes Ziel der Bestrebungen *aller* Menschen. Aristoteles charakterisiert das gute Leben (εὐδαιμονία) „als vollkommen schlechthin“, weil es „stets rein für sich selbst gewählt wird und niemals zu einem anderen Zweck.“² Man kann den aristotelischen Begriff „εὐδαιμονία“ daher auch direkt mit „Glückseligkeit“ oder „Glück“ ins Deutsche übertragen – auch wenn „das gute Leben“ die wohl treffendste Übersetzung ist.³

Das Glück – bzw. das gute Leben – ist das einzige Ziel dieser Welt, das wir um seiner selbst willen anstreben; es ist der einzige Zweck, der nicht selbst wiederum einem höheren Zweck dient. Die Glückseligkeit ist sich selbst genug, sie ist ein Zweck an sich selbst. Wer alles hat, ohne glücklich zu sein, der hat eigentlich nichts; und wer glücklich ist trotz Armut und Krankheit, dem fehlt eigentlich nichts.

Wenig überraschend also, dass das Thema der Glückseligkeit seit Jahrtausenden die Theorie und Praxis menschlichen Lebens bestimmt. Gegenwärtig scheint es sogar Hochkonjunktur zu haben:⁴ Unzählige Glücksratgeber füllen die Literaturregale; Dokumentationen über buddhistische Lebensphilosophie und den Dalai Lama prägen das Bildungsfernsehen von Arte und 3Sat; mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung erhält das Recht auf die eigene Glücksverfolgung (pursuit of happiness) sogar Verfassungsrang; und der Staat Bhutan setzt sich als politisches Ziel nicht primär den Wohlstand seiner Bürger (Bruttosozialprodukt), sondern deren Glück, wozu eigens die Messgröße des *Bruttosozialglücks* eingeführt wurde.⁵

Das Glück ist also allgegenwärtig. Von daher ist die Beschäftigung mit dem guten Leben eine Selbstverständlichkeit und bedarf keiner weiteren Begründung. Das gute Leben ist das einzige Ziel der Welt, das wir nicht mehr erläutern müssen, da es seinen Wert nicht von etwas anderem gewinnt. Und es ist auch das einzige Ziel, das wir nicht

1 Aristoteles 1969: 15 [1079a 34].

2 Aristoteles 1969: 15 [1079a 34].

3 Vgl. dazu ausführlicher Fenner 2007: 16f. Wortwörtlich bedeutet „εὐδαιμονία“ [eudaimonia] übrigens: einen guten („εὖ“ [eu] = „gut“) Dämon zum Führer haben (vgl. Lauster 2011a; ausführlicher in Kap. 12.3).

4 Vgl. Bellebaum 2002b: 9, Schmid 2007a: 7. Siehe dazu ausführlicher Kap. 12.1.

5 Vgl. Declaration of Independence (1776); vgl. Bhutan Studies & GNH Research (2014).

mehr sinnvoll erläutern können; das einzige Ziel, „über das hinaus kein Ziel gedacht werden kann.“⁶

Nichts dürfte also einfacher sein als die Begründung einer Forschungsarbeit zum guten Leben. Dass sich diese Begründung *innerhalb der philosophischen Forschung* aber derzeit keineswegs von selbst versteht, genau darin liegt das Problem – und auch der Ausgangspunkt der vorliegenden Studie.

Diese Forschungslage ist durchaus verwunderlich, denn es waren die altgriechischen Begründer der abendländischen Philosophie – Sokrates, Platon und insbesondere Aristoteles –, die das *gute Leben* ins Zentrum der Philosophie rückten.⁷ Und man könnte meinen, dass sich an dieser herausragenden Stellung des guten Lebens seit der Antike nichts Wesentliches geändert hat: Auch heute noch herrscht unter Philosophen ungewohnte Einigkeit darüber, dass der Mensch von Natur aus nach Glück strebt.⁸ Manchen gilt das Glück sogar als „der größte gemeinsame Nenner der Menschheit“⁹. Die wissenschaftliche Erforschung des Glücks – so könnte man daraus schließen – scheint „keiner weiteren Begründung zu bedürfen“¹⁰. Kurioserweise gilt dies aber nicht für den philosophischen Fachdiskurs.

Trotz der ungebrochenen lebensweltlichen Relevanz des Glücks lässt sich nämlich seit der Aufklärung eine philosophische Abkehr vom guten (manchmal auch: gelingenden) Leben ausmachen. Während das Thema in der Antike noch als eigentliches Ziel der philosophischen Bemühungen galt, wird es in der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie – insbesondere in der philosophischen Ethik – mehrheitlich verdrängt und exterritorialisert. Wurde die Ethik früher noch als *Lehre vom guten bzw. gelingenden Leben* verstanden, wird sie in den meisten gegenwärtigen Ethikkonzeptionen auf ihre normative Dimension reduziert; übrig bleibt eine Ethik als *Lehre von der Moralität*.

Daher ist die im Titel der vorliegenden Studie suggerierte Auffassung der Ethik als *Lehre vom guten Leben* gegenwärtig durchaus ungewöhnlich – das gute Leben ist in der philosophischen Ethik spätestens seit Kants Pflichtethik zu einer Randnotiz geworden. Wenn das Thema überhaupt Erwähnung findet, dann meistens nur, um gleichsam zu *begründen*, warum es für die philosophische Ethik keine nennenswerte Rolle spielen darf und nicht weiterverfolgt werden muss.¹¹ Dementsprechend lässt sich in der aktuellen Ethikforschung eine klare Dominanz *rein normativer* (moralitätsbezogener) Ethik-Konzeptionen feststellen.¹² Nichtsdestotrotz ist eine unverkürzte *Ethik als Lehre vom guten Leben* in unseren Tagen kein bloßes Wunschdenken mehr.

Seit einiger Zeit nämlich ist in der philosophischen Forschung eine Gegenbewegung zur rein normativen Ethik zu beobachten, die in den letzten 25 Jahren zu einer

6 Höffe 1992: 396.

7 Vgl. Bordt 2004: 17, Fenner 2007: 2.

8 Vgl. dazu ausführlich Kap. 12. Dort wird auch diskutiert, ob Friedrich Nietzsche als mögliche Ausnahme zu diesem Konsens gelten kann. Für Nietzsche streben ja lediglich die Utilitaristen nach Glück: „Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.“ (Nietzsche 1988a: 60)

9 Pieper 2003: 17.

10 Fenner 2003: 11.

11 Vgl. dazu Kap. 2.1.

12 Vgl. ausführlicher Kap. 2.1.

kleinen „Renaissance des guten Lebens“¹³ geführt hat. Man kann diese Strömung bis zur Entstehung der *Philosophischen Praxis* in den 1980er-Jahren zurückverfolgen.¹⁴ Spätestens mit Hans Krämers wegweisendem Werk „Integrative Ethik“¹⁵ von 1992 wird das pragmatische Glücksstreben dann auch wieder in den theoretischen Diskurs der akademischen Philosophie eingeführt.¹⁶ Zur Renaissance des guten Lebens lässt sich weiterhin auch die Wiederbelebung der *philosophischen Lebenskunst* zählen, wie sie in Deutschland vor allem von Wilhelm Schmid populär gemacht wurde.¹⁷ Schmid selbst bezieht sich wiederum auf die individuelle Erschaffung und Gestaltung des eigenen Lebens bei Nietzsche und Foucault.¹⁸

In dieser Renaissance-Bewegung wird der aristotelische Gedanke wiedergeboren, der Ethik müsse es letztlich um die Theorie und Praxis des guten Lebens gehen.¹⁹ Mit der *Renaissance* des guten Lebens ist daher auch der Ruf nach einer *Ethik* des guten Lebens verbunden, die sich der aristotelischen Idee einer *sowohl* das individuell Gute *als auch* das gemeinschaftlich Gute umfassenden Ethik verpflichtet weiß.²⁰

Dementsprechend trägt die vorliegende Studie *nicht* zum moralphilosophischen Projekt einer rein normativen Ethik bei, sondern schließt vielmehr an die wesentlich ältere Tradition der *Ethik als Lehre vom guten (gelingenden) Leben* an.²¹ Auf dieser Grundlage wird zunächst untersucht, inwieweit die Ethik-Konzeptionen der aktuellen Forschung imstande sind, das gute Leben als letztes Ziel und Kernthema der philosophischen Ethik aufzunehmen (Kap. 2). Dabei wird sich zeigen, dass praktisch keiner dieser Ansätze eine umfassende und gegenstandsangemessene Ethik des guten Lebens konzipieren kann.

13 Fenner 2007: 7.

14 Vgl. Wahler 2013: 13. Vgl. zur Gegenwart der Philosophischen Praxis in Gestalt der *Philosophischen Lebensberatung* Wahler 2014a, 2014b, 2014c, 2014d.

15 Krämer 1992.

16 Vgl. Endreß 1995, Ruschmann 1999.

17 Vgl. Schmid 1998, Schmid 2007a.

18 Vgl. Schmid 1992, Schmid 1998.

19 „[W]ir philosophieren nämlich nicht um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos.“ (Aristoteles 1969: 36 [1103b 26])

20 Nichtsdestotrotz muss eine zeitgenössische Ethik die aristotelische Harmonisierung oder gar Identifizierung des individuell Guten mit dem gemeinschaftlich Guten zu Gunsten eines unauf löslichen Interessenkonflikts zwischen Individual- und Sozialethik aufgeben (vgl. ausführlicher Kap. 2.2-2.4 sowie 15.1). Insgesamt darf die wiederholte Bezugnahme auf die Pionierarbeit des Aristoteles nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die konkret-inhaltlichen Anleihen in überschaubaren Grenzen halten. Es geht auch gar nicht um ein *Zurück* zur Antike; die Renaissance des guten Lebens soll nicht einfach antikes Wissen *reproduzieren*, sondern die Einseitigkeit nicht nur der kantischen, sondern auch der aristotelischen Ethik (vgl. Kap. 2.3, 2.4, 15.1) überwinden.

21 Diese Ethiktradition geht bis auf die sokratische Kernfrage nach dem guten Leben, Platons Suche nach der damit verbundenen *Idee des Guten* in Buch VI seiner „Politeia“ (Platon 2004: 415ff. [508b]) sowie Aristoteles' *Eudaimonia* aus der „Nikomachische[n] Ethik“ zurück (Aristoteles 1969: 15 [1079a 34]). Mit mehr oder weniger großen Einschränkungen können als zeitgenössische deutschsprachige Vertreter gelten: Robert Spaemann (1978, 1989), Hans Krämer (1992), Martin Seel (1995), Dieter Thomä (2003), Dagmar Fenner (2003, 2007), Stephan Grätzel (2006) und Otfried Höffe (2007, 2009).

Die erfolglose Suche nach einer Ethik des guten Lebens legt also ein *Forschungsdesiderat* frei: Aus der Renaissance des guten Lebens ertönt zwar der *Ruf nach einer Ethik des guten Lebens*; keiner der gegenwärtigen Ethik-Konzeptionen aber ist in der Lage, diesen Ruf befriedigend zu bedienen. Genau diese Forschungslücke soll die vorliegende Arbeit mit der Konzeption einer *systematischen Ethik des guten Lebens* (EgL) füllen.

Die EgL darf dabei nicht als *Konkurrentin* oder *Alternative* zur rein normativen Ethik missverstanden werden; vielmehr *integriert* sie die normative Untersuchung von Moralität auf einer höheren Ebene. Moralität ist unbezweifelbar ein wichtiger Teil der Ethik; aber die Ethik – so zumindest die hier vertretene These – erschöpft sich keineswegs darin, bloß eine Lehre von der Moralität zu sein. Die Moralität ist vielmehr eine zentrale Dimension des guten Lebens, also ein integraler Bestandteil der Ethik – neben anderem.²²

Als Konkurrentin kann die EgL lediglich zur Auffassung gesehen werden, die philosophische Ethik habe außer einer normativen Lehre von der Moralität nichts zur Thematik des guten Lebens beizutragen. Dieser Auffassung zufolge wäre eine Ethik des guten Lebens entweder eine rein normative Untersuchung des guten Lebens unter dem Aspekt seiner Moralität – oder schlichtweg ein Unding. Die EgL geht aber weit über das Konzept einer rein normativen Ethik hinaus, wie es in vielfältiger Gestalt die aktuelle Ethikforschung prägt (Kap. 2). Der Selbstanspruch der EgL, eine allumfassende, gegenstandsangemessene, systematische und integrativ verfahrenende Lehre vom guten Leben zu sein,²³ erfordert methodologisch zunächst eine *Propädeutik* der Ethik – in Form einer *Phänomenologie der ethischen Situation* (Kap. 3). Auf dieser Grundlage kann anschließend eine *systematische Ethik des guten Lebens* entfaltet werden (Kap. 4). Die Konzeption wird komplettiert durch eine wissenschaftsphilosophische Analyse aller für die EgL relevanten Wissenschaften – und den Entwurf einer *transdisziplinär-integrativen Humanwissenschaft* des guten Lebens (Kap. 5). Im Hauptteil der Arbeit (II-IV) wird die Konzeption der EgL dann inhaltlich detailliert ausgearbeitet. Am Ende wird eine phänomenologisch angemessene und umfassend systematische Ethik stehen, die sich als eine Antwort auf den *Ruf nach einer Ethik des guten Lebens* für das 21. Jahrhundert verstehen darf.

22 Vgl. Kap. 3.3, 4.2-4.5; zur Stellung der Moralität innerhalb der EgL vgl. Kap. 15-17.

23 Vgl. dazu Kap. 5.1, 3, 4.1.

2 Kritik: Ethik-Konzeptionen in der aktuellen Forschung

Die folgende Untersuchung und Kritik der Ethik-Konzeptionen aus der aktuellen Forschung muss gleich zu Beginn ein Stück weit relativiert werden: Das zugrundeliegende Kriterium dieser Kritik wird nämlich nicht in allen Fällen vom jeweils kritisierten Ansatz geteilt. Wenn nun also untersucht wird, inwiefern die aktuellen Ansätze imstande sind, eine gegenstandsangemessene und umfassende Ethik des guten Lebens vorzulegen, so basiert dies auf der Überzeugung, das letzte Ziel der Ethik seien *Theorie und Praxis des guten Lebens*. Das wiederum dürfte zwar auf Konsens in der Renaissance des guten Lebens treffen, keinesfalls aber von allen zeitgenössischen Ethikern geteilt werden. Und so kann man einer Ethik, die sich selbst als „Wissenschaft vom moralischen Handeln“²⁴ versteht, natürlich nicht gerecht werden mit der Kritik, sie sei keine *Wissenschaft vom guten Leben*. Auf der Ebene einer *stipulativen* Definition lässt sich ohnehin nicht sinnvoll argumentieren.

Vor diesem Hintergrund liegt die zentrale Aufgabe der vorliegenden Arbeit also weniger darin, eine bestimmte Auffassung von Ethik (als systematische Wissenschaft des guten Lebens) gegenüber einer anderen Auffassung (Wissenschaft der Moralität) als überlegen auszuweisen. Auch wenn an vielen Stellen argumentativ für die Vorzüge der EgL gegenüber einer rein normativen Ethik geworben wird,²⁵ spielt die Frage nach der richtigen Auslegung des Ethikbegriffs im Rahmen dieser Arbeit nicht die Hauptrolle. Die Kernfrage lautet vielmehr, *wie eine Ethik konzipiert und ausgearbeitet werden muss, will sie denn eine angemessene Lehre vom guten Leben sein*. Das Forschungsvorhaben hebt daher an mit der Suche nach Form, Struktur und Gestalt einer Ethik des guten Lebens (Kap. 2-3); und führt über die Konzeption und Fundierung (Kap. 4-5) zu einer detaillierten Ausarbeitung dieser Ethik (Hauptteile II-IV).

Dass eine Ethik des guten Lebens in unseren Tagen überhaupt erst wieder erarbeitet werden muss, hat historische Gründe. Wie konnte es dazu kommen, dass das gute Leben – in der Antike bereits im Zentrum der Philosophie angekommen – in der neuzeitlichen Ethik ins philosophische Abseits geraten ist? Das vorliegende Kapitel schickt sich an, dieser Frage nachzugehen.

Zur Geschichte und Etymologie der Ethik

Die „Nikomachische Ethik“²⁶ des Aristoteles hat den Begriff „Ethik“ philosophiegeschichtlich maßgeblich geprägt. Der griechische Philosoph bestimmt den Begriff *etymologisch*, d. h. aus seiner sprachgeschichtlichen Entwicklung und Bedeutung heraus. Die Ethik als Disziplin geht etymologisch auf das altgriechische ἠθος [ethos] zurück,

24 Pieper 2007: 17 [im Orig. vollständig kursiv; H.W.].

25 Vgl. Kap. 2.2, 2.4, 3.1, 4.4, 4.5.

26 Aristoteles 1969.

das sprachgeschichtlich wiederum eng mit ἦθος [äthos] verbunden ist. *Ethos* kann dabei als „Gewohnheit, Sitte, Brauch“ übersetzt werden und bezieht sich entsprechend auf ein normenkonformes Handeln in der antiken Polis.²⁷ *Äthos* wiederum bedeutet so viel wie „Charakter“ – etwas freier übersetzt also „Haltung, Einstellung, Denkweise“ – und bezieht sich auf das durch vernünftige Gründe geleitete Handeln, welches den Ethos philosophisch reflektiert und ggf. für gut befunden hat.²⁸ Damit meint *Äthos* also das ethische Handeln im engeren und modernen Sinne; und als wertorientiert-reflektiertes Handeln bedarf es in seiner Untersuchung einer eigenen philosophischen Disziplin: der Ethik.

Aristoteles bezieht den *Äthos* aber nicht nur etymologisch auf den Ethos, sondern auch inhaltlich: „[A]us gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung.“²⁹ Insofern ist es nur konsequent, wenn Aristoteles daraus eine *praxisfinalisierte* Ethik entwirft, die nicht um der Theorie, sondern um der Praxis willen betrieben wird – also nicht, „um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden.“³⁰

Die Kopplung des *Äthos* an den Ethos führt nun aber zu einem folgenschweren philosophischen Grundsatz, nämlich dass ethische Tugenden durch Gewöhnung (Konditionierung, Erziehung, Sozialisation, Umgang) erlernt werden.³¹ Daher ist der Ethos dann auch als „habitus“ ins Lateinische eingegangen und prägt noch heute die deutsche Fremdwortlandschaft, insbesondere in der Verhaltenspsychologie. Der Begriff „Moral“ geht wiederum auf eine Übersetzung Ciceros zurück, der „Ethos“ mit „mos“ (gen. sg.: „moris“) ins Lateinische übertragen hat: „Moral“ meint insofern ursprünglich „Sitte, Benehmen, Betragen“.³² In seinem Plural „mores“ bezieht sich der lateinische Ausdruck auf „die Gesamtheit der in einer Gemeinschaft geltenden Wertevorstellungen und Normen des Zusammenlebens“.³³ In dieser Bedeutung wird „Moral“ in der Regel auch noch im zeitgenössischen Diskurs verwendet. Eine *deskriptive* Ethik stellt sich folglich als Unterfangen dar, die Moral beschreibend zu untersuchen; eine *normative* Ethik hingegen als Versuch, diese Moral mit philosophischen Argumenten zu kritisieren oder zu begründen.

2.1 Normative Ethik (Pieper)

Ein Blick in philosophische Lexika, Wörter- und Handbücher zeigt, dass die Disziplin der Ethik offenbar ein rein *normatives* Unterfangen darstellt, das *Moral* bzw. *Moralität* in Hinblick auf ihre *Verbindlichkeit* untersucht und *argumentativ begründete normative Aussagen* produzieren soll. So liest man im „Cambridge Dictionary of Philosophy“, Ethik sei „the philosophical study of morality“³⁴, deren Ziel darin bestehe herauszu-

27 Vgl. Fenner 2008a: 3.

28 Vgl. Fenner 2008a: 3.

29 Aristoteles 1969: 35 [1103b 18].

30 Aristoteles 1969: 36 [1103b 28].

31 Vgl. Grätzel 2006: 30.

32 Vgl. Grätzel 2006: 32.

33 Fenner 2008a: 4.

34 Audi 1995: 284.

stellen, „what ends we ought, as fully rational beings, to choose and pursue and what moral principles should govern our choices and pursuits“³⁵. Die Frage nach den Zwecken, die Menschen verfolgen sollten, stellt sich einer so verstandenen Ethik als Frage nach der *Güte* dieser Zwecke, also nach dem, was diese Zwecke überhaupt erstrebenswert macht.³⁶ In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem guten bzw. gelingenden Leben – engl.: „the good life“ – zwar aufgegriffen, aber bloß aus normativer Perspektive betrachtet: Worin besteht das *Gute* eines guten Lebens? Die ethische Frage nach dem guten Leben bleibt für eine derart konzipierte Ethik also weiterhin eine *rein normative* Frage.

Noch drastischer sticht dies in der „Encyclopedia of Ethics“ ins Auge, in der man sich unter dem Stichwort „Ethics“ mit einem Verweis auf den Eintrag „Ethics and Morality“ begnügen muss.³⁷ Der Gegenstandsbereich der Ethik scheint also mit Moral bzw. Moralität vollständig erschöpft.

Die Begrenzung der Ethik auf die Untersuchung der Moral findet sich auch im „Handbuch Ethik“ wieder, in dem die Ethik allgemein als „philosophische Reflexion auf Moral“³⁸ verstanden wird. Dass eine solche Reflexion als *deskriptive Ethik* beschreibend, als *normative Ethik* bewertend oder als *Metaethik* vorwiegend sprachanalytisch sein kann, ändert wenig am grundsätzlich *normativen* Charakter: Deskriptive Ethik und Metaethik mögen selbst keine intersubjektiv verbindlichen normativen Aussagen *produzieren*, aber sie haben normative Aussagen (bzw. an Normen orientierte Handlungen) zum *Untersuchungsgegenstand*. So liest man denn auch im „Handbuch Philosophische Disziplinen“, Ethik sei „eine Theorie der Moral, die menschliche Handlungen hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit reflektiert“³⁹ – sei dies nun in *deskriptiver* oder *normativer* Verfahrensweise.

Dieses undifferenzierte Bild der Ethik könnte, zugegeben, auf die notwendige Kürze und die damit einhergehende Komplexitätsreduktion philosophischer Wörterbücher zurückzuführen sein. Es ist daher ratsam, nun die einschlägige und ausführlichere Fachliteratur zur Ethik zu bemühen und sich dabei auf (vergleichsweise) etablierte Standardwerke, Autoren und Verlage zu konzentrieren.

Die einschlägige Fachliteratur zur Ethik

In seiner „Introduction to Ethics“ (Cambridge University Press) konstatiert John Deigh knapp: „Ethics is the philosophical study of morality. It is a study of what are good and bad ends to pursue in life and what it is right and wrong to do in the conduct of life.“⁴⁰ Diese *normative* Untersuchung *normativer* Moralität – die Untersuchung ist insofern normativ als sie im Ergebnis *normative* Aussagen *produzieren* soll – kann ergänzt werden durch *nicht-normative* Untersuchungen *normativer* Moral bzw. Moralität, die sich dann zwar auf *normative Gegenstände* beziehen, aber *nicht selbst* *normative* Aussagen

35 Audi 1995: 285.

36 Vgl. Audi 1995: 285.

37 Vgl. Becker 1992: 329.

38 Düwell et al. 2011a: 2 [im Orig. vollständig kursiv; H.W.].

39 Pieper 2004: 72.

40 Deigh 2010: 7.

produzieren sollen, sondern z. B. *deskriptive*. Entsprechend präzisiert Michael Quante den Begriff der Ethik in seiner „Einführung in die Allgemeine Ethik“ (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt) anhand von drei zentralen Fragen:⁴¹

- (i) Was soll ich tun? (deskriptive Ethik)
- (ii) Warum ist diese Handlung richtig? (normative Ethik)
- (iii) Was bedeuten unsere ethischen Begriffe? (Metaethik)

Die *deskriptive Ethik* begnügt sich dabei mit der Beschreibung faktischer Moralvorstellungen und moralisch-relevanter Handlungen in einer bestimmten Gemeinschaft – vor dem Hintergrund geschichtlicher und sozialkultureller Kontingenz. Die *Metaethik* hingegen problematisiert normative Aussagen vorwiegend unter sprachphilosophischem Aspekt und untersucht dabei z. B. die sprachanalytischen Eigenheiten moralischer und ethischer Aussagen oder die argumentationstheoretischen Voraussetzungen von ethischen Argumenten. Metaethische Untersuchungen beziehen sich also nicht auf die erste Ebene normativer Aussagen, sondern treten einen Schritt hinter deren Inhalt zurück und problematisieren deren Struktur auf einer höheren Ebene.

Normative, deskriptive und Metaethik werden in gegenwärtigen Ethikkonzeptionen der *allgemeinen Ethik* subsumiert. Ethik umfasst aber weiterhin auch die *angewandte Ethik*, deren Aufgabe darin besteht, ethische Fragen spezieller Themenfelder zu behandeln. Dementsprechend fallen unter die angewandte Ethik z. B. die Medizin-, Umwelt-, Technik-, Wirtschafts-, Wissenschaftsethik usw. Diesem Verständnis von angewandter Ethik liegt jedoch ein eigentümlicher Begriff der Anwendung zugrunde, denn angewandt werden diese Ethiken in aller Regel nicht in dem Sinne, dass sie *praktisch* werden, sondern indem sie von einer allgemeinen theoretischen Fragestellung auf *spezifischere* theoretische Fragestellungen übertragen werden.⁴² Derartige angewandte Ethiken sind grundsätzlich normativ – und nicht, wie die Bezeichnung suggeriert, pragmatisch. Die Rede von „Bereichsethik(en)“ oder „Spezialetik(en)“ erscheint mir deshalb angemessener.

Quante jedenfalls beschränkt sich nach der obigen Aufgliederung der allgemeinen Ethik in deskriptive, normative und Metaethik im weiteren Verlauf seiner Monographie darauf, den Begriff „normative Ethik“ einfach vollends durch den Begriff „Ethik“ zu ersetzen, sodass die Ethik folgerichtig als eine *rein normative* Theorie gekennzeichnet wird, der es um eine philosophische *Begründung* geht.⁴³ Ethik habe es daher per definitionem mit *normativen Aussagen* zu tun.⁴⁴

Auch Annemarie Pieper versteht in ihrer „Einführung in die Ethik“ (UTB) die Ethik als philosophische Untersuchung moralischer Aussagen mit dem Ziel einer intersubjektiven Verbindlichkeit dieser Untersuchungsergebnisse durch argumentative Begründung.⁴⁵

41 Vgl. Quante 2008: 10-16.

42 Vgl. dazu auch Wahler 2013: 88f.

43 Vgl. Quante 2008: 17.

44 Vgl. Quante 2008: 17.

45 Vgl. Pieper 2007: 11.

„Die *Ethik* als eine Disziplin der Philosophie versteht sich als *Wissenschaft vom moralischen Handeln*. Sie untersucht die menschliche Praxis im Hinblick auf die Bedingungen ihrer Moralität und versucht, den Begriff der Moralität als sinnvoll auszuweisen. Dabei ist mit Moralität vorerst jene Qualität gemeint, die es erlaubt, eine Handlung als eine moralische, als eine sittlich gute Handlung zu bezeichnen.“⁴⁶

Während sich die *Moral* also auf die faktisch-vorherrschenden gesellschaftlichen Handlungsnormen bezieht, findet sich in der *Moralität* das Kriterium zur philosophischen Beurteilung dieser *Moral*. Die praktischen Ziele einer so verstandenen Ethik liegen folglich in der „Aufklärung menschlicher Praxis hinsichtlich ihrer moralischen Qualität“, in der „Einübung in ethische Argumentationsweisen“ sowie in der „Hinführung zu der Einsicht, daß moralisches Handeln nicht etwas Beliebiges, Willkürliches ist, das man nach Gutdünken tun oder lassen kann, sondern Ausdruck einer für das Sein als Mensch unverzichtbaren Qualität: der Humanität.“⁴⁷ Detlef Horster beschränkt sich in „Ethik“ (Reclam) nach einer knappen Vorbemerkung gänzlich darauf, die Ethik als *akademische Moralphilosophie* abzuhandeln,⁴⁸ d. h. als in kantianischer Tradition stehende normative Untersuchung des Moralischen auf seine unbedingte Geltung hin.

Nach der obigen Untersuchung lässt sich festhalten, dass auch den einschlägigen Werken bekannter und renommierter Ethiker attestiert werden kann, die Ethik als ein rein *normatives* Unterfangen zu konzipieren – Ethik als *normative Ethik*. Natürlich hat keiner der oben diskutierten Ethiker die normative Ethik erfunden oder als Pionier ein ganz eigenständiges Konzept entwickelt, so wie dies in gewissem Sinne von Hans Krämer (Kap. 2.4) und mit Einschränkungen auch von Otfried Höffe (Kap. 2.3) und Stephan Grätzel (Kap. 2.5) behauptet werden darf. Vielmehr *verkörpern* die Autoren eine Ethik, die in ihren Grundzügen mindestens bis auf Kants Moralphilosophie zurückgeht – obgleich man als rein normativer Ethiker im obigen Sinne natürlich *auch* Utilitarist sein kann. Als Repräsentantin des akademischen Mainstreams normativer Ethik darf im Rahmen der vorliegenden Arbeit exemplarisch Annemarie Pieper gelten, da sie ein sehr umfangreiches und logisch-analytisch präzises Standardwerk zur Ethik vorgelegt hat.⁴⁹ In der deutschsprachigen Ethikforschung betrifft dies meiner Einschätzung nach die überwiegende Mehrheit der akademischen Ethik; Ausnahmen dazu – die es freilich zahlreich gibt – werden in den folgenden Kapiteln ausführlich dargestellt (Kap. 2.2-2.5). Wie sich gezeigt hat, stellt der Verweis auf eine deskriptive, angewandte und Meta-Ethik hingegen *keine* solche Ausnahme dar, denn die Dominanz des Normativen bleibt – wenn auch in abgewandelter Form – ungebrochen.

Die Grenzen einer Disziplin sind nicht die Grenzen einer Welt

In der Konzeption der Ethik als *normative Ethik* scheint insofern eine gewisse Anziehungskraft zu liegen, als hier im strengen Sinne von *rein philosophischen* Ethik ge-

46 Pieper 2007: 17.

47 Jeweils Pieper 2007: 12.

48 Vgl. Horster 2009: 7.

49 Pieper 2007.

sprochen werden kann, die – zumindest auf fundamentalster Ebene – keiner anderen Disziplin oder Wissenschaft bedarf. Entsprechend sieht Pieper etwa den Beitrag der Psychologie lediglich in der Untersuchung der „empirische[n] Implikate und Voraussetzungen“⁵⁰ des moralphilosophischen Handlungsbegriffs. Die Identifikation von Ethik mit normativer Ethik – bzw. von Ethik und rein philosophischer Ethik – bietet weiterhin den Vorteil, das Thema des guten Lebens *exterritorialisieren* zu können, da es rein philosophisch nicht erschöpfend untersucht werden kann – und damit auch kein Thema der philosophischen Ethik sein muss.

Ein solcher *Rückzug hinter die Grenzen der eigenen Disziplin* ist aber nicht unproblematisch, denn damit wird die genuin philosophische und traditionsträchtige Frage nach dem guten Leben grundsätzlich und nachhaltig aus der Philosophie verbannt – und Psychologie und Neurobiologie überlassen. Gerade in diesen beiden, methodologisch so problematischen Disziplinen wäre aber ein wissenschaftsphilosophisch reflektiertes, begrifflich und phänomenologisch tragfähiges Konzept des guten Lebens so wichtig.⁵¹

Außerdem ist es der Sache nach unangemessen, die Untersuchung des guten Lebens durch historisch kontingente, bloß methodologisch bedingte und mitunter sachferne Disziplinengrenzen bestimmen zu lassen. Zwar lässt sich nicht bestreiten, dass die inhaltliche Füllung von erfolgreichen Realisierungsstrategien des guten Lebens mehr eine Sache der angewandten Psychologie und Neurowissenschaft ist. Das *Philosophische* einer Ethik des guten Lebens erschöpft sich aber trotzdem nicht in der argumentativen Begründung, logischen Analyse und deskriptiven Erfassung moralischer Aussagen (Pieper), sondern liegt wesentlich auch in der *wissenschaftskritischen und wissenschaftsübergreifenden Integration* des – für die Sache des gelingenden Lebens *relevanten* – positiv-wissenschaftlichen Wissens.⁵² Dieses Unternehmen gehört zum *Kern* einer Ethik des guten Lebens und kann nicht als optionale Zusatzanalyse an eine andere, unabhängige philosophische Disziplin (Wissenschaftsphilosophie) ausgelagert werden.

Nichtsdestotrotz findet sich in Piepers Monographie auch ein kurzes Kapitel zur *Glückseligkeit*.⁵³ Allerdings zeugt es von einem methodologie-orientierten Denken, dass die Ethik für Pieper diesbezüglich die „unbezweifelbare Tatsache, daß jeder Mensch von Natur aus danach strebt, glücklich zu werden“ lediglich zu „problematisieren“ habe, d. h. das Glücksstreben des Menschen darauf hin untersuchen solle, „*ob* und *wie* es moralisch zu rechtfertigen ist.“⁵⁴

Wenn Pieper vor diesem Hintergrund die klassische Lehre von der Erreichung ebendieser Glückseligkeit – nämlich die *Pragmatik* – letztlich aber *doch* als eine *Teildisziplin der Ethik* bestimmt und als *Lehre von der Effektivität* der Handlungsmittel zur Erreichung eines vorgegebenen Ziels definiert,⁵⁵ dann scheint mir das nicht nur selbstwidersprüchlich zu sein, sondern gleichsam den Rahmen eines rein normativen Ethikbegriffs vollends zu sprengen: Es ist nicht nachvollziehbar, wie die Pragmatik als „ins-

50 Pieper 2007: 124.

51 Vgl. dazu Kap. 5.5.3, 5.6.

52 Siehe dazu Kap. 5.1, 5.5.1.

53 Vgl. Pieper 2007: 165.

54 Jeweils Pieper 2007: 165.

55 Vgl. Pieper 2007: 84f.

trumentelle Vernunft“⁵⁶ Teil einer Ethik sein kann, welche sich selbst als „Wissenschaft vom moralischen Handeln“⁵⁷ versteht und „die menschliche Praxis im Hinblick auf die Bedingungen ihrer Moralität“⁵⁸ untersucht.⁵⁹

Damit lässt sich festhalten, dass der mit der „Renaissance des guten Lebens“⁶⁰ verbundene *Wunsch nach einer Ethik des guten Lebens* durch rein normative Ethikkonzepte nicht befriedigend zu bedienen ist. Vor dem Hintergrund dieser Kritik sei nochmals darauf hingewiesen, dass die normative Ethik auch gar nicht das Ziel verfolgt, eine Ethik des guten Lebens zu sein. Insofern ist diese *externe* Kritik der normativen Ethik auch nicht imstande, das Projekt und seine Errungenschaften als solche infrage zu stellen; es erübrigt sich fast zu erwähnen, dass das natürlich auch gar nicht intendiert wird.

2.2 Individual- und Sozialethik (Fenner)

Mit der Renaissance des guten Lebens sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten aber auch kritische Stimmen innerhalb des ethischen Diskurses laut geworden, die sich der Tendenz zur Verabsolutierung der Ethik als bloße Wissenschaft der Moralität entgegenstellen. Die Gründe für die philosophische Wiederentdeckung des guten Lebens liegen teils außerhalb der Ethik, und finden sich in der zunehmenden individuellen Orientierungslosigkeit und individuellen Schwierigkeit bei der eigenen Glücksverfolgung; teils aber auch innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Ethik und der damit verbundenen moralphilosophischen Verabsolutierung der normativen Moralphilosophie als Ethik schlechthin, was zunehmend als Verkürzung kritisiert wird.⁶¹

Die mit der Renaissance des guten Lebens einhergehende Beschäftigung mit der individuellen Lebensführung und Glücksverfolgung hat über die Jahre hinweg schließlich auch zu *konzeptionellen* Veränderungen im ethischen Diskurs geführt. Jürgen Habermas plädierte hier als Vorreiter für eine Unterscheidung zwischen einer *vertikalen* und einer *horizontalen Perspektive* der Ethik.⁶² Daraus hat sich die zurzeit populäre Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik ergeben. Die *Individualethik* bildet

56 Vgl. Pieper 2007: 85.

57 Pieper 2007: 17 [im Orig. vollständig kursiv; H.W.].

58 Pieper 2007: 17.

59 Wenn Pieper diesbezüglich konzediert, dass die Ethik zwar eine eigenständige philosophische Disziplin sei, aber nichtdestotrotz auch auf „die Erkenntnisse anderer praktischer wie theoretischer Disziplinen der Philosophie zurück[greift], was bestimmte, an sich selber nicht ethische, aber ethisch relevante Aspekte ihres Gegenstandes bzw. des Wissens über ihren Gegenstand anbelangt“ (Pieper 2007: 84) –; dann öffnet dies zwar die Ethik *innerhalb* der Philosophie, aber es bleibt weiterhin unklar, warum die Erforschung der Effektivität von Zielerreichungsmitteln ein genuin *philosophisches* Thema sein soll: klassisch-philosophische Schulen der Lebenskunst haben hier nicht mehr beizutragen als die moderne Psychologie und Hirnforschung. Hans Krämer hat im Übrigen herausgestellt, dass die Ethik keineswegs nur auf andere Disziplinen *zurückgreifen* muss, sondern dass solchen Disziplinen mitunter sogar ein „relativer Primat“ (Krämer 1992) zukomme (vgl. Kap. 2.4), sodass von einer eigenständigen normativen Ethik eigentlich keine Rede sein kann.

60 Fenner 2007: 7.

61 Vgl. dazu Krämer in Kap. 2.4.

62 Vgl. Habermas 1999: 43.

demzufolge die vertikale Perspektive, d. h. das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Den Gegenstand der Individualethik bilden folglich die Interessen, Wünsche, Bedürfnisse, Ziele und Haltungen des Individuums; im Zentrum steht das persönliche Glück. Die *Sozialethik* hingegen bildet die *horizontale* Perspektive, d. h. sie thematisiert nicht das Verhältnis des Individuums zu sich selbst, sondern *zu seinen Mitmenschen*.⁶³ Während sich das ethisch Gute der Individualethik im Glück findet, ist die Sozialethik auf das Gute der Gesellschaft ausgerichtet – was in unseren Tagen in der *Gerechtigkeit* gesehen wird. Dem individualetischen Wollen entspricht das sozialethische Sollen.

Die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik stellt vor allem eine *logische Folge der geschichtlichen Entwicklung* der Ethik dar – und ist insofern primär *historisch* bedingt. In den antiken Ethikkonzeptionen nämlich stand die handelnde Person – d. h. der situativ eingelassene und Orientierung suchende Akteur – noch im Zentrum und am Anfang aller ethischen Überlegungen.⁶⁴ Das letzte Handlungsziel dieses Akteurs liegt für Aristoteles formal im *höchsten/obersten Gut*, das „als vollkommen schlechthin“⁶⁵ gedacht werden muss und im Glück – altgr. εὐδαιμονία [eudaimonia]⁶⁶ – gefunden werden kann: „Denn das Glück erwählen wir uns stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausgehenden Zweck.“⁶⁷ Gegen Hans Krämers

63 Die Plausibilität der *räumlichen Metaphorik* will sich mir hier nicht erschließen. Dass eine Sozialethik metaphorisch als ein *Nebeneinander* verschiedener Individuen aufgefasst werden kann, ist ja durchaus nachvollziehbar: Nicht zuletzt bewegen wir uns ja rein örtlich mit den Mitmenschen horizontal nebeneinander und sind überall auf der Welt etwa gleich weit vom Erdmittelpunkt entfernt (plus/minus 10.000m und ungeachtet der Radiuschwankungen eines Rotationsellipsoids). Insofern leben wir „mit“ Menschen ja durchaus in gewissem Sinne horizontal. Warum aber die Wünsche, Interessen, Haltungen etc. des Individuums vertikal angeordnet sein sollen, bleibt unklar. Vielleicht wird Habermas hier von der „Tiefe“ der Tiefenpsychologie beeinflusst, die ihrerseits mit einer metaphernvergessenen Sprache auffällt. Da sich nicht wenige unserer Wünsche und Bedürfnisse auf andere Menschen beziehen (Liebe, Anerkennung usw.), scheint die Individualethik weder so recht vertikal noch so recht nicht-horizontal zu sein. Und dass die Individualethik in gewissem Sinne in eine andere Richtung zeigt als die Sozialethik – mit dieser ggf. sogar in Widerstreit gerät und dann grundsätzlich nur zu koordinativen Kompromissen führen kann – ist ja inhaltlich noch gar nicht gesagt. Bei genauem Hinsehen zeigt sich eine solche Vorstellung als Idealisierung; die Gegenüberstellung von Individual- und Sozialethik ist ein Konstrukt (vgl. Kap. 2.3, 2.4, 8.6, 15.1). In der Praxis mag es zwar hier und da einen Konflikt zwischen individuellen und sozialen Interessen geben – diese sind aber kontingent und erwachsen nicht aus dem Wesen von Individual- und Sozialethik (vgl. Fenner 2007: 12). Sozialethische Normen stellen keine *notwendige Bedrohung* für das Glück des Individuums dar; ebenso wie sich das Glück des Individuums *nicht ohne Bezug* auf seine Sozialität konzipieren lässt. Darin liegt aber wiederum keine naive Gleichsetzung von Individual- und Sozialethik, denn diese sind weder überschneidungsfrei noch deckungsgleich. Das Verhältnis von Individual- und Sozialethik ist vielmehr so diffizil, dass sich durchaus fragen ließe, ob dies nicht ein Hinweis darauf sein könnte, hier eine unglückliche und unangemessene Unterscheidung getroffen zu haben.

64 Vgl. Fenner 2007: 14.

65 Aristoteles 1969: 15 [1079a 34]. Bereits zitiert in Kap. 1.

66 Altgr. „εὐδαιμονία“ = dt. (wörtlich) „einen guten Dämon (oder göttlichen Geist) habend“. Der Begriff wird unterschiedlich übersetzt – meist als „Glück“, „Glückseligkeit“ oder „Wohlbefinden“. In Ermangelung eines geeigneten deutschen Pendantes kann der aristotelische Begriff – semantisch vielleicht am treffendsten – als „das gute Leben“ übersetzt werden (vgl. Fenner 2007: 16).

67 Aristoteles 1969: 15 [1079a 34].

Einschätzung, die antike Ethik trete deshalb als reine Strebens- bzw. Glücksethik auf,⁶⁸ muss aber betont werden, dass die *Eudaimonia* für Aristoteles nicht einfach im persönlich-individuellen Glück besteht, sondern „das vollendete Lebenswerk im Dienste der Gemeinschaft“⁶⁹ meint. Bereits die antike Ethik kennt also das Gute der Gemeinschaft, das sozial Gute. Nichtsdestotrotz gestaltet sich die antike Ethik noch als *anratend*; ihr Ziel besteht in der individuellen Einübung der richtigen Lebensweise.⁷⁰

Dieser akteurszentrierten Ethik setzt die neuzeitliche Ethik eine starke Handlungsorientierung entgegen: Den Gegenstand ethischer Forschungen bildet nun weniger die handelnde, situativ eingelassene Person und ihre Lebensweise, sondern vielmehr die Einzelhandlung als solche – weitestgehend unabhängig und isoliert vom Gesamtzusammenhang, in den sie eingelassen ist.⁷¹ Die antike Verbindung von Können und Sollen negierend, tritt mit Kants Moralphilosophie das *reine Sollen* ins Zentrum der Ethik. Diese *Sollensethik* – so nennt Hans Krämer die normative Ethik in Gestalt der kantianischen Moralphilosophie⁷² – wurde dabei gleichsam verabsolutiert und zur *Ethik überhaupt* erhoben.

Vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklung der Ethik erscheint erstens der in Kap. 2.1 skizzierte, rein *normative* Ethikbegriff als ein „Restbegriff“⁷³ – um ein Wort Edmund Husserls zu bemühen. Zweitens darf auch die Unterscheidung von Individual- und Sozialethik als eine Folge der radikalen Isolierung der Sollensethik durch Kant verstanden werden, die nun lediglich wieder ergänzt oder komplettiert werden soll – wobei die Konzeption der Individual- wie Sozialethik in ihrer Angemessenheit gar nicht mehr infrage gestellt werden.

Eine Individualethik mit dem Ziel des glücklichen Lebens lässt sich aber nicht als eine bloße Pragmatik des Glücks – und schon gar nicht als komplementär zur Sozial- bzw. Sollensethik – darstellen.⁷⁴ Die Frage nach dem Glück hat nicht nur eine, über das Pragmatische hinausgehende *existenzielle* Dimension, sondern auch eine *normative* Komponente, die selbst nicht gänzlich in der Sozial- bzw. Sollensethik aufgehen kann: Moralische Pflichten habe ich auch *gegen mich selbst*; Selbstachtung, Würde und Freiheit sind keineswegs exklusive Themen der Sozial- bzw. Sollensethik. Ebenso bedarf jede Pragmatik einer kritischen Normierung ihrer Ziele.⁷⁵

Dagmar Fenners Vorschlag, die Ethik – verstanden als Wissenschaft von moralischen Normen – durch eine Differenzierung *innerhalb* dieser Ethikdefinition für eine Individualethik zu öffnen,⁷⁶ mag insofern attraktiv erscheinen als nun auch die pragmatischen Ziele und das eigene Glück kritisch normiert werden können. Doch eine Wissenschaft von moralischen Normen scheint außerstande, die klassisch pragmatische Kernfrage nach den geeigneten Mitteln zur Erreichung eines Ziels zu beantworten. Fenner hingegen kommt zu dem Schluss, philosophische Ethik sei „wesentlich *normativ*

68 Vgl. Krämer 1998: 93f.

69 Vgl. Grätzel 2006: 42.

70 Vgl. Fenner 2007: 15.

71 Vgl. Fenner 2007: 14.

72 Vgl. Kap. 2.4.

73 Vgl. Husserl 1996: 8 [im Orig. kursiv; H.W.].

74 Vgl. Kap. 2.4.

75 Vgl. Kap. 13, bes. 13.3.

76 Vgl. Fenner 2007: 10.